This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Vase

Die christliche Lehre

von der Sünde.

Dargestellt

von

Julius Müller.

Dritte, vermehrte und verbesserte Ausgabe.

Erster Band.

Breslau,

im Verlage bei Josef Max und Komp.

1849.

NEW YORK

Der Hochwürdigen theologischen Fakultät in Göttingen.

Wenn ich Ihnen, hochwürdige Herren, diese Schrift hiermit ehrerbietigst zueigne, so ist das nur ein sehr geringer Tribut einer Dankbarkeit, an welche Sie Sich die gerechtesten Ansprüche erworben haben. Denn als ich, heute vor sieben Jahren, einem Ruf an Ihre Universitätskirche zu folgen wagte, war es Ihr zuvorkommendes Wohlwollen, welches mich in Göttingen empfing und mir durch liebreiche Theilnahme und heilsamen Rath den schwierigen Uebergang aus dem Wirkungskreise des Landpfarrers in den des Universitätspredigers vielfach erleichterte. Dasselbe Wohlwollen führte mich im darauf folgenden Jahre in die Laufbahn des akademischen Docenten ein, und niemals hat es sich verleugnet, so lange ich an Ihrer Universität meinem zwiefachen Beruf oblag. Und als ich im Frühling 1835, um mich ganz der Thätigkeit des akademischen Lehrers widmen zu können, Göttingen, meine zweite Heimat in mehr als einer Beziehung, mit Marburg zu vertauschen im Begriff stand, da gab mir dieses Wohlwollen das Geleit durch das Ehrengeschenk der höchsten akademisch-theologischen Würde.

Dafür Ihnen meinen Dank öffentlich zu bezeugen hat es mir bisher an einer schicklichen Gelegenheit gefehlt; aber die ernste Mahnung, die in der Würde an sich selbst und in dem Vertrauen der Verleihenden liegt, habe ich nicht vergessen. Diese Mahnung ist es, die mir auch bei Abfassung dieser Schrift mannichfach vorgeschwebt hat; darum wie viel oder wenig von dem Inhalt derselben sich Ihrer Zustimmung erfreuen mag, die aufrichtige Anhänglichkeit an das unveräußerliche Kleinod unsrer Kirche, zu dessen Bewahrung ihre Doktoren der Theologie besonders verpflichtet sind, an den Geist der freien wissenschaftlichen Forschung, der keine andere Auktorität anerkennt als den unwandelbaren Grund des göttlichen Wortes in der heiligen Schrift, werden Sie darin nicht vermissen.

Marburg den 9. Juli 1838.

Dr. J. Müller.

An die Herren DD. Lücke und Gieseler.

Auch in dieser neuen Ausgabe überreiche ich Ihnen hochwürdige Herren, dieses Werk, das Sie bei seinem ersten unvollständigen Erscheinen Ihnen zu widmen mir gestatteten.

Halle den 29. April 1849.

J. Müller.

Aus dem Vorwort zur ersten Ausgabe.

Einer ausführlichen Rechtfertigung des Unternehmens, den vorliegenden Gegenstand zu bearbeiten, glaubt sich der Verfasser überheben zu dürfen. Wenn es gewiß ein erfreuliches Zeichen unsrer Zeit ist, daß auf dem Gebiet der Theologie das positiv-dogmatische Interesse sich wieder kräftiger zu regen beginnt: so ist doch sehr zu wünschen, daß es nicht eine voreilige Befriedigung suche in immer neuen Darstellungen des Ganzen. Wir wollen einigen ausgezeichneten Versuchen in dieser Richtung, wie sie die neueste Zeit hervorgebracht hat, ihren hohen Werth keineswegs streitig machen; aber was wir vorerst noch am dringendsten bedürfen, das sind Bausteine, zu Tage gefördert aus dem unerschöpflich reichen Schacht der heiligen Schrift und des darauf ruhenden christlichen Bewußtseins, es sind umfassendere Vorarbeiten über einzelne Lehrstücke, besonders über die Kernpunkte der christlichen Lehre. Aus diesem Gesichtspunkte sind in vorliegender Schrift die Untersuchungen über einen Gegenstand geführt, dessen tiefeingreifende Bedeutung für die christliche Glaubenslehre Niemand in Abrede stellen wird. Dem Verfasser wenigstens ist es schon damals, als er zu den Füßen seines geliebten und verehrten Lehrers Neander saß, zur unerschütterlichen Ueberzeugung geworden, daß das Christenthum durch und durch praktisch im höhern und innerlichern Sinne ist, daß Alles in ihm sich auf den großen Gegensatz von Sünde und Erlösung bezieht, und daß es unmöglich ist das eigentliche Wesen des Christenthums, die Erlösung, wahrhaft zu verstehen, so lange *man die Sünde nicht* gründlich erkannt

hat. Wenn irgendwo, ſo kämpft hier die chriſtliche Theologie pro aris et focis, wenn ſie deiſtiſche Verflachungen und pantheiſtiſche Verflüchtigungen von dieſer Lehre abwehrt.

Oder müſſen wir im Ernſt fürchten, daß dieſen Unterſuchungen ihr Gegenſtand ſich um ſo mehr entziehe, je feſter ſie ihn zu faſſen ſtreben? Wäre es vielleicht rathſamer, die dunkle Geſtalt der Sünde unenthüllt in der ſchweigenden Tiefe des Gefühls ſtehen zu laſſen? Verhält es ſich wirklich ſo, wie ein berühmter Schriftſteller unſrer Zeit es gelegentlich darſtellt, daß dieſer Widerſpruch in unſerm Daſein, wenn ihn der Menſch ſich nahe rücke, ſeine eigentliche Bedeutung verliere, ſo daß wir an der Stelle des tiefſten Geheimniſſes nur leere Worte behalten, welche das religiöſe Grauen vor der Sünde nur zu leicht vernichten? Gewiß, wenn es auf eine rein ſpekulative Erkenntniß der Sünde aus bloßen Begriffen, unabhängig von allen empiriſchen Vorausſetzungen, abgeſehen iſt. Ein ſolches Beſtreben befindet ſich zu der Sünde in dem ſeltſamen Verhältniß, daß es ſie, um ſie nur überhaupt zum Gegenſtande der Betrachtung zu machen, als Sünde leugnen muß. Daß aber ein Denken über die Sünde, welches auf der Baſis des chriſtlichen Glaubens ruht, doch zur Vernichtung des religiöſen Grauens vor der Sünde führen müſſe, könnte wohl nur dann behauptet werden, wenn dieſes Grauen Unrecht hätte, oder wenn Rouſſeau Recht hätte mit ſeinem Grundſatze: l'homme en commençant à penser cesse de sentir. Das geſunde chriſtliche Gefühl braucht ſich vor dem Denken nicht zu fürchten, und das geſunde Denken reißt ſich von dem Gefühl nicht los, ſondern wie jenes an dieſem ſich nährt und erfriſcht, ſo findet dieſes in jenem ſeine Beſtätigung und ſein Verſtändniß.

Aus dem Vorwort zur ersten Ausgabe.

Einer ausführlichen Rechtfertigung des Unternehmens, den vorliegenden Gegenstand zu bearbeiten, glaubt sich der Verfasser überheben zu dürfen. Wenn es gewiß ein erfreuliches Zeichen unsrer Zeit ist, daß auf dem Gebiet der Theologie das positiv-dogmatische Interesse sich wieder kräftiger zu regen beginnt: so ist doch sehr zu wünschen, daß es nicht eine voreilige Befriedigung suche in immer neuen Darstellungen des Ganzen. Wir wollen einigen ausgezeichneten Versuchen in dieser Richtung, wie sie die neueste Zeit hervorgebracht hat, ihren hohen Werth keineswegs streitig machen; aber was wir vorerst noch am dringendsten bedürfen, das sind Bausteine, zu Tage gefördert aus dem unerschöpflich reichen Schacht der heiligen Schrift und des darauf ruhenden christlichen Bewußtseins, es sind umfassendere Vorarbeiten über einzelne Lehrstücke, besonders über die Kernpunkte der christlichen Lehre. Aus diesem Gesichtspunkte sind in vorliegender Schrift die Untersuchungen über einen Gegenstand geführt, dessen tiefeingreifende Bedeutung für die christliche Glaubenslehre Niemand in Abrede stellen wird. Dem Verfasser wenigstens ist es schon damals, als er zu den Füßen seines geliebten und verehrten Lehrers Neander saß, zur unerschütterlichen Ueberzeugung geworden, daß das Christenthum durch und durch praktisch im höhern und innerlichern Sinne ist, daß Alles in ihm sich auf den großen Gegensatz von Sünde und Erlösung bezieht, und daß es unmöglich ist das eigentliche Wesen des Christenthums, die Erlösung, wahrhaft zu verstehen, so lange man die Sünde nicht gründlich erkannt

vorkommen; für ihn sind die innern Motive, von denen sie getrieben werden, gar nicht vorhanden, oder es fehlt ihm doch ganz an der Empfindung ihrer Stärke. Kommt nun vollends, wie in der Bestreitung dieser Schrift durch Herrn Professor Zeller (theologische Jahrbücher, Jahrg. 1846. 47.), die fixe Vorstellung hinzu, daß der Verfasser einer theologischen Partei angehöre, welche für die Behauptungen ihrer einzelnen Glieder solidarisch hafte, und daß darum seine Sätze nach den anderweitig bekannten Meinungen und Grundsätzen der Partei interpretirt werden müßten, so wäre es gewiß sehr thöricht von dieser Polemik zu verlangen, daß sie doch vor allen Dingen die bestrittenen Gedanken in ihrem Zusammenhange richtig auffassen und darlegen solle; aber nicht minder würde es unbescheiden sein den Lesern Interesse an weitläuftigem Streit mit Angriffen auf solcher Grundlage zuzumuthen. Ohnehin ist gegenwärtig der Pantheismus in seinem Gegensatz gegen den Glauben an den persönlichen Gott, dessen heiliger Wille unser höchstes Gesetz ist, so geschäftig auch in den praktischen Gebieten des Lebens seine Konsequenzen zu ziehen, daß Jeder, der nur sehen will, wohl leicht ein Urtheil gewinnen kann, auf welcher Seite das Heil der Welt steht und auf welcher das Verderben. Wie darin ein wirklicher Fortschritt enthalten ist, so kann man unsrer Zeit in gewissem Sinne dazu Glück wünschen, daß in der Sphäre der Wissenschaft jener Gegensatz sich immermehr in die Frage zusammenzieht, ob es einen festen Unterschied giebt zwischen gut und böse, oder ob dieser Unterschied sich auflöst in dem dialektischen Fluß der sogenannten konkreten Sittlichkeit.

Halle am Sonntag Jubilate 1849.

Seite

seiner Auffassung des Bösen. Ihre Einseitigkeit. Der Gebrauch, den die altprotestantische Theologie von dem Privationsbegriffe macht . . . . . 395—406

Zweites Kapitel. Ableitung der Sünde aus der Sinnlichkeit . . . . . 407—459

Fixirung der Ansicht durch Ausschließung eines verallgemeinernden Begriffes der Sinnlichkeit einerseits und einer unmittelbaren Identificirung der Sünde mit der Aeußerung des sinnlichen Triebes andrerseits. Das zunächst hervortretende Problem, die Möglichkeit dieser Verkehrung des Verhältnisses zwischen Sinnlichkeit und Geist nachzuweisen. Das Unzureichende der Lösungsversuche. Untauglichkeit des Freiheitsbegriffes zur Lösung des Problems nach dieser Theorie. In welchem Sinne allein sie den Freiheitsbegriff annehmen kann. Die Sünde als Beschränkung der Freiheit durch die Sinnlichkeit . . 407—416

Weiterbildung dieser Ansicht, indem sie sich einerseits auf die Allmäligkeit der menschlichen Entwickelung und den oscillirenden Fortschritt derselben, andrerseits auf die Identität von Geist und Natur im Menschen stützt. Bemerkung gegen die anthropologische Grundlage. Nachweisung, daß die Theorie auch so die unzweideutigsten Phänomene in der Entwickelung des Verhältnisses zwischen Geist und Sinnlichkeit gegen sich hat . . . . . 416—423

Prüfung der bei dieser Ansicht vorausgesetzten Thatsache, daß in allen Formen der Sünde ein Uebergewicht der Sinnlichkeit im Spiele sei. Erinnerung an die andre Grundrichtung der Sünde gegenüber den Entartungen der Sinnlichkeit, den Hochmuth . . . . . 424—427

Die praktischen Konsequenzen dieser Theorie in entgegengesetzter Richtung — lare Aeußerlichkeit der sittlichen Selbstbeurtheilung — düstre zum Manichäismus sich neigende Askese. Punkt, wo Pelagianismus und Manichäismus oft in einander übergehen. — Resultate der Kritik dieser Theorie . . . . . 427—434

Berufung dieser Theorie auf die h. Schrift, Christus, Jakobus und besonders Paulus. Erläuterung der Stellen in den Evangelien und dem Br. des Jakobus. Kernpunkt der Untersuchung die Bedeutung von σάρξ im Paulinischen Sprachgebrauch. Feststellung der Aufgabe. Andre Momente der Paulinischen Lehre, welche der Auffassung der σάρξ als sinnlicher Natur widerstreben, besonders seine Lehre von der Auferstehung des Leibes und von der absoluten Reinheit der menschlichen Natur in Christo. Stellen der Paulinischen Schriften, in denen σάρξ offenbar eine andre Bedeutung haben muß als: sinnliche Natur des Menschen . . . . . 434—444

Genetische *Entwickelung des Begriffes σάρξ bei Paulus.*

Seite

Die Erweiterung, welche die ursprünglich ganz sinnliche Bedeutung von בָּשָׂר schon im A. T. erhalten hat. Die Momente in der Entwickelung des Pauliniſchen Begriffes von σάρξ, inſofern er noch nicht in ethiſcher Beziehung gebraucht wird. Daran ſich anſchließend die ethiſche Bedeutung von σάρξ. Ethiſcher Gegenſatz zwiſchen σάρξ und πνεῦμα. Nachweiſung der angegebenen Bedeutung von σάρξ in den Hauptſtellen. Auflöſung der Schwierigkeiten in Röm. 7. Erläuterung einiger andern Stellen, die ſich gegen dieſe Auffaſſung von σάρξ zu ſträuben ſcheinen. Röm. 6, 6. Kol. 2, 11. (Kol. 3, 5.) Reſultat . . . . . 444—4

Anhang: Das Verhältniß der Anſicht Kants vom Urſprunge des Böſen zur Ableitung deſſelben aus der Sinnlichkeit. Schein der weſentlichen Uebereinſtimmung mit Letzterer. Ausdrückliche Verwerfung derſelben in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.“ Ob dieſer ſcheinbare Widerſpruch aus einer in Kants Anſicht vorgegangenen Veränderung zu erklären iſt. Nothwendige Abkunft des Böſen von intelligibler Freiheit nach Kantiſchen Principien. Feſtſtellung der wahren Meinung Kants. Zweideutigkeit im Gebrauch des Begriffes: Freiheit . 460—4

Drittes Kapitel. Schleiermachers Anſicht vom Urſprung der Sünde . . . . . 469—4

Ausgangspunkte der Unterſuchung nach den Vorleſungen über die Sittenlehre und den ethiſchen Abhandlungen in den Schriften der Berliner Akademie. Weitere Entwickelung nach der Glaubenslehre. Hervortretende Schwierigkeiten und Dunkelheiten innerhalb der Verſtellung von der Sünde ſelbſt. Vergeblicher Verſuch, ſie von der Einleitung zur Glaubenslehre aus zu löſen. Nachweiſung eines Zwieſpaltes in den Grundvorausſetzungen . . 469—4

Identificirung der Sünde und des Bewußtſeins der Sünde bei Schleiermacher. Die Quellen der Hemmung des Gottesbewußtſeins, aus welcher ein Bewußtſein der Sünde entſpringt. Unvereinbarkeit einer ſolchen Hemmung mit dem zum Grunde liegenden Begriff des Gottesbewußtſeins. Prüfung der Auskunft, deren ſich Schleiermacher bedient . . . . . 477—4

Beurtheilung der Schleiermacherſchen Theorie in Beziehung auf die Realität des Schuldbegriffes und die nothwendige Ausſchließung des Böſen von der göttlichen Urſächlichkeit. Ausgang von dem abſoluten Abhängigkeitsgefühl und der abſoluten Kauſalität Gottes. Daraus ſich ergebende Nothwendigkeit, die Sünde als bloße Verneinung aufzufaſſen. Pelagianiſche Conſequenzen dieſer Anſicht. Die Wendung, durch welche Schleiermacher dieſelben zu vermeiden ſucht. Das Reſultat ein doppelter *Standpunkt* für die Betrachtung der Sünde. Wi-

Seite

Der Ursprung der Weltlust aus der Selbstsucht. — Der Trieb, sein Wesen und seine verschiednen Richtungen. Die selbstischen Triebe und ihre innere Einheit. Verhältniß des Selbsterhaltungstriebes zu der Beziehung des Menschen auf die Welt. Die Principien des Gewissens und Gottesbewußtseins. Der religiöse und sittliche Trieb. Verhältniß des Triebes zum Willen. Ueber Unterdrückung, Unterordnung, Verklärung der selbstischen Triebe. — Die wahre Gestalt unsers Verhältnisses zur Welt. Die Verkehrung dieses Verhältnisses in Weltlust durch die Selbstsucht. Die sinnliche Lust und der Grund ihres Vorherrschens im Gebiet der Weltlust. Die verschiedenen Richtungen der sinnlichen Lust. Worauf es beruht, daß die Weltlust und namentlich die sinnliche Lust die Sünde in ihrer Steigerung und Vertiefung aufhält. Belege aus der Erfahrung . . . . . 202—220

Die Abkunft der Lüge aus der Selbstsucht. Die Selbstsucht als Selbstbetrug. Ob in diesem Zusammenhang eine Entschuldigung der Sünde liege. Ob mit dem Irrthum der Täuschungen die Sünde selbst vernichtet werde. Wie aus der Selbstsucht die Lüge gegen Andre entspringt. 220—226

Die Entwickelung des Hochmuthes und Hasses aus der Selbstsucht. Das Wesen und die verschiedenen Richtungen des Hochmuthes. Sein charakteristischer Unterschied von der Weltlust. Herrschsucht. Eigensinn. Ungerechtigkeit. Haß. Wodurch seine Entwickelung aus der Selbstsucht begünstigt wird. Wie es sich erklärt, daß zuweilen die entschiedenste Selbstsucht nicht zum Hasse führt. Haß gegen Gott in seinen verschiednen Arten und Quellen. (Ueber Streben nach Absolutheit und absolutes Abhängigkeitsgefühl.) Die Möglichkeit eines von allen besondern Interessen der Selbstsucht losgerissenen Hasses. Lust am Schadenthun. Grausamkeit. Rückblick . . 226—241

Abkunft sündhafter Störungen im Gebiet des Gemüthslebens aus der Selbstsucht . . . . . 241—242

Gleiche Abstammung der Störungen im Gebiet der Erkenntniß. Unterschiede im Zusammenhange der Erkenntniß mit dem Willen. Die Bedingtheit höherer Erkenntniß durch die Richtung des Willens. Ihre Störung durch die Verkehrung des Willens. Subjektive Schranken für die Nachweisung dieses Zusammenhanges. Nachweisung desselben im Gebiet praktischer Erkenntniß. Ursprung der Thorheit in der Bestimmung der Zwecke und der Unklugheit in der Wahl der Mittel aus der Selbstsucht 242—248

Unterscheidung der Sünde in Thatsünde und Zustandssünde. Bestätigung des Begriffes der Zustandssünde aus dem N. T. Nähere Bestimmung des Begriffes der Thatsünde. Scheinbare Gültigkeit des Grundsatzes: omne peccatum est voluntarium, und Ungültigkeit der Theilung

Seite

Beurtheilung der Hegelschen Theorie des Bösen. Der Begriff des Bösen in diesem System. Der Begriff der Natürlichkeit. Nothwendigkeit des Bösen. Die doppelte Negation. Fortschritt dieser Auffassung des Bösen und seiner Nothwendigkeit über Spinozas Standpunkt. Konflikt der ethischen und der metaphysischen Nothwendigkeit. Unterdrückung der ethischen Nothwendigkeit durch die metaphysische (Vatke). Hegelsche Auffassung des Schuldbegriffes. Ueber den Satz, daß das Böse nur sei, um aufgehoben zu werden. Ob es nach diesem Systeme wirklich zu einer solchen Aufhebung des Bösen kommen kann. Die Nothwendigkeit eines beharrenden Bösen für den Proceß des göttlichen Lebens. Konsequenzen für die Christologie. Unausweichliches Dilemma. Schwanken des Systems zwischen entgegengesetzten Entscheidungen. Die wahre Konsequenz des Systems . . . . 536—555

Die Gestalt, die die Lehre von der Erlösung und Versöhnung in diesem System gewinnt. Versöhnung des Bösen mit dem Guten. Wiedergeburt und Bildung . . . . . 555—558

Fünftes Kapitel. Dualistische Ableitung des Bösen . . . . . 559—572

Vorbemerkung über das Verhältniß unsrer Zeit zu dualistischen Theorien (Daubs Judas Ischarioth). Ueber den Gebrauch, den der Manichäismus in der Erklärung des Bösen von den Begriffen: Substanz, Natur, macht. Kernpunkt der dualistischen Ansicht. Vereinbarkeit mit der Anerkennung einer gewissen Einheit über der Dualität der Principien . . . . . 559—565

Die Vorstellung eines ursprünglichen Bösen eine sich selbst widersprechende. Abhängigkeit des Bösen vom ethisch Guten, insofern es dasselbe zu seiner Voraussetzung hat, ferner insofern es, um sich im irdisch-menschlichen Leben geltend zu machen, genöthigt ist sich irgendwie an Momente des Guten anzuschließen. Das Böse rein für sich keine erzeugende Macht. Zwiespalt des Bösen nicht bloß mit dem Guten, sondern auch mit sich selbst 565—572

Seite

des Schuldbewußtseins als Stachels der sittlichen Entwickelung (Behandlung des Schuldbegriffes im griechischen Alterthum) . . . . . 293—298

Der Kernpunkt in dieser Frage der Begriff der Welterhaltung im Unterschiede von der Welterschaffung. Das Zeitverhältniß zwischen beiden. Das Schaffen im relativen Sinne. Das Schaffen im absoluten Sinne. Der Weltanfang im Gegensatz gegen die sogenannte ewige Weltschöpfung. Rothes Schöpfungsbegriff. Der Anfang der Zeit. Nähere Bestimmungen über den Erhaltungsbegriff. Kritik der Auffassung Luthers, des Occasionalismus, der scholastischen Lehre vom Concursus, der Arminianischen Vorstellung. Das Verhältniß der göttlichen Welterhaltung zur Wirksamkeit der geschaffenen Kräfte . . . . . 299—318

Die Grundanschauungen des A. und N. T. in Beziehung auf das Verhältniß der Sünde zur göttlichen Ursächlichkeit. Einzelne Zeugnisse des N. T. Nähere Erörterung der alttestamentischen Ansicht. Einzelne Aussprüche des A. T. 318—324

Die Ausschließung der Sünde von der göttlichen Ursächlichkeit durch die biblische Lehre vom göttlichen Gericht. Die Bedeutung der Eschatologie überhaupt. Nothwendigkeit des Gerichtes als der Offenbarung des noch verhüllten principiellen Gegensatzes unter den Menschen. Die Wirklichkeit dieses Gegensatzes . . . . . 324—328

Die Nothwendigkeit des Gerichts als Vergeltung. Der Begriff des Uebels und seine Unterschiede. Die Strafe in der innern Sphäre. Die Bedeutung der äußern Sphäre in dieser Beziehung. Die Hemmungen des entsprechenden Verhältnisses zwischen Willensrichtung und Zustand auch in dem innern Lebensgebiet . . . 328—333

Nachweisung, daß die Ausschließung des Bösen von der göttlichen Verursachung die nothwendige Voraussetzung der Lehre vom göttlichen Gericht . . . . . 333—334

Die göttliche Strafe im Unterschiede von der Züchtigung. Der Zweck der Strafe. Die Bestimmung desselben als Besserung des Sträflings. Widerlegung dieser Vorstellung. Begriff der Züchtigung. Der wahre Grund der Strafe und seine Voraussetzungen. Der Gegensatz in den herrschenden Ansichten der Zeit . . . . . 334—342

Die Ausschließung der Sünde von der göttlichen Verursachung durch die biblische Lehre von der Erlösung — insofern dieselbe als That der göttlichen Gnade dargestellt wird — insofern sie nach ihrer subjektiven Seite sich als Vergebung der Sünden verwirklicht — insofern sie nach ihrer objektiven Seite sich durch das Sühnopfer des Erlösers vermittelt. Nähere Bestimmungen des Schuldbegriffes durch die Nothwendigkeit dieses Sühnopfers. Folgerungen für die Bedeutung der alttestamentischen Religion und ihr Verhältniß zum Heidenthum . . . 343—351

wesentlich, daß die christliche Glaubenserkenntniß sich auch über ihr Verhältniß zu andern in der Zeit mächtigen Denkweisen, soweit sie sich mit ihnen in demselben Gebiet berührt, klar werde.

Unter diesen beiden Aufgaben nun kann die Lösung der ersten ganz für sich und ohne die zweite irgendwie mit hereinzuziehen angestrebt werden; ja es liegt in dieser Hereinziehung sogar etwas Bedenkliches, insofern sie leicht dahin führt die Reinheit und Unbefangenheit der historisch kritischen Untersuchungen, wie sie mit jedem biblisch theologischen Problem zusammenhangen, zu trüben. Anders ist es dagegen mit der zweiten Aufgabe bewandt. Diese setzt, namentlich auf dem Boden der protestantischen Theologie, die eingehende Beschäftigung mit der ersten wesentlich voraus und nimmt die Ergebnisse derselben in sich auf. Denn die wissenschaftliche Darstellung einer Lehre aus den Quellen des christlichen Bewußtseins steht zu dem Inhalt der neutestamentischen Schriften in diesem doppelten Verhältniß, daß sie einerseits die weitere Entwickelung der darin enthaltenen Lehrkeime ist, andrerseits an ihm ihre Richtschnur und ihr Korrektiv hat. Ist sie die weitere Entwickelung dieser Lehrkeime, hat sie also jedenfalls die Aufgabe das noch Unbestimmte fortschreitend zu bestimmen, so kann natürlich in dem normativen Verhältniß des Schriftinhaltes zur wissenschaftlichen Darstellung einer christlichen Lehre nicht die Forderung enthalten sein, daß alle einzelnen Bestimmungen durch ausdrückliches Schriftzeugniß begründet werden müssen. Vielmehr läßt es sich bei diesem Grundverhältniß wohl begreifen, daß nähere Bestimmungen eines Lehrmomentes, die einander entgegenstehen, sich zuweilen mit gleicher Ueberzeugung — und mit gleichem Recht und Unrecht — auf die h. Schrift berufen. Jene Forderung ist auch schon durch die Anerkennung ausgeschlossen, daß das Neue Testament uns die christliche Lehre als eine mannigfach gestaltete, hindurchgegangen durch die verschiedenen Eigenthümlichkeiten der Apostel, über-

liefert; denn Niemand, der mit der Anerkennung einer Mehrheit apoſtoliſcher Lehrtropen einen beſtimmten Sinn verbindet, wird dann noch eine buchſtäbliche Uebereinſtimmung aller einzelnen Vorſtellungen erwarten. Nichts deſto weniger bleibt der ſubſtantielle Inhalt der h. Schrift dem chriſtlichen Denken der Prüfſtein, an dem es ſeine eignen Reſultate immer auf's neue richtet, und nicht eher wird es ſich derſelben wahrhaft gewiß, als bis es ſich ihrer Beſtätigung durch dieſen Inhalt der h. Schrift oder wenigſtens ihrer Vereinbarkeit mit demſelben verſichert hat. Allerdings iſt es zunächſt die innere Quelle des chriſtlichen Bewußtſeins, aus der es ſchöpft; aber dieſes Bewußtſein ſelbſt bedarf einer ſolchen Norm, weil es für ſich genommen, wiewohl es nur in den lebendigen Gliedern der chriſtlichen Kirche wirklich iſt, doch gegen die Einmiſchung fremdartiger und trübender Elemente keine Sicherheit hat. Auch kann die theologiſche Auffaſſung ihm leicht ein Gepräge aufdrücken, das ſeiner wahren Natur widerſtreitet, wenn die wiſſenſchaftliche Feſtſtellung der Lehre nicht einen objektiven Stützpunkt hat, an welchem die Richtigkeit ihrer Ausſagen von Thatſachen des chriſtlichen Bewußtſeins ſich meſſen läßt. Die Beſtimmtheit des religiöſen Bewußtſeins, von der ſie zunächſt ausgeht, macht ſich zwar unmittelbar als ein innerlich Erfahrenes, Erlebtes geltend; aber ſie iſt doch ſelbſt erſt durch göttliche Offenbarung im menſchlichen Geiſte geworden; wie dürfte darum ihre theologiſche Entwickelung ſich von den urſprünglichen Zeugniſſen dieſer Offenbarung losreißen *)?

Wenn wir alſo für die hier unternommene Behandlung

*) Für die genauere Beſtimmung dieſes Verhältniſſes iſt auf Dorners ſcharfſinnige Darlegung des Zuſammenhanges zu verweiſen, in welchem das materiale Princip des Proteſtantismus durch ſeinen eignen Inhalt zum formalen hindrängt, in ſeiner Schrift über das Princip unſerer Kirche nach dem *innern Verhältniß ſeiner beiden* Seiten. 1841.

der Lehre von der Sünde uns die zweite Aufgabe wählen, ſo werden wir uns doch bei jeder neuen Stufe, welche unſre Unterſuchung erſteigt, immer wieder an dem Inhalt der heiligen Schrift zu orientiren und uns dadurch die Ueberzeugung zu verſchaffen haben, daß wir vom rechten Wege nicht abgeirrt ſind.

Indem wir uns aber anſchicken die chriſtliche Lehre von der Sünde in dieſer weitern Ausführung darzuſtellen, gewinnt eine Seite dieſer Lehre für uns die eingreifendſte Bedeutung, welche für jene engere Faſſung der Aufgabe ganz zurücktritt. Es iſt die ſpekulative Seite. Denn daß dieſe Lehre weſentlich eine ſolche Seite hat, daran läßt die Erwägung ihrer innern Natur ſowie der Natur des größern Ganzen, dem ſie angehört, nicht zweifeln.

In unſrer Zeit darf ein Schriftſteller nicht hoffen ſich mit ſeinen Leſern über das Verhältniß der chriſtlichen Lehre zur Spekulation irgend zu verſtändigen, ehe er ihnen nicht Rechenſchaft abgelegt hat, was er unter Spekulation verſteht. Denn keine irrigere Meinung giebt es, als daß dieß ein feſter Begriff ſei, über deſſen Bedeutung eine allgemeine Uebereinſtimmung herrſche. Vielmehr muß er nothwendig ſehr verſchieden aufgefaßt werden in dem Maße, in welchem die ganze Geiſteswelt der Denkenden von verſchiedenen Grundprincipien beſeelt iſt. Dieſe Gegenſätze des Lebens vermag keine Erkenntnißtheorie zu indifferenziren; die Theorie iſt vielmehr ſelbſt von ihnen abhängig.

Indeſſen giebt es bei den daraus entſpringenden Abweichungen in der Begriffsbeſtimmung des ſpekulativen Denkens doch ein Gemeinſames, worin Alle einverſtanden ſind. Alle ſetzen der Spekulation die Reflexion entgegen, ein Denken, welches es mit einem Gegebenen zu thun hat und ſich daſſelbe durch fortgeſetztes Scheiden und Verknüpfen ſeiner Elemente aneignet. Iſt dieſer Gegenſatz richtig, ſo iſt es dem ſpekulativen Denken weſentlich nicht von einem Gegebenen als ſeinem Ge-

Seite

derſpruch, in den dieſe Standpunkte in einander gerathen müſſen. Einzigmöglicher Ausweg . . . . . 483—494

Viertes Kapitel. Ableitung des Böſen aus den Gegenſätzen des individuellen Lebens . . 495—558

Darſtellung der Anſicht. Der Gegenſatz Bedingung des individuellen Lebens. Nothwendigkeit des Gegenſatzes von gut und böſe zur individuellen Ausprägung des menſchlichen Lebens. Das Gute bedarf des Böſen, um ein Konkretes und Lebendiges zu werden. Genauere Erwägung des Weſens des Böſen, um ſeine Unentbehrlichkeit als Gegengewicht des Guten darzuthun. Beſtätigung des Reſultates durch die Bedeutung, welche das Böſe für die Kunſt hat . . . . . 495—502

Geſchichtliche Bemerkungen über das Vorkommen dieſer und verwandter Anſichten in älterer (Lactantius, Scotus Erigena) ſowie in neueſter Zeit (Blaſche). Große Bedeutung der Frage für die weſentlichſten Momente der chriſtlichen Lehre. Andeutungen über den innern Widerſpruch dieſer Theorie . . . . . 502—512

Erſte Grundwahrheit, welche dieſer Theorie entgegen zu ſtellen iſt: Das endliche Leben, auch das perſönliche, hat ſchon in ſich ſelbſt ſeine normale Vermittelung, und zwar durch den Gegenſatz, ohne dazu des Böſen zu bedürfen. Nähere Beſtimmung der normalen Vermittelung durch den Gegenſatz. Möglichkeit einer Vermittelung des Guten auch durch das Böſe. Unterſcheidung dieſer Vermittelung von der normalen. Konſequenzen für die chriſtliche Ethik ſowie für die Eſchatologie der chriſtlichen Glaubenslehre . . . . . 512—521

Zweite Grundwahrheit: Die Sünde iſt nichts Vereinzeltes, Aeußerliches, ſondern ein weithin wirkendes Princip im Leben des Menſchen, ja auch in der Natur vermöge ihres dynamiſchen Zuſammenhanges mit dem endlichen Geiſte. Darin gegründete Unfähigkeit, uns ein lebendiges Bild einer durchaus reinen menſchlichen Entwickelung aus uns ſelbſt zu entwerfen. Anſchließung der Sünde an jene im Weſen der perſönlichen Kreatur liegenden Gegenſätze, um ſie zum Widerſpruch zu ſteigern. Daher der excentriſche Gang in der Entwickelung der Individuen und der Geſchichte. Die wechſelſeitige Beſchränkung entgegengeſetzter Störungen. Eben in dieſem Eingreifen der Sünde in alles Menſchliche iſt es gegründet, daß die Kunſt von ihr und ihren Folgen nicht abſtrahiren darf . . 521—530

Prüfung der Anſicht, daß das Böſe im Einzelnen als Bedingung einer höhern Harmonie des Ganzen nothwendig ſei. Widerlegung der ſcheinbaren Begründung aus der h. Schrift. Nachweiſung des innern Ungrundes der Anſicht . . . . . 530—536

den Beſitzſtand anzufechten; es iſt ihm gelungen ſich zum Vorurtheil des Zeitgeiſtes zu machen, was den großen Vortheil gewährt, daß er fremde Denkweiſen nicht mehr im Zuſammenhange mit ihren eignen Principien zu beurtheilen und zu beſtreiten braucht, ſondern ſie, als verſtände ſich das Recht dazu ganz von ſelbſt, lediglich mit ſeinem Maßſtabe meſſen kann.

Der Pantheismus nun vermag den Begriff der Spekulation mit ihrer Grundfrage nach dem Verhältniß zwiſchen Unendlichem und Endlichem natürlich nur nach der Kategorie der Immanenz oder richtiger der ſubſtantiellen Identität zu beſtimmen. Setzt er das Weſen der Spekulation darein, daß ſie Alles im Abſoluten erkenne, von ihm ableite, zu ihm zurückführe, alle Gegenſätze des Verſtandes in ihm zur Einheit aufhebe, ſo iſt ſein Abſolutes nicht ein an ſich relationsfreies, in ſich gegründetes und in ſich vollendetes ſeiendes Denken und denkendes Sein, ſondern eben nur das nothwendige Princip der Welt, welches durch den Weltproceß ſich ſeine Abſolutheit vermittelt, die abſolute Welteinheit. Aus der ſo aufgefaßten Kategorie der Immanenz folgt ferner, daß dieſe Spekulation wie eine unverbrüchliche Nothwendigkeit ſo eine ſtrenge Stetigkeit für die Ableitung des endlichen Seins in ſeiner ganzen Fülle von dem Urprincip aus, für die Entwickelung der ſich wechſelſeitig tragenden, zur Totalität ſich ausbreitenden und in ihr eignes Centrum zurückkehrenden Beſtimmungen fordern muß. Nun iſt zwar dieſe Forderung in den pantheiſtiſchen Syſtemen ſelbſt bisher ein bloßes Poſtulat oder, wo ſie ſich für erfüllt ausgab, eine leere Verſicherung geblieben. So wird zwar von Spinoza behauptet, daß aus dem unendlichen Weſen Gottes alle Dinge mit derſelben Nothwendigkeit und auf dieſelbe Weiſe abfolgen, wie aus dem Weſen des Dreiecks (ex natura trianguli) von Ewigkeit zu Ewigkeit folgt, daß ſeine drei *Winkel gleich* ſind zweien rechten. Allein was iſt das Anders

als leere Großſprecherei, die übrigens ihre ſpekulative Ehre in der tiefſten Erniedrigung des unendlichen Weſens Gottes ſucht, wenn nun doch die Modi als Affektionen der Subſtanz im Grunde nur vorgefunden werden und auf keine Weiſe gezeigt wird, wie die Subſtanz dazu kommt überhaupt Modi in ſich zu ſetzen oder zu haben? Und ſteht es beſſer mit dieſer Nothwendigkeit, nach der jede Beſtimmung ſich aus den vorigen in der unzerbrechlichen Kette des dialektiſchen Proceſſes erzeugen ſoll, in dem panlogiſchen Syſtem Hegels, welches aus der Logik zur Natur nicht anders zu kommen weiß als durch den verzweifelten Entſchluß der logiſchen Idee „ſich aus ſich ſelbſt zu entlaſſen?" — Aber trotz dieſer verunglückten Experimente bezeichnet die obige Forderung doch ſehr wohl den Geiſt und die Aufgabe dieſer ſpekulativen Richtung, und die Spekulation des chriſtlichen Theismus läßt ſich unvermerkt in den Zauberkreis des Pantheismus hineinziehen, wenn ſie ſo arglos iſt dieſe Forderung als ein Axiom aller Spekulation — in dem Wahne, daß ſie ja eben nur die Methode, nicht den Inhalt angehe — anzuerkennen. Wäre das ſpekulative Denken wirklich durch ſeinen Begriff an dieſes Geſetz gebunden, ſo würden wir auf dem Standpunkte des chriſtlichen Theismus nur urtheilen können, daß die Abkunft des endlichen Seins aus dem Abſoluten eben nicht Sache der Spekulation ſei, ſondern daß wir genau nur ſo viel davon wiſſen könnten, als uns Gott durch poſitive Offenbarung mitgetheilt hätte. Eitle Anmaßung wäre es, die Schranke unſers ſpekulativen Denkens zur Schranke Gottes machen und ihm nicht geſtatten zu wollen, daß er den Uebergang von ſich zum andern Sein durch die freie That bilde, weil er uns ſonſt die Cirkel unſrer Schul-Metaphyſik verwirren und uns die Kette des logiſchen Proceſſes, ohne die es doch aus wäre mit unſrer Spekulation, zerreißen würde. Unter dieſer Vorausſetzung wäre dann freilich der *Ausſöhnung zwiſchen Religion* und Spekulation

jede Möglichkeit abgeſchnitten; denn die Religion weiß ein- für allemal nichts von einer Gottheit, welcher alle geiſtigen Organe fehlen, um durch ihre That eine Welt hervorzubringen. Auch der Religion iſt das Streben weſentlich die Welt von Gott aus und Gott in ſeinem Verhältniß zur Welt zu erkennen; aber ihre Grundſtimmung in dieſem Streben iſt das Bewußtſein, daß ſie es hier nicht mit einem Objekt zu thun hat, das ſich erkennen laſſen *muß*, weil es dem Erkennenden unterworfen, ſelbſt Moment ſeines Weſens iſt, ſondern mit *dem* Objekt, dem gegenüber wir wahrhaft Subjekt ſind, ihm unterworfen und ſeiner Selbſtmittheilung gewärtig, damit es uns nicht, wenn wir pochend auf die unwiderſtehliche Macht unſers Begriffsformalismus Schätze der Erkenntniß zu heben vermeinen, durch eine göttliche Ironie begegne, daß wir Kohlen ſtatt Gold davontragen. — Indeſſen iſt es zum Glück eben nur eine unbefugte Einſchränkung des Begriffs der Spekulation, durch die ſie an das ſo verſtandene Princip der Immanenz gebunden werden ſoll. Es läßt ſich, zwar nicht aus den Leiſtungen dieſes Princips in der Geſchichte der Philoſophie, wohl aber aus der innern Natur deſſelben erweiſen, daß nur unter ſeiner Vorausſetzung die Spekulation ein in ſich ſchlechthin abgeſchloſſener nach derſelben Methode von Anfang bis zu Ende lückenlos fortſchreitender Zuſammenhang vollkommen gleichartiger Erkenntnißelemente werden kann; aber wer bürgt dafür, daß dieſem Zuſammenhange das Weſen und die Wirklichkeit des Objektes entſpricht? daß nicht bei dieſem Verfahren der Geiſt, weil er dem Objekt ſchlechterdings nur geſtatten will ſich einer beſtimmten Seite ſeines Weſens zu enthüllen, in einer ſelbſterzeugten Gedankenwelt eben nur dieſe Seite ſeines eignen Weſens abſpiegelt? Das iſt ächte Philoſophie, welche die *Wahrheit* unbedingt höher ſchätzt als die *wiſſenſchaftliche Form*, welche entſchloſſen iſt jede Methode *zu zerbrechen* und den Bau einer neuen zu beginnen, ſo-

liefert; denn Niemand, der mit der Anerkennung einer Mehrheit apoſtoliſcher Lehrtropen einen beſtimmten Sinn verbindet, wird dann noch eine buchſtäbliche Uebereinſtimmung aller einzelnen Vorſtellungen erwarten. Nichts deſto weniger bleibt der ſubſtantielle Inhalt der h. Schrift dem chriſtlichen Denken der Prüfſtein, an dem es ſeine eignen Reſultate immer auf's neue richtet, und nicht eher wird es ſich derſelben wahrhaft gewiß, als bis es ſich ihrer Beſtätigung durch dieſen Inhalt der h. Schrift oder wenigſtens ihrer Vereinbarkeit mit demſelben verſichert hat. Allerdings iſt es zunächſt die innere Quelle des chriſtlichen Bewußtſeins, aus der es ſchöpft; aber dieſes Bewußtſein ſelbſt bedarf einer ſolchen Norm, weil es für ſich genommen, wiewohl es nur in den lebendigen Gliedern der chriſtlichen Kirche wirklich iſt, doch gegen die Einmiſchung fremdartiger und trübender Elemente keine Sicherheit hat. Auch kann die theologiſche Auffaſſung ihm leicht ein Gepräge aufdrücken, das ſeiner wahren Natur widerſtreitet, wenn die wiſſenſchaftliche Feſtſtellung der Lehre nicht einen objektiven Stützpunkt hat, an welchem die Richtigkeit ihrer Ausſagen von Thatſachen des chriſtlichen Bewußtſeins ſich meſſen läßt. Die Beſtimmtheit des religiöſen Bewußtſeins, von der ſie zunächſt ausgeht, macht ſich zwar unmittelbar als ein innerlich Erfahrenes, Erlebtes geltend; aber ſie iſt doch ſelbſt erſt durch göttliche Offenbarung im menſchlichen Geiſte geworden; wie dürfte darum ihre theologiſche Entwickelung ſich von den urſprünglichen Zeugniſſen dieſer Offenbarung losreißen *)?

Wenn wir alſo für die hier unternommene Behandlung

*) Für die genauere Beſtimmung dieſes Verhältniſſes iſt auf Dorners ſcharfſinnige Darlegung des Zuſammenhanges zu verweiſen, in welchem das materiale Princip des Proteſtantismus durch ſeinen eignen Inhalt zum formalen hindrängt, in ſeiner Schrift über das Princip unſerer Kirche nach dem innern Verhältniß ſeiner beiden Seiten. 1841.

barkeit heraus neue Begriffe gebiert." Der Unterſchied der philoſophiſchen und theologiſchen Spekulation beruht nur auf der Verſchiedenheit des Urdatums, von dem beide ausgehen; dort iſt es das Selbſtbewußtſein, hier das Gottesbewußtſein; die Methode in beiden iſt dieſelbe; auch die theologiſche Spekulation iſt durch das immer ſich ſelbſt gleiche logiſch-dialektiſche Geſetz, und durch dieſes allein, ſchlechthin gebunden; die ſpekulative Operation ſelbſt muß ſich ſchlechthin unabhängig erhalten von der Frömmigkeit und darf, ſo lange ſie ſich noch vollzieht, nicht hinüberſchielen auf das fromme Gefühl, ſondern erſt, wenn ſie abgeſchloſſen iſt, ihr Reſultat vergleichen mit dem religiöſen Bewußtſein, um es, wenn es nicht mit ihm übereinſtimmt, wieder zu zertrümmern und einen neuen Bau zu beginnen.

Verſuchen wir, wie weit wir dieſe Beſtimmung des fraglichen Begriffes uns anzueignen vermögen, ſo ſind wir darin mit Rothe einverſtanden, daß alle ſpekulative Erkenntniß auf ein in ſich zuſammenhangendes Syſtem ausgeht. Allerdings können wir dieſe Richtung auf ſyſtematiſchen Zuſammenhang nicht als etwas betrachten, was der Spekulation ausſchließlich eigen wäre. Auch das empiriſche Erkennen, inſofern es doch nicht bloß dieſe einzelne Empfindung, Wahrnehmung, ſondern eben Erkennen iſt, hat zu ſeiner ſtillſchweigenden Vorausſetzung die Zuſammenſtimmung aller Empirie; als ſchlechthin einzelne würde die einzelne Erfahrung nie der gedankenmäßigen Form des Urtheils fähig ſein. Doch eignet der ſpekulativen Erkenntniß dieſer Charakter im höchſten Maß, nicht bloß weil es in ihrem Begriff liegt ihren ſyſtematiſchen Zuſammenhang bis zu den einfachſten Anfängen des Denkens zurückzuführen, ſondern auch weil es ihr weſentlich iſt ſich denſelben ausdrücklich zum Bewußtſein zu bringen, das Einzelne in beſtimmtem Bezug auf das organiſche Ganze der Erkenntniß, deſſen Glied es iſt, zu beſtimmen. Aber *wenn nun* Rothe dieſes ſyſtematiſche Ganze der Erkenntniß

genſtande auszugehen, ſondern von Beſtimmungen, welche das Denken in ſich ſelbſt als nothwendige und nichts Anders vorausſetzende Anfänge alles Seins wie Denkens findet. In dieſem Sinn iſt allerdings alles ſpekulative Denken aprioriſcher, alles reflektirende aposteriorischer Natur. Damit tritt der Empirismus, der den Urſprung unſrer Erkenntniß lediglich in der Erfahrung findet, in nothwendigen Gegenſatz nicht bloß gegen dieß oder jenes ſpekulative Syſtem, ſondern gegen die Spekulation als ſolche; ſein Denken geht vom Wahrnehmen und Beobachten aus und duldet nicht die Ableitung aus Principien, die dem Geiſte unabhängig von aller Erfahrung gewiß ſind; es hat noch einen Anſpruch an den Namen der Philoſophie, ſo lange es die Erkenntniß eines Allgemeinen und Nothwendigen wenn gleich nicht zu ſeinem Ausgangspunkte, ſo doch zu ſeinem Ziele macht; aber es iſt weſentlich an die Form der Reflexion gebunden.

Die weitern Beſtimmungen über das Weſen ſpekulativer Erkenntniß müſſen ſehr verſchieden ſein, je nachdem dabei von den Principien des Pantheismus oder des Theismus ausgegangen wird. Unverkennbar iſt die ſtärkſte Strömung unſerer deutſchen Litteratur noch immer die, welche aus den Quellen pantheiſtiſcher Anſchauungsweiſen entſpringt; nicht bloß in der Philoſophie, ſondern auch in den andern Wiſſenſchaften, und am entſchiedenſten vielleicht in der ſchönwiſſenſchaftlichen Litteratur, läßt ſich ihre Vorherrſchaft nachweiſen; ja die religiöſen und politiſchen Erſchütterungen der neueſten Zeit haben es mannigfach offenbar gemacht, wie tief dieſe Vorſtellungsweiſen einem großen Theil unſeres Volkes ſchon in Fleiſch und Blut eingewachſen ſind. Nachdem der deiſtiſche Rationalismus wenigſtens in der wiſſenſchaftlichen und äſthetiſchen Litteratur aufgehört hat eine Macht zu ſein, hat ſich der Pantheismus in ſein Erbe geſetzt; unreine Zwittergeſtalten haben vergeblich verſucht ihm

Während dieſer Thätigkeit iſt die ganze Aufmerkſamkeit des Geiſtes auf den Inhalt und die innere Verknüpfung der einzelnen Gedankenmomente gerichtet, und erſt, wenn ein Ergebniß gewonnen iſt, vergleicht er es mit dem, was ihm ſonſt ſchlechthin feſtſteht, um es, wenn es ihm widerſtreitet, zu verwerfen. Aber Rothe gebietet uns ein ganzes Syſtem ſpekulativer Theologie zu bauen, ohne eine ſolche Vergleichung anzuſtellen. Dieß gemahnt uns nun wie eine künſtliche und gewaltſame Abſtraktion der Schule, die wir im Leben an nichts recht anzuknüpfen wiſſen. Liegen denn in unſerm Geiſte Spekulation und Frömmigkeit wie in zwei abgeſchloſſenen Fächern neben einander? Iſt nicht der Kern des chriſtlichen Bewußtſeins, wo er wirklich iſt, das alldurchdringende, allbeſeelende Princip des geiſtigen Lebens? Iſt es aber dieß, dann kann von keinem „Hinüberſchielen nach der Frömmigkeit" die Rede ſein. Unmittelbar und unabweislich wird es ſich dem Denkenden verrathen, ob das Syſtem, welches in ſeinem Geiſte werden will, mit ſeinem chriſtlichen Glauben in innerm Einklang ſteht oder ihm principiell widerſtreitet. Es iſt dabei auch wohl zu beachten, daß es ſich für ein geſundes chriſtliches Bewußtſein ja nicht bloß um das Verhältniß des ſpekulativen Denkens zu einem unbeſtimmten „frommen Gefühl" handelt, ſondern um ſein Verhältniß zu einer beſtimmten Glaubenserkenntniß. Dieſe iſt ſelbſt ſchon ein Entwickeltes, in ſich Beſondertes; in ihr ſind Urtheile enthalten auch über Gegenſtände, welche die Spekulation nach ihrem Princip beſtimmt; wie wäre da ein wechſelſeitiges Ignoriren möglich?

Rothe wird uns erlauben müſſen von dem Werthe eines Syſtems logiſcher Begriffe für die Erkenntniß der Wahrheit etwas weniger groß zu denken.*) Als das eigentlich Bewegende

*) Freilich finden ſich bei Rothe ſelbſt hierüber auch Aeußerungen von grade entgegengeſetzter Art. Nach S. 8. muß das Syſtem *von aprioriſch erzeugten* Gedanken, wenn es gelungen ſein ſoll, das

als leere Großsprecherei, die übrigens ihre spekulative Ehre in der tiefsten Erniedrigung des unendlichen Wesens Gottes sucht, wenn nun doch die Modi als Affektionen der Substanz im Grunde nur vorgefunden werden und auf keine Weise gezeigt wird, wie die Substanz dazu kommt überhaupt Modi in sich zu setzen oder zu haben? Und steht es besser mit dieser Nothwendigkeit, nach der jede Bestimmung sich aus den vorigen in der unzerbrechlichen Kette des dialektischen Processes erzeugen soll, in dem panlogischen System Hegels, welches aus der Logik zur Natur nicht anders zu kommen weiß als durch den verzweifelten Entschluß der logischen Idee „sich aus sich selbst zu entlassen?" — Aber trotz dieser verunglückten Experimente bezeichnet die obige Forderung doch sehr wohl den Geist und die Aufgabe dieser spekulativen Richtung, und die Spekulation des christlichen Theismus läßt sich unvermerkt in den Zauberkreis des Pantheismus hineinziehen, wenn sie so arglos ist diese Forderung als ein Axiom aller Spekulation — in dem Wahne, daß sie ja eben nur die Methode, nicht den Inhalt angehe — anzuerkennen. Wäre das spekulative Denken wirklich durch seinen Begriff an dieses Gesetz gebunden, so würden wir auf dem Standpunkte des christlichen Theismus nur urtheilen können, daß die Abkunft des endlichen Seins aus dem Absoluten eben nicht Sache der Spekulation sei, sondern daß wir genau nur so viel davon wissen könnten, als uns Gott durch positive Offenbarung mitgetheilt hätte. Eitle Anmaßung wäre es, die Schranke unsers spekulativen Denkens zur Schranke Gottes machen und ihm nicht gestatten zu wollen, daß er den Uebergang von sich zum andern Sein durch die freie That bilde, weil er uns sonst die Cirkel unsrer Schul-Metaphysik verwirren und uns die Kette des logischen Processes, ohne die es doch aus wäre mit unsrer Spekulation, zerreißen würde. Unter dieser Voraussetzung wäre dann freilich der Aussöhnung zwischen Religion und Spekulation

nes Urhebers ſich entſchieden ausprägt. Dieß ſtimmt denn allerdings übel zuſammen mit dem wunderſamen Phantom von einer Selbſtbewegung des Begriffes, die in ihrem nothwendigen Proceß allen Inhalt der Wahrheit aus ſich ſelbſt erzeugt, und der das Subjekt nur zuzuſehen hat. Indeſſen haben wir uns ſchon überzeugt, daß auch Rothe an die Realität dieſes Phantoms nicht wirklich glaubt. — Die dialektiſche Ausbildung eines Syſtems ſoll uns zunächſt nur ein Begriffsnetz liefern, das umfaſſend und elaſtiſch genug iſt, um den Inhalt des Bewußtſeins aufzunehmen und ſich ihm anzuſchmiegen; und grade in einem Syſtem der Ethik, das ſo verſchiedene Stimmen friedlich zu Einem Chor zu vereinigen weiß, läßt es ſich am wenigſten denken, daß es ſich anders verhalte. — Der Geiſt, der ſeine innere Einheit nicht eingebüßt hat, wird ſeinen logiſchen Operationen grade ſo weit trauen, als er dem Leben traut, deſſen er ſich theilhaftig weiß. Es ſoll nicht geläugnet werden, daß die Bildung eines ſtrengen und allumfaſſenden Zuſammenhanges der Gedanken auch die Kraft hat den Geiſt zur Erzeugung neuer Erkenntniſſe zu reizen, indem ſie ihm die Lücken der Erkenntniß zum Bewußtſein bringt, die der Ausfüllung bedürfen; aber ihr vornehmſter Werth wird immer in der Kritik beſtehen, welche ſie gegen die eigne Gedankenwelt übt durch Entdeckung und Ausſcheidung widerſtreitender Elemente. Nur bei dieſer die abſtrakte Selbſtſtändigkeit jener Funktion aufgebenden Anſicht wird es ſich erklären laſſen, daß philoſophiſche Syſteme von ſehr verſchiedenen, ja einander entgegengeſetzten Ausgangspunkten, je weiter ſie in das Gebiet des Konkreten vordringen, deſto mehr der Regel nach einander ſich nähern; das geiſtige Leben der Urheber hält die Gemeinſchaft feſt, die die abſtrakten Principien der Syſteme verleugnen.

Aber während Rothe auf der einen Seite den apriori*ſchen Charakter* der Spekulation ſo hoch ſpannt, ſtellt er andrer-

wie sie sich überzeugt, daß jene in ihrer ganzen Anlage zu eng ist, um die Wirklichkeit zu fassen.*)

Neuerlich hat Rothe in seiner Ethik zu §. 2. der Einleitung das Wesen spekulativer Erkenntniß und den Unterschied zwischen philosophischer und theologischer Spekulation auf eindringende Weise erörtert, und von einem Standpunkte persönlichen Glaubens, der so entschieden der des christlichen Theismus ist, daß wir überzeugt sein können: dieser spekulative Theolog würde eher aller spekulativen Methode den Rücken kehren, ja nichts wissen wollen über den Katechismus hinaus, als einer Methode trauen, die ihm in ihren Resultaten den persönlichen Gott, das Du unsers Gebetes, entrisse. — Das gemeinsame Wesen aller spekulativen Erkenntniß bestimmt er dahin, daß sie von einem Urdatum ausgehe, welches sie als unmittelbar gewiß geltend zu machen berechtigt sei, und aus ihm mit innerer logischer Nothwendigkeit ein System von Gedanken, immer einen aus dem andern entfaltend, entwickele. „Dieses System von aprioriſch erzeugten Gedanken muß, wenn die Spekulation gelungen sein soll, das schlechthin entsprechende gedankenmäßige Bild des Universums (im allerweitesten Sinne des Wortes, Gott selbst mit einbegriffen) sein; aber die spekulirende Arbeit selbst nimmt gar keine Rücksicht darauf, daß und ob es ein solches daseiendes Universum giebt, und wie die Begriffe, welche sie konstruirt, sich zu dieser Wirklichkeit verhalten, sondern folgt, ohne seitwärts zu blicken, — lediglich der logischen Nöthigung, mit welcher der jedesmal gewonnene Begriff vermöge seines Verhältnisses zu allen übrigen aus seiner innern Fruchtbarkeit

*) Vgl. über die Stellung der christlichen Theologie zu dem Princip der Immanenz in der engsten Auffassung seines Begriffs, wie sie namentlich der Straußschen Dogmatik zum Grunde liegt, meine kleine Schrift: Das Verhältniß der dogmatischen Theologie zu den antireligiösen Richtungen der gegenwärtigen Zeit. 1843.

wiß iſt, zum Urdatum ſeiner Spekulation zu machen. Die ſubjektive Gewißheit, die für ſich keiner weitern Begründung bedarf, iſt für das objektiv Urſprüngliche, nothwendig Axiomatiſche genommen. Nicht was dem Subjekt das Gewiſſeſte iſt, kann die Spekulation, ſei es des Philoſophen oder des Theologen, zu ihrem Axiom machen, ſondern was ſich durch eine ſtrenge Nothwendigkeit des Denkens als ſolches erweiſt. —

Ob es überhaupt einen feſten Unterſchied zwiſchen theologiſcher und philoſophiſcher Spekulation geben könne, wird weiter unten erhellen; auf die Verſchiedenheit des Ausgangspunktes, wie ſie Rothe faßt, läßt er ſich nicht gründen. Es iſt nicht bloß unzuläſſig die philoſophiſche Spekulation an das Selbſtbewußtſein, die theologiſche Spekulation an das Gottesbewußtſein als an ihre eigenthümlichen Urdata zu binden, ſondern weder das eine noch das andre vermag überhaupt Ausgangspunkt der Spekulation zu ſein. Das Selbſtbewußtſein nicht — denn wir haben gar nicht ein Bewußtſein von unſerm Selbſt als einem ſchlechthin Urſprünglichen, zu ſeiner Möglichkeit nichts Anders Vorausſetzenden, ſondern wir finden uns in unſerm Selbſtbewußtſein bedingt; ja unſer Selbſtbewußtſein verwirklicht ſich überall nur ſo, daß wir uns zugleich und in demſelben Akt des Andern bewußt werden, von dem wir uns unterſcheiden; wie ſollte nicht alſo das Bewußtſein, daß es ein Sein außer uns giebt, daſſelbe Recht haben Ausgangspunkt der Spekulation zu ſein? Am wenigſten wird ſich von Carteſius, der, wie es in der Geſchichte der Philoſophie herkömmlich iſt, auch von Rothe als Urheber dieſes Ausgangspunktes bezeichnet wird, behaupten laſſen, daß er denſelben wirklich zu einem haltbaren Anfang des Denkens gemacht habe. Sein cogito, ergo sum iſt freilich ſo unangreifbar gewiß wie jede andre Tautologie, ſoll ihm aber nach ſeinen unzweideutigen Erklärungen nicht einen Anfang alles nothwendigen Denkens, alſo der

gesammten Metaphysik, sondern den entscheidenden Uebergang aus der Region der bloßen Begriffe in die der realen Existenz, gegenüber dem Zweifel an aller Realität, gewähren. Aber auch diesen Uebergang macht sich Cartesius nicht wirklich zu Nutze; denn was hilft es ausdrücklich herauszustellen, daß es ein Subjekt zur denkenden Thätigkeit giebt, und daß ich mir meiner als dieses Subjektes gewiß bin, wenn aller weitere Fortschritt sich an diesen Punkt so anknüpft, daß nun in diesem Denken, d. h. Vorstellen nach dem Sprachgebrauch des Cartesius, verschiedene Ideen gefunden werden, deren Realität insgesammt abhängig ist von einer ihre Realität durch sich selbst erweisenden obersten Idee? Zu diesem Resultat war eben so gut unmittelbar von der Thatsache des Denkens aus ohne den Umweg über die Existenz des denkenden Subjektes zu gelangen. — Aber auch das Gottesbewußtsein kann dieser Ausgangspunkt nicht sein. Der Grund liegt in früher Bemerktem; der Gedanke Gottes ist ein viel zu voller Begriff des Geistes, als daß ihn das spekulative Denken zu seinem Axiom machen könnte; es würde damit, so zu sagen, die Hauptsache anticipiren. Auch ist es der Spekulation ja wesentlich einen aprioriſchen Anfang zu haben; die Frage aber, ob es einen aprioriſchen Beweis für das Dasein Gottes giebt, damit abzuſchneiden, daß das Bewußtsein Gottes ohne Weiteres zu diesem Anfang der Spekulation gemacht wird, das wäre ein spekulativ gewiß nicht zu rechtfertigendes Verfahren.

Als Ausgangspunkt kann sich die Spekulation nur den Begriff des Absoluten in seiner abstrakten, negativen Fassung setzen, das Absolute als die Indifferenz, in welcher alle Gegensätze und Unterschiede noch nicht sind, welche aber zugleich die Möglichkeit aller Unterschiede und Gegensätze ist. Dieser Begriff bedarf freilich zu seiner Erklärung andere Begriffe wie jeder, aber in seiner *Vollziehung selbst durch* das Denken ist er

von allen andern Begriffen und Gedanken unabhängig und geht ihnen wesentlich voran. Nichts desto weniger erfordert auch dieser Ausgangspunkt eine dialektische Rechtfertigung; denn eben dieses, daß er nach dem logischen Verhältniß der erste ist und die Voraussetzung aller weitern metaphysischen Begriffe, muß nachgewiesen werden. Daß dieser Begriff sehr arm an Bestimmungen ist, daß sein Inhalt als solcher auch gar nicht als ein wirklich Existirendes gedacht werden kann, das ist das Schicksal seiner Stelle in der Ordnung metaphysischer Begriffe. Dennoch wird Niemand, der die Geschichte der Philosophie, des Gnosticismus, der Mystik, namentlich der entschieden pantheistischen innerhalb und außerhalb des christlichen Gebietes kennt, seine furchtbar reale Bedeutung für das innere Leben der Menschheit leugnen.

Die Art des Fortschrittes von diesem Ausgangspunkte ist zunächst unstreitig die logisch aprioristische. Denn giebt es überhaupt ein spekulatives Denken, so muß die Vernunft im Besitz nothwendiger und allgemeiner Begriffe sein; besitzt sie aber solche Begriffe, so kann sie auch, wo es darauf ankommt ein Erkenntnißganzes zu bilden, nur von ihnen anfangen; ja eben dieses ist das Wesen der Spekulation, daß alles Erkennen sich mit klarem Bewußtsein an diese Anfänge anknüpft und sich im stetigen Zusammenhange mit ihnen erhält. — Stahl bemerkt in der Abhandlung über das Verhältniß der Theologie zur Philosophie, die er seinen „Fundamenten einer christlichen Philosophie" als Anhang beigegeben hat (S. 178.), der Gang aller wissenschaftlichen Forschung sei nicht, wie man anzunehmen pflege, der, daß man von gewissen Daten ausgehe und mit logischer Konsequenz weiter schließe auf das noch Ungewisse, sondern vielmehr der, daß man den bekannten Erscheinungen ein noch Ungewisses, eine Hypothese unterlege und prüfe, ob sie dieselben erkläre. Wir stimmen

diesem Urtheil bei, wenn es auf die ursprüngliche Konception eines umfassenden Gedankenzusammenhanges eingeschränkt wird; aber die Methode seiner Darstellung wird, wenn er anders spekulativer Natur ist, dadurch gar nicht verändert; will er als System erscheinen, so muß er doch seinen Anfang nehmen von den einfachsten Bestimmungen, die nach der Nothwendigkeit des Denkens das Prius aller übrigen sind. Aber nach früherm Bekenntniß sind wir freilich weit entfernt von dem Glauben, daß nun diese Bestimmungen, so wie sie gesetzt sind, wie Automate sich nach ihrer innern logischen Nothwendigkeit zu einem unbekannten Ziele hin zu bewegen beginnen, so daß der Spekulirende mit Esthers Spruch: komme ich um, so komme ich um! sich ihnen blindlings überlassen müßte. Vielmehr bewegen sie sich nur dadurch, daß das denkende Subjekt sie in Bewegung setzt, d. h. daß in seinem Bewußtsein schon anderwärts her eine bestimmte Aufgabe enthalten ist, die sie lösen sollen. Diese Aufgabe ist die Wirklichkeit in ihrem ganzen Umfange, die sie uns sollen verstehen lehren, also auch die höchste Wirklichkeit, die Religion.

Zu diesem Ziele aber schreiten sie nicht in der Art fort, daß jeder Begriff aus sich selbst andere gebiert und diese wieder andere in unerschöpflicher Fruchtbarkeit. Eine solche positive Zeugungskraft besitzen die Begriffe in diesem Schattenreich der logisch-metaphysischen Denknothwendigkeit gar nicht, und kein Negativitätsprincip vermag ihnen durch einen dialektischen Zauber diese Kraft mitzutheilen; das bloße logische Gesetz namentlich giebt uns für den Fortschritt von einer Bestimmung zur andern, streng genommen, nur entweder Analysen schon gewonnener Begriffe oder Negationen, Bezeichnungen dessen, was nach dem Inhalt der vorangehenden Bestimmungen in den folgenden nicht gesetzt werden darf. Mithin schließen sich diese an jene, wenn sie im Verhältniß *zu ihnen nicht* ein bloßes Her-

vortreten des in ihnen ſchon Enthaltenen, ſondern ein wirklich Andres ſind, nur ſo an, daß ihre Möglichkeit — Denkbarkeit — durch ſie bedingt iſt. Der Anſpruch, den hiernach in dieſer Verknüpfung der Momente ein jedes an die ihm folgenden hat, beſchränkt ſich darauf, daß ſie nicht in unauflöslichem Widerſpruch mit ihm ſtehen dürfen; der Satz des zureichenden Grundes hat in dieſem Gebiet nur die oben bemerkte analytiſche Bedeutung. Auf dieſer Negativität der bloßen Denknothwendigkeit beruht die zerreibende Macht, die dieſe gegen alles Poſitive, Wirkliche ausübt, ſowie ſie als das allumfaſſende und allbeherrſchende Princip der Erkenntniß geltend gemacht wird; und es iſt dann in der That nur die ſchüchterne Inkonſequenz des denkenden Subjektes, wenn es mit dieſer Dialektik nicht endlich auf den puren Nihilismus hinausläuft. Auf konſequente Weiſe wird es dieſes zerſtörende Reſultat nur dadurch vermeiden, daß es im Bewußtſein jener Negativität der bloßen Denknothwendigkeit von ihr nichts fordert, was ſie einmal von Haus aus nicht leiſten kann, alſo nicht die Erzeugung neuer poſitiver Erkenntnißmomente, daß es eben damit der Bedeutung des logiſchen Beweiſes in dieſem Gebiet die richtigen Schranken ſetzt.

Oder ſoll es dann ganz an einer Bürgſchaft fehlen, daß das fortſchreitende Beſtimmen unſers Geiſtes uns irgend welche Erkenntniß der Wahrheit gewährt, daß dieſes Spekuliren mehr iſt als ein willkürliches Phantaſiren, oder ein bloßes Verſichern und Behaupten nach den Antrieben des ſubjektiven Bedürfniſſes ohne objektiven Grund? Dieſe Bürgſchaft liegt in einem Zwiefachen — zuerſt darin, daß die Verknüpfung aller dieſer Begriffe und Urtheile ſich ſelbſt trägt als ein ſyſtematiſches in ſich zuſammenſtimmendes Ganzes, daß ſie durch ihre organiſche Natur jedes einzelne Moment ihres Zuſammenhanges ſtützt und beſtätigt, daſſelbe je mehr und mehr beſtimmend, von ihm Beſtimmungen empfangend und ſo mit ihm zu immer enger ſich

ſchließender Einheit zuſammenwachſend — ſodann darin, daß ſich dieſes Ganze bewähren muß als Schlüſſel zu einem tiefern Verſtändniß der Wirklichkeit, daß es alſo in dem, was wir von der Wirklichkeit auf anderm Wege ſchon wiſſen und haben, ſeine Beſtätigung finden muß. Der Einwurf liegt nahe, daß hiermit das ſpekulative Denken zu jenem oben bezeichneten Ausgangspunkt doch noch eine zweite Vorausſetzung bekomme, die ganze Wirklichkeit im Bewußtſein des Denkenden. Wenn es richtig verſtanden wird, iſt dieß auch gar nicht abzulehnen, nur daß ſie für die ſpekulative Methode nie terminus a quo, ſondern nur terminus ad quem ſein kann.

Es iſt hier Ein Princip, deſſen Hervorbrechen dem Reich der logiſchen Nothwendigkeit auf entſcheidende Weiſe Grenzen ſetzt, die Freiheit, alſo, da die Freiheit, inſofern ſie Princip einer Wirkſamkeit ſein ſoll, nur als Wille eines perſönlichen Weſens gedacht werden kann, die Perſönlichkeit. Die Spekulation, welche Principien der Wirklichkeit ſucht, wird von ihrem oben bezeichneten Ausgangspunkt, dem negativen Begriff des Abſoluten, auf dialektiſchem Wege hingetrieben zu der Idee der abſoluten Perſönlichkeit. So wie aber dieſes Princip für die Erkenntniß errungen iſt, läßt ſich, was von ihm ausgeht, durch die reinen Begriffe eines metaphyſiſchen Aprioriſmus, einer abſoluten Logik ſchlechterdings nicht mehr beſtimmen; denn es hieße nur ein leeres Spiel mit dem Begriff göttlicher und menſchlicher Freiheit treiben, wenn ſie nichts anders ſein ſollte als die Macht der Verwirklichung deſſen, was in den nothwendigen Beſtimmungen des Weſens enthalten iſt. Anderer Begriffe bedarf es hier, ſolcher Begriffe, die von vorn herein nur als Prädikate der Perſönlichkeit einen Sinn haben, wenn das Denken im Stande ſein ſoll, der qualitativ veränderten Art, wie in dieſem Gebiet die Bethätigungen des Princips von dieſem ſelbſt abhangen, nachzufolgen und ſie möglichſt rein auszudrücken. Nicht

als vernichtete die Freiheit, wo sie von der Idee des Wesens, in dem sie ist, sich nicht losreißt, oder wo, wie in Gott, eine solche Losreißung gar nicht gedacht werden kann, den nothwendigen Zusammenhang; aber sie nimmt ihn verklärt zu einer höhern Ordnung in ihr Gebiet auf. — Meines Wissens hat Leibnitz diesen Unterschied zuerst deutlich und bestimmt ausgesprochen in der Vorrede zu seiner Theodicee*) und an andern Orten. Er findet mitten inne zwischen der metaphysischen, logischen, geometrischen Nothwendigkeit, auf welche Hobbes und Spinoza alle Dinge zurückführen, und der Willkür, aus welcher Bayle und einige neuere Philosophen (Cartesianer) die Gesetze der Bewegung entspringen lassen, die Angemessenheit oder Schicklichkeit (convenance), die auf dem Princip des Besten beruhe. Diese Angemessenheit ist ihm die Regel, nach welcher die Freiheit wirkt, während letztere durch jene „unvernünftige" Nothwendigkeit, in welcher weder Wahl noch Güte noch Verstand ist, ausgeschlossen wird, nicht minder durch die Willkür**). Die Unterscheidung ist eben so richtig der Hauptsache nach wie fruchtbar, wenn wir uns auch die Art, wie ihr Erfinder sie anwendet, nicht durchaus aneignen können. Worauf es hier zunächst ankommt, das ist das Princip des Zweckes, wie es schon im Naturgebiet hervortritt und hier gleichsam ein Netz höherer teleologischer Verknüpfungen über dem Gewebe der bloß ätiologischen bildet, wie es das Gebiet des Geistes und der Geschichte ganz beherrscht. Aber die den Zweck setzende Liebe und die den Zweck realisirende Weisheit sind nur als Eigenschaften eines freien Wesens denkbar; und umgekehrt, soll die göttliche In-

*) Opp. philosophica ed. Erdmann, t. I, p. 473. 477. In der Theodicee selbst ist die Hauptstelle hierüber §. 345 ff.

**) Von ähnlicher Bedeutung ist die Unterscheidung zwischen necessitas und convenientia, von welcher die Scholastiker namentlich *Thomas von Aquino* so häufig Gebrauch machen.

ſchließender Einheit zuſammenwachſend — ſodann darin, daß ſich dieſes Ganze bewähren muß als Schlüſſel zu einem tiefern Verſtändniß der Wirklichkeit, daß es alſo in dem, was wir von der Wirklichkeit auf anderm Wege ſchon wiſſen und haben, ſeine Beſtätigung finden muß. Der Einwurf liegt nahe, daß hiermit das ſpekulative Denken zu jenem oben bezeichneten Ausgangspunkt doch noch eine zweite Vorausſetzung bekomme, die ganze Wirklichkeit im Bewußtſein des Denkenden. Wenn es richtig verſtanden wird, iſt dieß auch gar nicht abzulehnen, nur daß ſie für die ſpekulative Methode nie terminus a quo, ſondern nur terminus ad quem ſein kann.

Es iſt hier Ein Princip, deſſen Hervorbrechen dem Reich der logiſchen Nothwendigkeit auf entſcheidende Weiſe Grenzen ſetzt, die Freiheit, alſo, da die Freiheit, inſofern ſie Princip einer Wirkſamkeit ſein ſoll, nur als Wille eines perſönlichen Weſens gedacht werden kann, die Perſönlichkeit. Die Spekulation, welche Principien der Wirklichkeit ſucht, wird von ihrem oben bezeichneten Ausgangspunkt, dem negativen Begriff des Abſoluten, auf dialektiſchem Wege hingetrieben zu der Idee der abſoluten Perſönlichkeit. So wie aber dieſes Princip für die Erkenntniß errungen iſt, läßt ſich, was von ihm ausgeht, durch die reinen Begriffe eines metaphyſiſchen Apriorismus, einer abſoluten Logik ſchlechterdings nicht mehr beſtimmen; denn es hieße nur ein leeres Spiel mit dem Begriff göttlicher und menſchlicher Freiheit treiben, wenn ſie nichts anders ſein ſollte als die Macht der Verwirklichung deſſen, was in den nothwendigen Beſtimmungen des Weſens enthalten iſt. Anderer Begriffe bedarf es hier, ſolcher Begriffe, die von vorn herein nur als Prädikate der Perſönlichkeit einen Sinn haben, wenn das Denken im Stande ſein ſoll, der qualitativ veränderten Art, wie in dieſem Gebiet die Bethätigungen des Princips von dieſem ſelbſt abhangen, nachzufolgen und ſie möglichſt rein auszudrücken. Nicht

genommen ist in die religiöse Ueberzeugung, immer auf's neue Staunen und Ueberraschung wirkt, so oft er im Bewußtsein hervortritt; kein Auge hat es gesehen, kein Ohr gehört, in keines Menschen Herz ist es gekommen, was Gott bereitet hat denen, die ihn lieben. Noch weniger wird es uns einfallen der erfinderischen, vielgestaltigen Weisheit Gottes mit unsern Begriffen, etwa als Folgerungen aus einem Allgemeinbegriff der Weisheit, vorangehen zu wollen. Sondern nur so entsteht uns hier wirkliche Erkenntniß, daß wir dieser Weisheit in ihren Werken nachgehen; wobei sich von selbst versteht, daß dieß nur geschehen kann unter möglichst inniger Anknüpfung an alle schon errungene Erkenntniß, also auch an das, was uns a priori als wahr feststeht; denn sonst wäre nicht einzusehen, wie die neue Erkenntniß wirklich unser Eigenthum werden sollte. Die Resultate metaphysischer Denknothwendigkeit sind gleichsam das Gesetz, das dem Evangelium dieser konkreten Erkenntniß vorangeht; das Evangelium läßt sich niemals bloß aus dem Gesetz erklären, und doch ist es in allen Momenten seines Inhalts auf wesentliche Weise durch dasselbe bedingt.

Hiernach können wir die spekulative Erkenntniß zunächst im religiösen und ethischen Gebiet nicht als bloßen Aprorismus betrachten; ihr Fortschreiten ist vielmehr eine stete Wechselbestimmung von aprioriſcher und empiriſcher Erkenntniß.

Am entschiedensten nun macht sich der empirische Faktor da geltend, wo das Böſe eintritt, also auch in Beziehung auf die göttlichen Thaten und Ordnungen, die die Existenz des Bösen zu ihrer Voraussetzung haben. Dieß ist der unvermeidliche Stein des Anstoßes, an dem der bloße Apriorismus des Denkens zerschellen muß; denn daß das Böse a priori erkennen wollen nichts anders heißt, als den Begriff des Bösen aufheben, werden die Untersuchungen dieser Schrift hoffentlich in's Klare *setzen. Es ist deßhalb* auch ganz in der Ordnung, daß die An-

hänger jenes Princips an der genauern Erforschung dieses Gegenstandes lebhaftes Aergerniß nehmen; sie wirft ihnen ein Hinderniß in den Weg, dessen Vorhandensein sie doch genöthigt sind zu leugnen. —

Soll nun etwa einer philosophischen Spekulation dadurch ein eigenthümlicher Charakter im Unterschied von theologischer Spekulation gewahrt werden, daß Erstere nichts darf wissen wollen von diesem Empirismus in Beziehung auf Persönlichkeit, Sünde, Erlösung? Allein dann käme die Philosophie in folgendes Dilemma: entweder müßte sie auf diejenige Erkenntniß, welche aller andern Erkenntniß erst den warmen Lebensodem einhaucht, überhaupt verzichten und sich in eine unzugängliche, von der Wirklichkeit schlechthin getrennte Burg abstrakter Begriffe einschließen, oder sie müßte ihr eigenthümliches Wesen darein setzen Bestimmungen durchzuführen, die dem eigenthümlichen Wesen des Gegenstandes widerstreiten, d. h. zu irren. Es wird immerdar ein vergebliches Bemühen bleiben Philosophie und christliche Religionswissenschaft, also Theologie dadurch von einander zu sondern und mit einander zu versöhnen, daß man, ohne Rücksicht auf Geist und Princip der Erstern, jeder von beiden ihre besondere Form und Methode anweist; eben so wenig läßt sich der Philosophie das Objekt der Theologie entziehen, weil es schlechthin ihrem eignen Urtheil überlassen bleiben muß, was sie zum Gegenstande ihrer auf allgemeine Principien zurückgehenden Erkenntniß zu machen vermag und was nicht. Diese Ehre darf der Philosophie nie streitig gemacht werden, daß sie nach ihrem urbildlichen Begriff die nichts ausschließende Universalwissenschaft ist, die Wissenschaft der Wissenschaften, und es war ein ganz richtiger Gedanke Fichte's, wenn gleich seine Ausführung an der Einseitigkeit und Unfruchtbarkeit des Princips scheitern mußte, das System der *Philosophie als* Wissenschaftslehre *schlechthin darzustellen.* — *Wie der* Gegensatz jener Gel-

ſtesrichtungen ſo iſt auch die Vereinigung reellerer Natur. Eine Philoſophie, die ſchon durch ihre Erkenntnißtheorie und die davon abhängigen Geſetze ihrer eignen Methode der Perſönlichkeit und Freiheit und der Art, was ſie als Principien der Wirklichkeit wirken, niemals gerecht zu werden vermag, iſt eben die geborne Feindin der chriſtlichen Religion und Theologie, und an ein ruhiges Nebeneinanderhergehen oder gar an eine wechſelſeitige Ergänzung Beider iſt nicht zu denken. Und umgekehrt: eine Philoſophie, die dem Princip der Perſönlichkeit in Gott und in der Menſchheit wahrhaft Genüge thut, iſt die natürliche Verbündete der chriſtlichen Religion, mag ſie ſich immerhin mit einzelnen Lehren derſelben in Zwieſpalt verwickeln. Es iſt nicht bloß die weltgeſchichtliche Macht des Chriſtenthums überhaupt, durch die eine ſolche Philoſophie in ihrer Möglichkeit bedingt iſt; auch die in ihrer Grundrichtung dem Chriſtenthum feindlichen Syſteme treibt der Stachel vorwärts, wider den ſie löken; jene aber findet im Chriſtenthum ihre poſitive Beſtätigung, die Beſiegelung und Vollendung ihrer Erkenntnißanfänge. — Erſt wenn dieſes Verhältniß ſich herſtellt, vermag die Entwickelung der Philoſophie die ruhige und beſonnene Haltung wieder zu gewinnen, die ſie vornehmlich in neuerer Zeit durch den raſchen Wechſel herrſchender Syſteme und Denkweiſen von grade entgegengeſetzten Principien eingebüßt hat. Denn dieſen Wechſel, der nicht bloß den Ausbau in den einzelnen Theilen, ſondern die Grundpfeiler der Syſteme ſelbſt dahinrafft, für das Rechte und Geſunde zu halten, dazu wird ſich nur der Skepticismus entſchließen oder jene in der Sache auf daſſelbe hinauslaufende Anſicht, welche, gegen den Inhalt gleichgültig oder allem Inhalt als beharrendem feindlich, das Weſen der Idee eben nur in den Proceß, in die dialektiſche Bewegung und ihre immanente Negativität ſetzt. Jeder Andre wird in einem ſolchen *Wechſel eine lächerliche* Satire des Erfolges auf den ausgeſpro-

chenen Zweck dieſer Wiſſenſchaft, alle Erkenntniß auf ihre letzten Principien und damit auf feſten Grund und Boden zurückzuführen, erblicken. Wer namentlich eine lebendige Gemeinſchaft zwiſchen der Philoſophie und den übrigen Wiſſenſchaften, von denen keine Luſt haben wird ihren ſichern Fortſchritt mit dieſem Hin- und Herwerfen zwiſchen entgegengeſetzten Principien zu vertauſchen, als das Naturgemäße betrachtet, eine Gemeinſchaft, welche die realen Wiſſenſchaften nicht verwirrt, ſondern fördert und aufklärt, der wird dieſen Entwicklungsgang der Philoſophie nicht für Geſundheit, ſondern nur für das Zeichen einer unnatürlichen Spannung halten. Die philoſophiſchen Syſteme ſind an ihrem Widerſpruch mit dem Chriſtenthum gefallen; ſie haben darum nicht vermocht feſte Wurzeln zu faſſen in dem geiſtigen Leben der neuern Zeit, weil ſie an die tiefſte und mächtigſte Wurzel deſſelben ſich nicht wahrhaft anſchließen konnten. Iſt es der Philoſophie einmal gelungen für dieſen Anſchluß die unerſchütterlichen Stützpunkte zu finden, ſo wird ſie auch dann an dem Ausbau ihres Syſtems und an dem immer tiefern Eindringen in die beſondern Gebiete des Wiſſens Aufgaben haben, die ſie nicht raſten laſſen; aber ſie wird nicht mehr genöthigt ſein ihr Gewebe wie Penelope immer wieder von vorn anzufangen. — Ihrerſeits leiſtet eine ſolche Philoſophie dem chriſtlichen Glauben natürlich nicht dieſes, daß ſie ihn *begründete*; denn er hat in ſich ſelbſt den ſchlechthin genügenden Grund ſeiner Gewißheit und müßte ſich ſelbſt erſt gänzlich aufgegeben haben, wenn er dieſen Grund von der Philoſophie zu Lehn nehmen wollte. Eine Philoſophie, die den chriſtlichen Glauben begründen will, als wäre er ohne ſie grundlos, geht darauf aus ihn zu zerſtören und ſich an ſeine Stelle zu ſetzen. Was die Philoſophie dem Glauben zu leiſten vermag, beruht weſentlich darauf, daß ſie den geſammten Inhalt des menſchlichen Geiſtes, mag er aus ſeiner *Richtung auf* Gott oder aus ſeiner Richtung auf die

Welt entſpringen, in ſeiner Zurückführung auf letzte Principien zu Einem Ganzen zuſammenzufaſſen ſtrebt. Darin liegt ihr Beruf, dem chriſtlichen Glauben das entwickelte Verſtändniß ſeines Einklangs mit allen andern Lebenselementen, ſoweit ſie im Weſen der menſchlichen Natur wahrhaft begründet ſind, zu gewähren. Denn „die Einheit des Glaubens mit allen Bildungsmomenten der Zeit, inſofern dieſe ſelbſt in ſich Wahrheit und daher auch lebendige Zukunft enthalten, iſt Philoſophie. — Beruhigt können die Gemüther nur ſein, wenn die Religion der Maßſtab aller Wahrheit iſt; und die Religion hat ihre beruhigende Löſung erhalten, wenn ſie, in ihrer innern Wahrheit unverändert — denn ſie iſt ja das Unveränderliche, von allem Wechſel der Zeit Unabhängige ſelbſt — alle Weisheit wie alles Leben in ſich aufnimmt.“ *) — Im Sinne dieſer ungezwungenen, aus der Natur der Sache ſelbſt entſpringenden Zuſammenſchließung einer ſolchen Philoſophie mit dem Chriſtenthum kann man ſie chriſtliche Philoſophie, Philoſophie des chriſtlichen Theismus nennen, wenn ſie gleich niemals aufhört freie Philoſophie zu ſein, alſo ſich niemals an ein theologiſches Datum als Ausgangspunkt binden läßt.

Wenn erſt eine ſolche Philoſophie des chriſtlichen Theismus, welche eben ſo die Idee der Perſönlichkeit rein auszudrücken wie den ſichern Ertrag der wiſſenſchaftlichen Bildung des Zeitalters zu wahren weiß, und die wir unbeſchadet ehrenwerther Löſungsverſuche doch noch als Poſtulat betrachten müſſen, gefunden ſein wird, dann wird allerdings die Dogmatik vieler Elemente, die ſie jetzt in ihr Gebiet zu ziehen genöthigt iſt, ſich entſchlagen können, aber ohne ihre Stelle als eine beſondere Wiſſenſchaft im Unterſchiede von der Philoſophie darum einzubü-

*) So Steffens in ſeiner chriſtlichen Religionsphiloſophie Th. I, S. 13.

ſen. Sie würde dann nur die Aufgabe haben die Thatſache der erlöſenden Offenbarung Gottes und der aus ihrem Weſen folgenden Wirkung in der Menſchheit lehrend darzuſtellen, ohne daß ſie ſich auf Entwickelung der allgemeinern religiöſen Erkenntnißmomente, welche die Vorausſetzung dazu bilden, einzulaſſen brauchte.—

Die chriſtliche Lehre kann der monographiſchen Bearbeitung ihrer einzelnen Theile niemals entbehren; denn erſt aus der eindringenden Erforſchung der beſondern Gebiete vermag eine befriedigende Darſtellung des Ganzen, die von leerem Formalismus frei überall auf vollen, konkreten Begriffen ruht, hervorzugehen. Aber auch die Monographie kann ihren Gegenſtand wiſſenſchaftlicher Weiſe nur im Hinblick auf das Ganze behandeln, dem er angehört, und wenn die Erkenntniß des Ganzen bedingt iſt durch die Erkenntniß des einzelnen Theiles, ſo läßt ſich vermöge des Wechſelverhältniſſes, welches hier ſtattfindet, mit demſelben Recht auch das Umgekehrte behaupten. Die Monographie iſt, wenn anders ihr Verhältniß zu dem Syſtem der chriſtlichen Lehre das richtige iſt, das Glied eines organiſchen Ganzen; wie ſie darum für ſich ſelbſt wieder gewiſſermaßen ein Ganzes iſt, ein relativ Selbſtſtändiges und in ſich Geſchloſſenes, ſo weiſt ſie zugleich durch alle Momente ihres Inhalts auf das größere Ganze hin, deſſen Theil ſie iſt. Inſofern nun namentlich eine ſolche Monographie die Darſtellung ihres Gegenſtandes auch auf die ſpekulative Seite deſſelben ausdehnt, ſetzt ſie die Einſicht in die mit dieſer Seite weiter zuſammenhangenden ſpekulativen Prämiſſen bis zu den einfachſten Anfängen der Erkenntniß voraus, mag das Bewußtſein von dieſen Zuſammenhängen nun ein vollſtändig entwickeltes oder mag es nur in ſeinen Grundzügen vorhanden ſein. — Nur wird der Weg, den die Monographie in der Behandlung der ſpekulativen Momente ihres *Gegenſtandes zu nehmen hat*, dem Wege, den eine

umfaſſende ſpekulativ theologiſche Darſtellung des Ganzen einſchlägt, grade entgegengeſetzt ſein. Geht dieſe den progreſſiven Weg, ſo iſt jene auf den regreſſiven angewieſen. Während dieſe von den abſtrakteſten metaphyſiſchen Beſtimmungen ihren Ausgang nimmt, um in methodiſchem Fortſchritt zu immer erfüllterer, konkreterer Erkenntniß zu gelangen, geht jene von einem beſtimmten Inhalt der Lehre aus — wenn auch in unſerm Falle von einem ſolchen, den ſie als gemeinſamen Inhalt des ſittlichen Bewußtſeins in allem entwickelten menſchlichen Leben vorfindet —, und ſucht durch Analyſe von ihm aus die allgemeinen Begriffe und Principien zu erkennen, die im ſpekulativen Gebiet die verborgene Vorausſetzung der chriſtlichen Wahrheit bilden. In der Ueberzeugung, daß die Wahrheit ſich nicht ſelbſt widerſprechen, daß in der Philoſophie nicht unwahr ſein könne, was in der Theologie wahr iſt, unternimmt ſie nachzuweiſen, wie die Antwort auf die Fragen der Philoſophie, die mit den Intereſſen der Religion zuſammenhangen, lauten müſſe, wenn ſie mit dem Weſen des Chriſtenthums und den daſſelbe nothwendig bedingenden Thatſachen des ſittlichen Bewußtſeins übereinſtimmen ſolle. Dabei verſteht es ſich von ſelbſt, daß die Unterſuchung die philoſophiſchen Beſtimmungen nicht willkürlich umgeſtalten darf, um ſie für einen praktiſchen Zweck, für ein ſubjektives Bedürfniß zurechtzumachen; ſondern nur ſoweit iſt ihr Verfahren ein wiſſenſchaftliches, als ſie aus der Natur jener Beſtimmungen erweiſt, daß dieſelben, ſofern ihnen wirklich der Charakter allgemeiner Wahrheit und Nothwendigkeit zukommt, von ſelbſt ihre Stelle in einem Gedankenzuſammenhange finden, der ſich als die entſprechende ſpekulative Vorausſetzung zu dem ausdrücklichen Inhalt des Chriſtenthums erkennen läßt. —

Aus dem bisher Ausgeführten ergiebt ſich von ſelbſt, daß die Aufgabe dieſer Schrift nicht eigentlich die iſt, das proteſtantiſch kirchliche Dogma von der Sünde und den zunächſt damit

zuſammenhangenden Gegenſtänden, wie es den Grundelementen nach in den ſymboliſchen Büchern unſrer Kirche niedergelegt und von den ältern Dogmatikern weiter entwickelt iſt, zu reproduciren. Man wird dieſen Unterſuchungen über die Lehre von der Sünde hoffentlich zugeſtehen, daß ſie in proteſtantiſchem Geiſte geführt ſind; auch ſind wir weit entfernt, unter dieſem proteſtantiſchen Geiſt etwa nach ſonſt beliebter Auslegung die Verneinung alles beſtimmten Glaubensinhalts, ſomit die Proteſtation auch gegen den chriſtlichen Proteſtantismus zu verſtehen, ſondern nur da vermögen wir ihn im Leben und in der Wiſſenſchaft zu erkennen, wo die religiöſen Lebensprincipien der proteſtantiſchen Kirche in Ueberzeugung und Geſinnung aufgenommen ſind. Aber zu dem proteſtantiſch theologiſchen Charakter einer dogmatiſchen Unterſuchung rechnen wir keineswegs die Uebereinſtimmung mit allen Lehrſätzen unſrer Bekenntnißſchriften, glauben auch, daß man der großen dogmatiſchen Werke eines Gerhard, Quenſtedt u. A. als unvergänglicher Denkmale deutſch proteſtantiſcher Wiſſenſchaft ſich freuen und rühmen kann, ohne darum die Hoffnung aufzugeben, daß es die proteſtantiſche Theologie wohl noch einmal zu einer reinern und lebendigern Darſtellung des chriſtlichen Lehrſyſtems bringen werde.

Erſtes Buch.

Die Wirklichkeit der Sünde.

Erſte Abtheilung.

Das Weſen der Sünde.

Erſtes Kapitel.

Die Sünde als Uebertretung des Geſetzes.

Es gehört nicht eben eine beſondere Tiefe der Betrachtung, ſondern nur ein geringer Grad ſittlichen Ernſtes dazu, um vor Einem Phänomen des menſchlichen Lebens ſinnend ſtehen zu bleiben, und immer wieder den forſchenden Blick zu ihm zurückzuwenden. Es iſt das Phänomen des Böſen, das Vorhandenſein eines Elementes von Störung und Entzweiung in einem Gebiet, in welchem ſich die Forderung der Harmonie und Einheit mit dem eigenthümlichſten Nachdruck geltend macht. Dieß Element tritt uns überall entgegen, wenn vor unſerm Geiſte die Geſchichte des menſchlichen Geſchlechts, der Gang ihrer Entwickelung im Großen und Ganzen vorüberzieht; es verräth uns in mannigfaltigen Erſcheinungen ſeine Gegenwart, wenn wir die engſten Verhältniſſe der menſchlichen Gemeinſchaft in's Auge faſſen; wir können uns ſein Daſein nicht verbergen, wenn wir in unſer eignes Innere einkehren. Es iſt ein nächtlicher Schatten, der alle Kreiſe des menſchlichen Lebens verfinſtert, den wir immer auf's neue die heiterſten, lichteſten Geſtalten deſſelben verſchlingen ſehen.

Diejenigen machen es sich wahrlich sehr leicht mit ihrer philosophischen Weltbetrachtung, welche das größte Räthsel der Welt, das Vorhandensein des Bösen, dadurch zu erledigen meinen, daß sie das ernste Nachdenken darüber verbieten. Sie klagen über die Peinlichkeit dieser Betrachtungen, die sich der Nachtseite des Lebens geflissentlich zukehren; sie finden es natürlich, daß die Finsterniß nur um so unermeßlicher erscheint, je unverwandter man den Blick auf sie richtet; sie rathen uns unser Interesse abzuwenden von der Frage um das Böse, weil die Beschäftigung damit nur dazu dienen könne, uns in düstre Schwermuth zu versenken*). Wie gern möchten wir ihrem Rathe folgen, wenn nur Novalis Recht hätte mit seiner kühnen Verheißung, die sich freilich eben sowohl im Sinne des Gnostikers Karpokrates als etwa in Fichte's Sinn auslegen läßt, daß ein Mensch, der plötzlich wahrhaft glaubte, er sei moralisch, es auch sein würde. Wäre die Erlösung damit geschehen, daß der Mensch „den alten, schweren Wahn von Sünde" mit einem kräftigen Entschluß abschüttelte wie einen wüsten Traum, wer wollte nicht auf so bequeme Art erlöst sein! Aber wie den Vogel Strauß seine bekannte List von dem Geschoß des Jägers nicht errettet, so macht das Verschließen der Augen vor dem Bösen es nicht verschwinden, sondern liefert uns nur um so sicherer in seine Gewalt.

*) Einen ganz ähnlichen Rath wie einige neuere Philosophen ertheilt hierin schon Boethius an einer von Ritter, Geschichte der christlichen Philosophie Thl. 2, S. 591. angeführten Stelle seiner consol. philos.:

Vos haec fabula (von Orpheus und Eurydice) respicit,
Quicunque in superûm diem
Mentem ducere quaeritis.
Nam qui Tartareum in specus
Victus lumina flexerit,
Quidquid praecipuum trahit,
Perdit, dum videt *inferos.*

Um den Feind zu überwinden, muß man vor Allem ihn kennen; und grade jene Klage über die Peinlichkeit solcher Betrachtungen zeugt am stärksten davon, wie gefährlich es ist sich ihnen zu entziehen. Auch Andres stört und hemmt uns; aber wir erkennen es als eine den Menschen ehrende Energie, sich darüber hinwegzusetzen, während wir uns genöthigt finden, dasselbe Verfahren in Rücksicht der sittlichen Störung als Frevel zu verabscheuen. Den sinnlichen Schmerz, das physische Uebel überhaupt haben wir mit allen lebendigen Naturwesen gemein; es gehört dem niedern Gebiet, der Naturseite unsers Wesens an, und in der Erhebung über die Störungen dieses Gebietes vermag sich die siegreiche Gewalt des Geistes doppelt herrlich zu offenbaren. Das sittliche Uebel, das Böse, hat der Mensch vor allen Naturwesen voraus; im Geiste selbst, im Willen hat es seinen Sitz; und ist so in den Geist selbst die Entzweiung mit sich selbst eingedrungen, was hat der Mensch Höheres in sich, womit er sich über diesen Zwiespalt erhebe? — Indessen auch im Gebiet des geistigen Lebens ist ja das Böse nicht die einzige Störung — und doch durchaus einzig in der Art, wie es auf unser Bewußtsein wirkt. Entdeckt Jemand in der eigenthümlichen Organisation seines Geistes auffallende Mängel, unüberwindliche Hindernisse einer vollständigern Bildung, einer rüstig fortschreitenden Erkenntniß, so empfindet er darüber Schmerz, aber er macht sich deßhalb keine Vorwürfe; ist er sich bewußt Böses zu wollen, so weiß er auch unmittelbar, daß es dafür keine Entschuldigung giebt.

So ist denn unser irdisches Dasein an mancherlei schwierige Bedingungen gebunden; eine eindringende und umfassende Betrachtung lehrt uns diese Bedingungen mit unserm höhern Wesen und unsrer großen Bestimmung vereinigen; nur das Böse läßt sie zurück als das unserm Wesen schlechthin Fremde und Widerstrebende, mit dessen Dasein uns kein höherer Stand-

punkt der Betrachtung und keine fortgeschrittene Erkenntniß versöhnt. Zu dem Problem, an dem der Jüngling sich zerarbeitete, kehrt der gereifte Mann zurück; aber der Ernst des Lebens, den er erfahren, die tiefere Menschenkenntniß, die er gewonnen, haben die Schwierigkeit des Problems nur vermehrt. Mögen manche philosophische Denkweisen sich rühmen, durch eine spekulative Theorie das Böse ganz in begriffene Nothwendigkeit aufgelöst und so auch den letzten dunkeln Rest des Daseins in Licht und Klarheit verwandelt zu haben; das Leben schreitet unbekümmert hinweg über diese falsche Selbsterhebung der Schule wie über jene Selbsterniedrigung, die das Denken über das Böse verbieten will. Sie selbst, die Anhänger dieser Ansicht, widerlegen sie durch die That, indem das Böse ihnen immerfort eine ganz andere Empfindung weckt als die von diesem unsern individuellen Dasein unablöslichen Schranken und Bedingungen, indem sie das Böse praktisch immerfort durchaus anders behandeln als die wesentlichen Unvollkommenheiten unsers Einzellebens. Ihre Theorie erklärt nicht die Wirklichkeit des sittlichen Lebens und Bewußtseins, sondern straft sie Lügen; die Wirklichkeit rächt sich dadurch, daß sie von ihrer Theorie keine Notiz nimmt. —

Allein das Wesen, von welchem das Böse so schroff sich scheidet als ein fremdes, ihm widerstreitendes Element, ist nicht die herrschende Beschaffenheit der erscheinenden Wirklichkeit, der allgemeine sittliche Zustand des menschlichen Geschlechts, wie er thatsächlich gegeben ist. Mit diesem ist vielmehr das Böse in seinen mannigfaltigen Richtungen auf das Innigste verflochten und verwachsen, so sehr daß wir, nur davon ausgehend, eher urtheilen würden, das Böse gehöre zur menschlichen Natur. Es ist eine höhere Wahrheit unsers Wesens, aus welcher jenes Urtheil entspringt, ein tieferes Besinnen des Menschen auf sich selbst, welches das Böse, wenn es dasselbe auch nicht zu vernichten vermag, doch immerfort *richtet als das Verkehrte* und Verwerfliche.

In diesem Bewußtsein enthüllt sich eine Wahrheit, welch mit dem Anspruch auf unbedingte Geltung unser Leben normirt sofern die Gestaltung desselben überhaupt Aufgabe für un sein kann, d. h. sofern sie durch unsre bewußte Selbst bestimmung bedingt ist. Sofern nun unser Geist durch be wußte Selbstbestimmung seinen eignen Zustand und seinen Ein fluß auf andres Sein zu bedingen vermag, insofern ist er Wille Zum Begriff des Willens reicht das bloße Moment der Selbst bestimmung noch nicht aus; diese müssen wir in gewissem Sinn auch nichtintelligenten Wesen, dem organischen Naturleben ver möge seiner Entwicklung aus seinem eignen Princip beilegen*) Die Selbstbestimmung wird erst dadurch Wille, daß sie eine be wußte ist, daß ihr Subjekt das, was es durch seine Selbstbe stimmung zur Wirklichkeit bringt, vorher zu denken vermag al seinen Zweck. — Hiernach nun drückt sich in jener Wahrhei nicht zunächst ein Sein, sondern ein Seinsollen aus, genaue zu reden, ein Sollen, welches bestimmt ist in wirkliches Sei überzugehen, welches aber, so lange es in das Sein übergeht also noch nicht übergegangen ist, nicht aufhört als Sollen, al Lebensnorm, als eine unsern Willen bestimmende Nothwendig keit in das Bewußtsein zu treten.

Aber es liegt im Wesen dieser praktischen Wahrheit, da sie nicht in der Form der Naturnothwendigkeit, das ih Entsprechende in der Wirklichkeit unmittelbar setzend, sich realisirt Die Sphäre des Geistes ist es, in welche diese Wahrheit fällt und nur durch den Geist kann sie verwirklicht werden. Darum schließt sie aus der Selbstbewegung des Willens die physisch Möglichkeit der Abweichung von ihrem Inhalt nicht aus. Di

*) In gewissem Sinne — denn würde es streng genommen mit dem Wort, so müßte freilich der Satz gelten: wo überhaupt noch kein Selbst ist, da kann auch von keiner Selbstbestimmung die Re de sein.

Nothwendigkeit, mit der sie auftritt, ist selbst eine geistige; sie hat Elasticität genug, um jener Möglichkeit und ihrer Verwirklichung Raum zu lassen; sie hat unverwüstliche Kraft genug, um sich auch ihrem thatsächlichen Widerspruch gegenüber immerfort in Geltung zu behaupten.

Diese praktische, den Willen des Menschen schlechthin normirende und doch nicht zwingende Wahrheit ist das sittliche Gesetz. Das sittliche Gesetz ist eben nichts Anders als das Gute, insofern es für den Willen Norm ist. Hiermit ist anerkannt, daß der Gesetzesbegriff den Begriff des Guten zu seiner innern Voraussetzung hat, und daß dieser in einem ethischen System, welches der realen Ordnung folgt, vor jenem und unabhängig von ihm abgeleitet werden muß. So ist denn auch der Eindruck von Erhabenheit und Majestät, den die Betrachtung des sittlichen Gesetzes auf das nicht abgestumpfte Gemüth macht, keineswegs bloß durch die Form eines unbedingten Gebotes, sondern noch wesentlicher durch die Natur des Inhalts, aus welcher ja auch diese Form erst hervorgeht, bedingt; und wenn Kants sittlicher Formalismus dieß Verhältniß gradezu auf den Kopf stellt durch die Forderung, daß vielmehr der Begriff des Guten erst nach dem Gesetz und durch dasselbe bestimmt werden müsse, und dann in diesem Sinne den großen Namen der Pflicht mit Begeisterung apostrophirt *), so ist ihm schon von Schleiermacher mit Recht eingewandt worden, daß diese Verherrlichung z. B. auch der Moral des Eudämonismus zu gute kommen müßte, in welcher ja auch dem formalen Begriff der Pflicht seine Stelle nicht entzogen werden könne **). Wenn nun hier von jener genetischen Ordnung abgewichen wird, so ist nur zu erinnern, daß wir auch nicht die Aufgabe haben ein System des sitt-

*) Kritik der praktischen Vernunft S. 91. 125. (sechste Aufl.)

**) Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre S. 180. (erste Ausg.)

lichen Lebens aufzustellen, sondern die Störung des sittlichen Lebens in ihrem Wesen zu erkennen. Um zu dieser Erkenntniß zu gelangen, muß unser Verfahren nach der Natur ihres Gegenstandes vorerst ein beschreibendes sein. Und zwar haben wir diese Störung in den Spiegel unsrer Betrachtung zunächst in der Gestalt aufzunehmen, in welcher sie sich der innern Wahrnehmung des Menschen am allgemeinsten darstellt; von der Erscheinung müssen wir ausgehen, um in das Wesen einzudringen. —

Das sittliche Gesetz umfaßt das ganze menschliche Leben, soweit es durch den Willen bedingt ist; aber es umfaßt dasselbe nur dadurch, daß es den höchsten Standpunkt über ihm einnimmt. So hoch ist dieser Standpunkt, daß auf ihm alle Unterschiede zwischen den sittlichen Aufgaben der besondern Gebiete und Entwickelungsstufen des menschlichen Lebens verschwinden, daß jene urbildliche sittliche Wahrheit nur in einfachen großen Umrissen sich darstellt; doch muß, was auf allen jenen besondern Gebieten und Stufen für sittlich gut gelten soll, sich in den Rahmen dieser Umrisse aufnehmen, sich in seiner Zusammenstimmung mit ihnen nachweisen lassen. Das ist eine Kluft, welche zwischen dem sittlichen Gesetz und dem sittlichen Leben in seiner konkreten Bestimmtheit an sich, noch abgesehen von der Frage um Einklang oder Widerstreit zwischen beiden, besteht, eine Schranke, die an dem Begriff des Gesetzes selbst haftet. Die Normen des Gesetzes fordern den Gehorsam des Menschen in jedem Augenblick seines Lebens und erreichen doch nie die bestimmte sittliche Situation; wie er sich in ihr zu verhalten hat, vermögen sie ihm niemals auf erschöpfende Weise zu sagen; gegenüber der Fülle des wirklichen Lebens erscheint die majestätische Größe des Gesetzes zugleich als Einförmigkeit, als Mangel an Bewegung und Leben.

Diese erhabene Ferne, in welcher das sittliche Gesetz dem

wirklichen sittlichen Leben des Menschen bleibt, auch wenn dasselbe in der von ihm geforderten Richtung sich entwickelt und bethätigt, beruht vornehmlich auf zwei Gründen. Der eine ist die Bedeutung der Individualität im weitesten Sinne des Wortes. Denn wie eine sittliche That, als dieser bestimmte Vorgang des wirklichen Lebens gedacht, niemals ein einfach Eines ist, sondern immer ein Mannigfaltiges und Vielseitiges, so ist ihre volle sittliche Bestimmtheit nach Gehalt und Gestalt immer mitbedingt theils durch die Eigenthümlichkeit des Einzelnen, theils durch die besondere Natur der Gemeinschaftsverhältnisse, in denen er steht. Indem nun das Gesetz nur einen allgemeinen, für Alle auf ganz gleiche Weise gültigen Umriß normaler Willens- und Lebensbeschaffenheit aufstellt, kann der individuelle sittliche Beruf des Einzelnen als solcher nicht darin ausgedrückt sein. — Wichtiger ist uns in der hier vorliegenden Beziehung der zweite Grund. Denn was den ersten betrifft, so ist die für das sittliche Gesetz unauflösliche Aufgabe das Individuelle vollkommen zu bestimmen eine solche, welche auch die ethische Wissenschaft mit ihren weitern Mitteln jedenfalls nur annähernd zu lösen vermag; immer bleibt zwischen ihren Begriffen und Sätzen und dem individuellen Fall noch ein irrationales Verhältniß, gleichsam ein leerer Zwischenraum, den keine Regel auszufüllen im Stande ist, sondern nur das Gewissen des Handelnden, sich bethätigend in der Weise des unmittelbaren Gefühls (des sittlichen Taktes). Der andere Grund, auf dem die abstrakte Stellung des Gesetzes als Norm unseres sittlichen Lebens beruht, ist der sittliche Zustand des Menschen, der die Voraussetzung und den Ausgangspunkt für das Streben dem Gesetz zu entsprechen bildet. Wir können hier in die Unterschiede dieses Zustandes noch nicht eingehen; aber auch da, wo der Ausgangspunkt durch eine principielle Umkehr und Erneuerung des sittlichen Lebens bedingt ist, behält das Streben nach

beziehungsweise veränderndes zu betrachten, was eben der idealen Bedeutung dieses Begriffes entschieden widerstreitet.

Die ältere Theologie, die des Mittelalters wie die der protestantischen Kirche, hatte vollkommen Recht, wenn sie die Bestimmung der Allgemeinheit und Gleichheit für Alle wie die der Unwandelbarkeit als unabtrennlich vom Begriffe des Sittengesetzes betrachtete. Mit ihnen steht und fällt das wesentlichste und anerkannteste Attribut desselben, die unbedingte Autorität. Darum ist es auch wenigstens in einem wissenschaftlichen Sprachgebiet durchaus nicht zu dulden, daß von verschiedenen Sittengesetzen, einem heidnischen, jüdischen, christlichen, geredet werde. Es giebt hier nur einen Unterschied der vollkommnern oder unvollkommnern Darstellung des an sich einigen Sittengesetzes, und was man christliches Sittengesetz nennt, ist eben nur die reine und vollkommne Ausprägung jenes einigen Gesetzes *). Für diese Ausprägung ist die Sündhaftigkeit

*) Hiernach können wir natürlich auch darin Rothe nicht beistimmen, daß er als das christliche Sittengesetz die sittliche Erscheinung des Erlösers und die sittlichen Vorschriften des N. T. nicht gelten lassen will, weil die Sittlichkeit des Erlösers die absolut normale sei, unsre Sittlichkeit aber bis zur Vollendung hin nur die relativ normale sein könne, und weil die sittlichen Vorschriften des N. T. ganz andere sittliche Zustände (?) voraussetzten als die dermalen faktischen. Wir werden vielmehr sagen müssen: grade nur dadurch, daß die Sittlichkeit des Erlösers die absolut normale ist, vermag sie uns Gesetz zu sein. Rothe will als das christliche Sittengesetz die christliche Sitte, wie sie sich eben zu jeder Zeit und in jedem besondern Gebiet gestaltet, angesehen wissen. Allein auch ohne den Beruf eines „Reformators der christlichen Sitte" anzusprechen, vermag der protestantische Christ die christliche Sitte doch nur soweit als Gesetz anzuerkennen, als sie sich auf die sittlichen Normen des N. T. selbst zurückführen läßt, d. h. eben gar nicht als wirkliches Gesetz. Wie sollte auch einer so veränderlichen und selbst zu gleicher Zeit in verschiedenen Kreisen verschieden bestimmten Instanz, wie die christliche Sitte ist, die göttliche Autorität zukommen, welche auch nach Rothe dem, was wirklich sittliches Gesetz ist, beiwohnt? Aber diese Bereitwilligkeit, in dem objektiven Gegenbilde, welches die jedesmalige Stufe des Weltprocesses in den Spiegel

Hiermit nun würde dem Begriff des Sittengesetzes die ideale Haltung, die ihm nach dem sonstigen wissenschaftlichen Sprachgebrauch wesentlich eignet, geraubt und jener Kantische Satz: ich kann, denn ich soll, in seiner Kehrseite: ich kann nicht, also soll ich auch nicht, zum Kanon für die Bestimmung dessen, was uns wirklich Sittengesetz sein soll, gemacht *). Allein diese veränderte Fassung des Gesetzesbegriffes im sittlichen Gebiet läßt sich nicht allein nicht mit dem biblischen Sprachgebrauch ausgleichen, sondern sie gefährdet auch wie die ganze Gestaltung der Ethik so die reine und vollständige Erkenntniß der Sünde, wie aus dem weitern Verfolg dieser Untersuchung erhellen wird. — Eben so wenig darf die Ethik in den Begriff des Sittengesetzes selbst die individualisirenden Momente hereinziehen, die von empirisch gegebenen Bedingungen abhängig und eben darum für verschiedene Völker, Zeiten, Individuen verschieden sind **). Dieß würde uns nöthigen das Sittengesetz selbst als ein sich

*) Daß Rothes Begriffsbestimmung des Sittengesetzes diese Bedeutung hat, sehen wir besonders aus den Gründen, um deren willen er „die sittliche Norm" nicht als Sittengesetz für uns, wie wir uns empirisch vorfinden, anerkennen will. Es soll uns nicht unmittelbar binden, weil wir vermöge unsers natürlichen Sündenverderbens ihm wahrhaft zu entsprechen schlechthin außer Stande seien, a. a. O. S. 11. „Es fordert," heißt es S. 12, „ein absolut normales Handeln; wir aber können — auch kraft der göttlichen Gnade nur ein relativ normales Handeln zu Stande bringen." Dieß nun läßt sich mit demselben Recht wie irgend einer andern Forderung auch der entgegenstellen, die Christus als das erste und schlechthin große Gebot des Alttestamentischen Gesetzes bezeichnet: Du sollst lieben Gott deinen Herrn von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüth. Und in der That werden wir nach der gleich zu erwähnenden Fassung des christlichen Sittengesetzes bei Rothe annehmen müssen, daß auch dieß Gebot nicht wirkliches Gesetz Gottes sein soll.

**) Auch dieß thut Rothe a. a. O. S. 820 f., indem er daraus nun eben auch die Folgerung zieht, daß das Sittengesetz in dem System seiner konkreten Bestimmungen in stetiger Abwandlung begriffen sei.

denen er zu gleicher Zeit nicht genügen kann, in Anſpruch genommen wird. Die Kolliſion iſt hiernach eigentlich immer vorhanden; ſie wird nur da beſonders bemerkt, wo dieſe Anforderungen mit ausgezeichneter Lebhaftigkeit und mit ziemlich gleicher ſittlicher Gewalt auf den Menſchen eindringen.

Haben wir in dem Bisherigen zwei Momente unterſchieden, das allgemeine Sittengeſetz und die beſondern ſittlichen Aufgaben, ſo iſt das dritte Moment in dieſer Reihe, durch welches die ſittliche Norm nun erſt wirklich hinübergeführt wird in die empiriſche Wirklichkeit des einzelnen Menſchen, die beſtimmte Pflicht. Sie zeichnet ihm das richtige ſittliche Verhalten in dem gegebenen Lebensmoment, unter den vorliegenden Verhältniſſen vor, jedes andere Wollen und Handeln des Subjektes ausſchließend. Wir werden demnach mit Schleiermacher, wenn auch in etwas andrer Auffaſſung des Gedankens, ſagen dürfen, daß jede beſtimmte Pflicht die Entſcheidung eines Kolliſionsfalles iſt *). Darin iſt denn zugleich unmittelbar enthalten, daß es eigentliche Kolliſionen der Pflichten ſelbſt nicht giebt. Der reine Einklang der Unterſchiede in der Einheit des ſittlichen Geſetzes, der davon abhängige Charakter des unbedingt gebietenden Anſehens, den ſeine Gebote an ſich tragen, ſtellt ſich in der beſtimmten Pflicht wieder her und macht ſo den Endpunkt dem Anfangspunkte gleich. Aber auf dem Wege von dieſem zu jenem geht die ſittliche Norm in eine Vielheit von ſich wechſelſeitig bedingenden und einſchränkenden Beſonderungen der ſittlichen Verhältniſſe und ihrer Anſprüche an das Individuum aus einander, ſo daß die Ermittelung deſſen, was eben jetzt wirklich Pflicht iſt, häufig an die Auflöſung einer Verwickelung geknüpft iſt. — Dabei folgt aus früher Erkanntem, daß

*) Syſtem der Sittenlehre herausgeg. von A. Schweizer §. 327. vgl. Rothes Behandlung dieſer Frage a. a. O. S. 63—75.

die Feststellung dieser bestimmten Pflicht im gegebenen Moment von der Ethik durch fortgesetztes Differenziren ihrer allgemeinen Bestimmungen niemals völlig zu erreichen ist, daß diese Wissenschaft die letzten vollendenden Striche immer dem Gewissen des Individuums überlassen muß. —

Das Innewerden dieses sittlichen Gesetzes als einer unbedingt gebietenden Norm gehört so wesentlich zum menschlichen Bewußtsein, daß wir, wo es in einem Individuum gänzlich mangelte, auch an der Vollständigkeit der menschlichen Natur in ihm zweifeln müßten. Doch fehlt es niemals gänzlich; es ist eine Thatsache von großer Bedeutung, ein bewundernswürdiges Zeugniß von dem ursprünglichen Adel des menschlichen Geistes, daß auch in seiner tiefsten Verfinsterung durch die Sünde noch immer einige Buchstaben der höchsten Erkenntniß, einige Züge dieser idealen Wahrheit leuchten. Und treffen wir auf dem Gipfel dieser Verfinsterung verkehrte sittliche Vorstellungen an, welche selbst mit den ersten Buchstaben jener Erkenntniß unvereinbar scheinen, so machen sie sich doch nicht leicht anders grundsätzlich geltend als in der Weise einzelner Ausnahmen von der allgemeinen Regel. Im Uebrigen erkennt auch der verwildertste Mensch die Vorschriften der Gerechtigkeit sofort als gültig und bindend an, wenn sie auf das Verhalten Andrer gegen ihn bezogen werden, und nur insofern sie sein Verhalten gegen Andre bestimmen, werden sie ihm gelegentlich dunkel und zweifelhaft. — Zugleich bewährt sich das sittliche Gesetz praktisch als objektive geschichtliche Macht, indem die Ordnungen und Rechte in Familie, Staat und allem menschlichen Verkehr den unwandelbaren Inhalt dieses Gesetzes zu ihrem gediegenen Kern haben. Als solche objektive Macht umfängt es den Einzelnen von der ersten Stufe seines Lebens an mit stiller, aber nie gänzlich abzuweisender Gewalt und nöthigt ihn sich in irgend einem Grade an seine Ordnungen *anzuschließen. Aber der subjektive* Beweg-

grund dieſer Anſchließung iſt nicht nur in unzähligen Fällen ein ganz unentwickelter, dunkler, ſondern er kann auch ein geradezu verkehrter ſein.

In dieſen Andeutungen über das Verhältniß des ſittlichen Geſetzes zum menſchlichen Bewußtſein iſt aber auch ſchon anerkannt, daß die Erhebung dieſes Geſetzes zu immer vollkommnerer Klarheit des Bewußtſeins an die fortſchreitende Entwickelung des menſchlichen Geiſtes überhaupt gebunden iſt; woraus ſich von ſelbſt ergiebt, daß es auch der Trübung und Verdunkelung im Bewußtſein der Einzelnen und der Völker durch die Macht der ihm widerſtreitenden Neigungen und Willensrichtungen ausgeſetzt ſein muß. Darauf eben beruht es, daß im Zuſammenhange der geſchichtlichen Offenbarungen Gottes auch eine poſitive ſittliche Geſetzgebung ihre Stelle hat. Das Moſaiſche Geſetz iſt nach ſeinem ethiſchen Theil offenbar nichts Anders als ein dem Bedürfniß Israels angemeßner Ausdruck des allgemeinen ſittlichen Geſetzes nach der Wahrheit ſeines Gehaltes; um die Erkenntniß deſſelben gegen den verfinſternden und verkehrenden Einfluß menſchlicher Willkür und Sündenknechtſchaft zu ſchützen, mußte es als poſitive Autorität im Buchſtaben feſtgeſtellt werden *). Sollte aber das ſittliche Geſetz als ſtatutariſcher Buchſtabe, bekleidet mit äußerer politiſcher Gewalt, in Ein Ganzes verwebt mit Ritual- und Civil-Geſetzen, aufgeſtellt werden, ſollte es dabei an den Charakter und die geſchichtlichen Verhältniſſe des Israelitiſchen Volkes ſowie an das Bedürfniß ſeiner damaligen Bildungsſtufe ſich innig anſchließen, ſo mußte ſich ſeine Darſtel-

*) Sehr ſchön ſagt Auguſtinus von der lex scripta (enarr. in Ps. LVII, 1. — Benedict. Ausg. der Werke, Pariſer Abdruck 1835—40. tom. IV, p. 769): Quia homines appetentes ea quae foris sunt, etiam a se ipsis exules facti sunt, data est etiam conscripta lex; non quia in cordibus scripta non erat; sed quia tu fugitivus eras cordis tui, ab illo qui ubique est comprehenderis et ad te ipsum *intro revocaris.* —

lung im Allgemeinen darauf beſchränken, die ſittlichen Normen nur nach ihren ſtärkſten Grundzügen zu zeichnen. Darum wird eine unbefangene Betrachtung des Moſaiſchen Geſetzes, wiewohl es die ewigen Principien wahrer Sittlichkeit ausſpricht und deßhalb noch immer geeignet iſt die Entſtehung der Sündenerkenntniß und Buße zu vermitteln, doch zugeben müſſen, daß in der chriſtlichen Kirche durch die Wirkſamkeit des heiligen Urbildes Chriſti und des göttlichen Geiſtes eine ungleich entwickeltere und vertieftere Erkenntniß des ſittlichen Geſetzes vorhanden iſt, als ſie dem Israelitiſchen Volke durch Moſes mitgetheilt werden konnte *).

Man wird dieſer Betrachtungsweiſe nicht vorwerfen können, daß ſie das ſittliche Geſetz zu einer abſtrakten Idee mache, welche in ohnmächtiger und wirkungsloſer Transcendenz über dem Menſchen ſchwebe. Eine gewiſſe Verzichtung auf unmittelbare Bethätigung zwar liegt weſentlich in dem Begriffe des ſittlichen Geſetzes; es normirt den Willen und muß ſich doch vom Willen ſoweit zurückziehen, daß ihm die Möglichkeit ſich gegen dieſe Norm zu beſtimmen nicht benommen iſt. Kann hiernach der Einzelne für ſich das bindende Anſehen des ſittlichen Geſetzes durch ſeine Willkür negiren, ſo iſt dieß ſchon einem menſchlichen Gemeinweſen nicht mehr ohne Einſchränkung möglich; ſo feſt iſt es mit ſeiner Exiſtenz an gewiſſe Grundlinien dieſes Geſetzes geknüpft, daß es zugleich mit der Vernichtung ihres

*) Es mußte darum die Fragen, die auf die fortdauernde Bedeutung des ſittlichen Geſetzes für das chriſtliche Leben ſich beziehen, einigermaßen verwirren, wenn die ältere Theologie unſrer Kirche, ſchon die Abhandlung der Konkordienformel de tertio legis divinae usu, dabei lediglich das Moſaiſche Geſetz nach ſeinen ethiſchen Momenten in's Auge zu faſſen pflegte. Wie damit zugleich eine willkürliche Auslegung, die z. B. alles das als unmittelbaren Sinn der alttestamentiſchen Gebote darzuthun ſuchte, was Chriſtus in der Bergpredigt als πλήρωσις τοῦ νόμου aufſtellt, angebahnt werden mußte, das erhellt von ſelbſt.

Ansehens sich selbst zerstören würde. Und auch der Einzelne, dessen Wille sich durchaus nicht mehr durch das Gesetz bestimmen läßt, ist doch nicht völlig losgerissen von demselben. Das zurückgewiesene Gesetz folgt ihm nach in seine Selbstverkehrung und gestattet ihm nicht, daß er dem Gefühl eines innern Zwiespaltes sich gänzlich entziehe. Wie aber könnte die von einem entschiedenen Willen ausgehende Verletzung des sittlichen Gesetzes das Bewußtsein des Menschen mit sich selbst entzweien, wenn das Gesetz diesem Bewußtsein nicht immanent wäre? —

Diesen Bestimmungen gemäß offenbart uns unser Bewußtsein das Böse, das in unserm Willen ist, zunächst als Widerstreit gegen das Gesetz. Eben damit erwacht der Mensch überhaupt erst zum sittlichen Bewußtsein, daß er eine Forderung vernimmt, die ihm unbedingte Unterwerfung seiner Willensbestimmungen unter ihren Ausspruch zumuthet, die von ihm verlangt, daß er eher Alles über sich ergehen lasse, als ihr den Gehorsam verweigere. Er vernimmt sie zunächst im unmittelbaren Gefühl durch eine Art von höherm Vernunftinstinkt, aber darum nicht minder sicher, als wo sie die Form einer entwickelten Einsicht in ihre innere Nothwendigkeit angenommen hat. Erst von diesem Augenblick an vermag der Mensch das Böse als Böses inne zu werden, eben als Widerstreit gegen eine unbedingt gültige Forderung, als thatsächliche Auflehnung gegen ein Gesetz, welches schlechterdings nicht angetastet werden soll.

Und wer dürfte leugnen, daß in dieser Auffassung tiefe Wahrheit liegt, daß auch in dieser beziehungsweise noch unbestimmten Form ein kräftiges Bewußtsein von der Verwerflichkeit des Bösen sich auszuprägen vermag? Dem allgemeinen, überall gleichen Ansehen und der heiligen Nothwendigkeit des sittlichen Gesetzes gegenüber macht der Mensch im Bösen ein Princip des subjektiven *Beliebens* und der schrankenlosen Willkür geltend.

Auch wird dieſe Willkür dadurch um nichts beſſer, daß ſie ſich gelegentlich hinter die Prätenſionen einer moraliſchen Genialität verſteckt, welche gleichſam ein Ausnahmegeſetz und einen privilegirten ſittlichen Gerichtsſtand für ſich in Anſpruch nimmt. Nicht aus einer ſtarken Geſinnung, ſondern aus einer ſchwächlichen Vergötterung der bloßen Kraft entſpringt jene Forderung, die in unſern Tagen oft an das ſittliche Geſetz geſtellt wird, es ſolle beſcheiden zurücktreten vor der unbeſchränkten Berechtigung gewaltiger Naturen, mächtiger Leidenſchaften, verwickelter geſchichtlicher Verhältniſſe. Das iſt wahre Stärke, dem ungeſtümen Drange der eignen Natur und der Verhältniſſe zum Trotz den Willen unter das erkannte Pflichtgebot zu beugen. Man thut dem Menſchen wahrlich eine ſchlechte Ehre an, wenn er in letzter Inſtanz derſelben Regel folgen ſoll, die in dem Zuſammenſtoß der Naturgewalten entſcheidet, dem Rechte des Stärkern. — Allerdings iſt, wie ſich aus früherer Erörterung ergiebt, der poſitive ſittliche Beruf des Einzelnen im gegebenen Falle aus dem Sittengeſetz allein noch nicht zu erkennen, weil er zu ſeiner Vorausſetzung nicht bloß den allgemeinen Inhalt des Geſetzes, ſondern auch die Eigenthümlichkeit des Subjekts und die beſondere Natur ſeiner Verhältniſſe hat. Daraus erklärt ſich auch eine ſittliche Erſcheinung, die uns überall entgegentritt. Achten wir nämlich auf die Entſtehungsweiſe ſittlichen Handelns im Leben, ſo kommt dabei auch da, wo die Sittlichkeit noch ganz das geſetzliche Gepräge hat, in tauſend und aber tauſend Fällen gar keine bewußte Bezugnahme auf das ſittliche Geſetz und ſeine allgemeinen Vorſchriften vor. Sondern ohne dieſen Umweg über das Allgemeine folgt der Menſch in ſeiner Entſchließung den Forderungen der beſondern Verhältniſſe, deren ſittlicher Bedeutung und verbindender Kraft er ſich ein- für allemal bewußt iſt, und ſeine Eigenthümlichkeit *giebt ſeinem Handeln die* beſtimmte Form,

durch die es sich von dem Handeln jedes Andern aus gleichem Princip unterscheidet. Allein das Besondere soll nicht außer dem Allgemeinen und ihm gegenüber sein wollen, sondern in ihm und ihm untergeordnet. Die Eigenthümlichkeit ist selbst eine unwahre, verzerrte geworden, und die Verhältnisse sind unerlaubte, so wie sie sich mit der Unterordnung unter das sittliche Gesetz nicht mehr vertragen wollen*). Ohne die Ehrfurcht vor dem Allen gleichen Gesetz wird die Eigenthümlichkeit grade um so zerstörender wirken, je energischer sie ist. Und daß diese bestimmten Verhältnisse des gemeinsamen Lebens und ihre Ansprüche mit der Gewalt sittlicher Mächte an den Einzelnen herantreten, das haben sie eben von dem dem menschlichen Geiste einwohnenden sittlichen Gesetz, dem Urquell ihrer wahren Ordnungen. Reißen diese Verhältnisse in ihrer besondern Gestaltung sich los von ihrem Urquell, so vermögen sie nur noch durch die dunkle, zweideutige Macht der Gewohnheit oder durch das Interesse des Eigennutzes den Menschen an sich zu fesseln. —

Ist nun dieß die Bedeutung des sittlichen Gesetzes, so wird ungeachtet der Abstraktion, welche seinem Begriffe nach an ihm haftet, doch das Böse in allen seinen Richtungen und einzelnen Aeußerungen sich als Verletzung desselben aufzeigen lassen. —

---

*) Daß hierbei an Jacobi's Polemik gegen das Bemühen der Kantischen und Fichteschen Philosophie, das gesammte sittliche Leben der Herrschaft einer Formel zu unterwerfen, — besonders im Sendschreiben an Fichte — nicht gedacht ist, das scheint sich zunächst von selbst zu verstehen, da bekanntlich Jacobi selbst, namentlich im Allwill, diesen Standpunkt der moralischen Genialität und ihrer angemaßten Selbstgesetzgebung ausdrücklich bekämpft hat. Doch kann man allerdings nicht sagen, daß Jacobi die hiermit aufgestellte Antinomie — zwischen der Souveränität der Persönlichkeit dem abstrakten Gesetz gegenüber in der einen Schrift, und zwischen der Unterordnung der Persönlichkeit unter die Allgemeinheit heiliger Ordnungen in der andern — irgendwo gelöst habe.

Unverkennbar ist diese Gestalt, in der uns die Sünde zunächst entgegentritt, von überwiegend objektivem Gepräge. Mag man die Norm, deren Verletzung hiernach das Wesen der Sünde ausmacht, nach dem Mosaischen Gesetz, nach dem Vorbilde Christi und nach seinen und der Apostel Aussprüchen feststellen, oder mag man sie nur aus dem Gewissen entnehmen, jedenfalls ist sie ihrem Begriffe nach ein von unserm Belieben und subjektiven Vorstellen Unabhängiges, ja dasselbe durch ein höheres Ansehen Bindendes. Und daran kann uns natürlich nicht im Geringsten irre machen, daß oft genug eben dergleichen subjektives Vorstellen, auch das sittlich verkehrteste, sich selbst für Gewissen ausgegeben hat; denn wo gäbe es irgend eine heilige Wahrheit, die nicht gelegentlich von Verblendung und Heuchelei mißverstanden und absichtlich mißdeutet worden wäre?

Indessen fehlt es diesem Begriff der Sünde, wie sich aus der Entwickelung desselben ergiebt, keineswegs gänzlich an einem subjektiven Moment. Wir konnten, was das sittliche Gesetz ist in seinem Unterschiede vom Naturgesetz, auch nur in den allgemeinsten Grundzügen gar nicht bezeichnen, ohne seine ausschließende Beziehung auf wollende Wesen festzustellen. Hiernach fällt es denn auch Niemandem ein den Begriff der Gesetzesübertretung auf Thiere anzuwenden; und auch von Sünden der Kinder kann, so lange in ihnen der Wille und damit auch das sittliche Gesetz nur potentiâ existiren, jedenfalls nur in potentialem Sinn die Rede sein*). Eben so wenig vermag der

*) Diese Freiheit des frühsten Kindesalters von Sünden propriae vitae erkennt aus demselben Grunde auch Augustinus vollkommen an de pecc. mer. et remiss. lib. I, 64. 65, während einige Pelagianer, um dem Rückschluß aus der Kindertaufe auf die Erbsünde auszuweichen, den neugebornen Kindern als Grundlage für die Nothwendigkeit der Taufe wirkliche Sünden zuschreiben, a. a. O. Die ältern Lutherischen Theologen *dagegen fanden sich hauptsächlich durch ihren* Grundsatz, daß

Menſch das ſittliche Geſetz zu verletzen, wenn das bewußte Selbſtbeſtimmen in ihm zwar ſchon hervorgetreten, aber der ſtetige Zuſammenhang deſſelben durch ein phyſiſches Ereigniß wieder durchaus zerriſſen iſt. Wir ſagen: durch ein phyſiſches Ereigniß; denn wäre er nur durch die ungebändigte Gewalt der niedern Triebe für einen Augenblick abgebrochen, ſo wäre die Gültigkeit der Geſetzesforderung keineswegs aufgehoben. Denn der Wille ſoll Herr im Hauſe ſein, und jene Macht der niedern Triebe iſt ſelbſt etwas, was nicht ſein ſoll. Aber der Gewalt der Naturnothwendigkeit gegenüber hat das Soll des Geſetzes keine Bedeutung. Sie zerreißt jenen Zuſammenhang im Wahnſinn, wiewohl auch nur auf ſeinen höchſten Stufen, in hitzigen Krankheiten u. dgl. Auch ſolche Zuſtände können offenbaren, was im Herzen Schlimmes verborgen liegt; wirkliche Sünden können in ihnen nicht begangen werden.

Dieſes ſubjektive Moment iſt mit dem Weſen der Sünde unmittelbar gegeben. Aber was nun immer in dem Leben ſich mit Bewußtſein beſtimmender Weſen dem ſittlichen Geſetz Widerſtreitendes angetroffen wird, charakteriſirt dieſer Begriff, unbekümmert darum, wie die Entſtehung eines ſolchen Elementes im Einzelnen vermittelt ſein und in welchem beſondern Verhältniß ſie zu dem ſittlichen Bewußtſein des Subjekts und zu dem Grade ſeiner Entwickelung und augenblicklichen Lebendigkeit ſtehen mag, als Sünde. Dürfen wir nun dieſe Faſſung ihres Begriffes, wenn ſie uns gleich das Innere der Sünde vielleicht noch nicht

die Erbſünde, wo ſie ſei, ſich auch durch wirkliche Sünde bethätigen müſſe, genöthigt den neugebornen Kindern peccata actualia beizulegen, vgl. Hutter, Loci comm. art. X, cap. I, 3. (S. 348. Ausg. v. 1661.), Quenſtedt, der eine eigne quaestio, die 14te in der polemiſchen Sektion des Kapitels de peccato, darüber hat: an in infantes usu rationis destitutos cadant peccata actualia? Noch näher läge es auf dieſem Standpunkt ſo zu ſchließen: wird eine ἄφεσις ἁμαρτιῶν dem Neugebornen in der Taufe zugeeignet, ſo muß er auch ſchon wirkliche Sünden haben.

Unverkennbar ist diese Gestalt, in der uns die Sünde zunächst entgegentritt, von überwiegend objektivem Gepräge. Mag man die Norm, deren Verletzung hiernach das Wesen der Sünde ausmacht, nach dem Mosaischen Gesetz, nach dem Vorbilde Christi und nach seinen und der Apostel Aussprüchen feststellen, oder mag man sie nur aus dem Gewissen entnehmen, jedenfalls ist sie ihrem Begriffe nach ein von unserm Belieben und subjektiven Vorstellen Unabhängiges, ja dasselbe durch ein höheres Ansehen Bindendes. Und daran kann uns natürlich nicht im Geringsten irre machen, daß oft genug eben dergleichen subjektives Vorstellen, auch das sittlich verkehrteste, sich selbst für Gewissen ausgegeben hat; denn wo gäbe es irgend eine heilige Wahrheit, die nicht gelegentlich von Verblendung und Heuchelei mißverstanden und absichtlich mißdeutet worden wäre?

Indessen fehlt es diesem Begriff der Sünde, wie sich aus der Entwickelung desselben ergiebt, keineswegs gänzlich an einem subjektiven Moment. Wir konnten, was das sittliche Gesetz ist in seinem Unterschiede vom Naturgesetz, auch nur in den allgemeinsten Grundzügen gar nicht bezeichnen, ohne seine ausschließende Beziehung auf wollende Wesen festzustellen. Hiernach fällt es denn auch Niemandem ein den Begriff der Gesetzesübertretung auf Thiere anzuwenden; und auch von Sünden der Kinder kann, so lange in ihnen der Wille und damit auch das sittliche Gesetz nur potentiâ existiren, jedenfalls nur in potentialem Sinn die Rede sein*). Eben so wenig vermag der

*) Diese Freiheit des frühsten Kindesalters von Sünden propriae vitae erkennt aus demselben Grunde auch Augustinus vollkommen an de pecc. mer. et remiss. lib. I, 64. 65, während einige Pelagianer, um dem Rückschluß aus der Kindertaufe auf die Erbsünde auszuweichen, den neugebornen Kindern als Grundlage für die Nothwendigkeit der Taufe wirkliche Sünden zuschreiben, a. a. O. Die ältern Lutherischen Theologen dagegen fanden sich hauptsächlich durch ihren Grundsatz, daß

ſetzt*). — Auf dieſe Stelle pflegen die ältern Dogmatiker unſrer Kirche ihre Definition der Sünde zu ſtützen **). — Aus demſelben Geſichtspunkt faſſen die Sünde einige bibliſche Namen derſelben auf. Dahin gehört im N. T. außer *ἀνομία* ſelbſt (Matth. 13, 41. Röm. 6, 19. 2 Kor. 6, 14. 2 Theſſ. 2, 7. Tit. 2, 14.) beſonders *παράβασις* ***), im A.T. פֶּשַׁע, פְּשָׁעִים Hoſ. 5, 2. nebſt ſeiner Aramäiſchen Form פְּסָעִים Pſ. 101, 3. von שׁוּט, שָׁטָה, abweichen vom Wege, שְׁגָגָה Lev. 4, 2. Num. 15, 27 (was jedoch wenigſtens in der Moſaiſchen Geſetzgebung

*) Wenn man mit Köſtlin (der Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe Johannis S. 246) der von Lachmann in den Text aufgenommenen Lesart: *καὶ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία*, folgt, ſo ſcheint allerdings bei der ſonſtigen Genauigkeit des Johannes im Gebrauch des Artikels *ἁμαρτία* als Prädikat genommen werden zu müſſen — „und die Geſetzwidrigkeit iſt Sünde.“ Allein damit entſteht im Verhältniß zu den unmittelbar vorhergehenden Worten ein unerträglich ſchwacher und leerer Satz, dem auch durch die Auslegung: die Sünde iſt wirklich Sünde, weil ſie unter den Begriff der *ἀνομία* fällt, die *ἀνομία* aber ſchlechthin Sünde iſt — gewiß nicht aufgeholfen iſt. Im Sinne dieſer Johanneiſchen Stelle iſt *ἀνομία* offenbar die ſtärkere, *ἁμαρτία* die ſchwächere, unbeſtimmtere Bezeichnung. Man würde alſo bei dieſer Lesart doch genöthigt ſein trotz des fehlenden Artikels *ἁμαρτία* hier als Subjektsbegriff zu faſſen.

**) Melanchthon: defectus vel inclinatio vel actio pugnans cum lege Dei (loci theoll. de peccato, Ausg. vom J. 1569, S. 97.). Gerhard: discrepantia, aberratio, deflexio a lege. Calov: illegalitas s. difformitas a lege. Baier: carentia conformitatis cum lege. Buddeus: violatio s. transgressio legis divinae. Baumgarten: transgressio legis seu absentia conformitatis cum lege.

***) Während ſich in allen übrigen Stellen, wo *παράβασις* vorkommt, die Beſchränkung des Begriffs auf Lebensgebiete, in denen die Sünde als Uebertretung eines poſitiven Geſetzes, des im Paradieſe gegebenen oder des Moſaiſchen, erſcheint, feſthalten läßt, iſt dieß doch Gal. 3, 19. nicht möglich. Denn mag man das *τῶν παραβάσεων χάριν ἐτέθη* (ὁ *νόμος*) auf die äußere Zügelung des Sündenweſens oder auf die Erweckung des Sündenbewußtſeins beziehen, ſo werden doch jedenfalls hier die *παραβάσεις* als ſolche gefaßt, die ſchon da ſind, wenn das poſitive Geſetz erſcheint. — Auch der Bezeichnung der Sünde durch *ἀνομία* läßt ſich in einigen der oben angeführten Stellen jene beſchränktere Bedeutung nicht beilegen.

nur eine bestimmte Art der Sünde bezeichnet) von שָׁגָה, vom Wege abirren, dann wohl auch das sehr gebräuchliche עָוֹן (von עָוָה), das Krumme, Verkehrte, von der Richtschnur des Gesetzes Abweichende. Dieselbe Grundvorstellung liegt unverkennbar in עָוַל, עַוְלָה von עָוַל, wenden, verkehren. Was חָטָא, חֵטְא, חַטָּאת betrifft, so kann als ursprüngliche Bedeutung dieses Wortes wohl nur das Verfehlen des Zieles, wonach der Schütze oder Schleuderer zielt, angesehen werden, weil diese Bedeutung im Hiphil des Verbums sich noch findet, B. d. Richter 20, 16*). Doch tritt schon in dem alttestamentischen Sprachgebrauch selbst ganz bestimmt eine andre Wendung des Bildes hervor, an die sich dann die Auffassung der Sünde als Abweichung von der durch das Gesetz vorgeschriebenen Norm zunächst anknüpfen mochte, nämlich mit dem Fuße vom Wege ausgleiten, fehltreten, vergl. Proverb. 19, 2. Die Septuaginta gebrauchen *ἀνομία* überaus häufig und in einem weitumfassenden Sinne für die verschiedensten hebräischen Bezeichnungen der Sünde überhaupt und ihrer besondern Arten. *Παράβασις* dagegen kommt nur einmal vor eben für jenes סֹטִים Ps. 101, 3.

Um jedoch das Verhältniß des Bösen zum sittlichen Gesetz vollständiger zu bestimmen, haben wir noch eine dreifache Frage zu beantworten. Zuerst: ist wirklich alles Böse Verletzung des sittlichen Gesetzes? oder normirt dasselbe eigentlich nur die Handlung, nicht die Gesinnung, überhaupt die ste-

*) Vgl. Gesenius' Thesaurus linguae hebr. et chald. tom. I. s. v. Ginge die Bezeichnung des Bösen durch חֵטְא von diesem Bilde aus, so läge die Wahrnehmung zum Grunde, daß der Mensch im Bösen nie erreicht, was er durch dasselbe erstrebt; wozu sich noch die Stellen anführen lassen, in denen חָטָא ein Gesuchtes nicht finden, vermissen, zu bedeuten scheint, Prov. 8, 36. Hiob 5, 24. Sichrer beruht auf dieser Anschauung die Bezeichnung der schlechten Sinnesart und Handlung durch נְבָלָה.

tige Beſchaffenheit des innern Lebens? Ferner: iſt nur das böſe, was dem Geſetz widerſtreitet, oder auch ſchon das, was der Forderung des Geſetzes noch nicht vollkommen entſpricht? Endlich: iſt vielleicht das Geſetz und Geſetzesbewußtſein vielmehr die Folge des Böſen als, wie doch bei der obigen Beſtimmung ſeines Begriffes angenommen wird, ſeine Vorausſetzung? —

In Beziehung auf das erſte Entweder — oder hat ſich beſonders Schleiermacher für die zweite Annahme erklärt. Das Geſetz, behauptet er, bezieht ſich unmittelbar auf die That*); es führt an und für ſich nicht von der äußern Handlung auf das Innere des Gemüthes zurück**). Wenn nun dieſe Auffaſſung des Sittengeſetzes offenbar der Kantiſchen verwandt iſt, die daſſelbe auch nur als Richtmaß für die Maximen des Thuns, der einzelnen Willensentſcheidungen kennt, ſo macht Schleiermacher ſeinem innerlichern und umfaſſendern ethiſchen Standpunkt gemäß davon doch die grade entgegengeſetzte Anwendung. Er will eben darum nicht, daß das ethiſche Wiſſen in der Sittenlehre als Geſetz oder Sollen geſtaltet werde***). Er betrachtet das Geſetz als unzureichend die Erkenntniß der Sünde zu bewirken und als unvermögend uns das Ziel der Heiligung vorzuhalten †).

Ganz folgerichtig lehnt nun auch Schleiermacher die Erklärung der Sünde als Uebertretung des Geſetzes ab ††). Bezieht ſich das Geſetz mit ſeiner Forderung nur auf das Thun, nicht zugleich auf das Sein, die beharrende Beſchaffenheit des

*) Kritik der Sittenlehre S. 179.

**) Glaubenslehre §. 112, 5. (Bd. 2, S. 250. zweite Ausg.)

***) Syſtem der (allgemeinen) Sittenlehre §. 93. (S. 55. der Ausg. von Schweizer.)

†) Glaubenslehre a. a. O.

††) Glaubenslehre §. 66, 2. (Bd. 1. S. 399.)

Menſchen, ſo iſt das ſittlich Gute, in ſeiner Vollkommenheit erfaßt, *mehr* als die Erfüllung des Geſetzes, ſo iſt jene Begriffsbeſtimmung des Böſen offenbar im Weſentlichen unvollſtändig. Denn Vieles, was die ernſtere Betrachtung nicht anſteht als böſe zu bezeichnen, habituelle Verderbniß der Geſinnung, verkehrte Neigungen, Leidenſchaften, die zu einer ſo furchtbaren Gewalt herangewachſen ſind, daß die Seele, ſo oft ſie ihnen gehorcht, in der That nicht handelt, ſondern leidet, würde dann unter jenem Begriffe nicht mehr befaßt werden. Oder ſollen dieſe zunächſt innerlichen Störungen etwa nur darum böſe ſein, weil ſie bei vorkommender Gelegenheit ſich in verkehrtem Thun äußern werden? Gewiß nicht, ſondern wenn die zehrende Flamme ſelbſtiſcher Begierden und Leidenſchaften im Herzen des Menſchen lodert, ſo iſt er der Macht des Böſen verfallen, und käme ſie niemals in einer verwerflichen That zum Ausbruch.

In gewiſſem Sinne nun werden wir der *Schleiermacher*ſchen Auffaſſung des Geſetzes beitreten müſſen. Enthält das Geſetz als ſittliches eine Aufforderung, iſt ihm, inſofern es eben an den Willen ſich wendet, damit es von ihm im menſchlichen Leben realiſirt werde, die Form des *Gebietens* weſentlich eigen, ſo kann es urſprünglich allerdings nur auf die *Selbſtbewegung des Willens zum Entſchluſſe* gehen *). Iſt demnach die That, deren Begriff hier natürlich nicht in beſchränkt äußerlicher Weiſe gefaßt werden darf, der *urſprüngliche* Gegenſtand der Geſetzesforderung, nun ſo iſt eben darum Alles, was in dem Leben des Menſchen aus ſeiner That weſentlich entſpringt, der *abgeleitete*. Und hiermit iſt die Schranke, in welche *Schleiermacher* den Begriff des ſittlichen Geſetzes einſchließen will, durchbrochen. Das Geſetz normirt nicht bloß das

*) Seine vollſtändige Begründung findet dieſer Satz freilich erſt im Zuſammenhange der Unterſuchungen *über die Freiheit* des Willens — im *dritten Buch*.

Thun, sondern auch das Sein des Menschen, wie es aus der innern That hervorgeht, die Gesinnung, deren Begriff wesentlich eine feste, habituell gewordene Richtung des Willens in sich schließt, ja selbst die Bewegungen und Zustände des Gemüths, die Neigungen und Abneigungen der Seele, insofern dieselben wiederum durch die beharrliche Richtung des Willens mit bestimmt werden *). Und daß auch diese innern und stetigen Lebensmomente harmonisch geordnet seien, gehört ohne Widerrede wesentlich zur sittlichen Vollkommenheit, die ja niemand in der bloßen Gesetzmäßigkeit des einzelnen Thuns als solchen wird finden wollen. Ist nun aber im Begriffe des Gesetzes nichts enthalten, was die Richtung desselben auf die beharrende sittliche Beschaffenheit ausschlösse, so können wir das Gesetz, nach der Reinheit seines Begriffes gefaßt, ganz allgemein als die Darstellung der sittlichen Idee in der Form der Forderung bezeichnen **).

Als solche ist das dem menschlichen Geist einwohnende Gesetz zunächst Sache der — dunkeln oder deutlichen — Erkenntniß, doch nicht bloß der Erkenntniß, sondern vermöge

*) Dieses Hervorgehen des Seins (in seiner sittlichen Bestimmtheit) aus dem Wollen erklären freilich bedeutende Stimmen unter Theologen und Philosophen immerfort für unmöglich. So sagt Harleß in seiner christlichen Ethik S. 13, indem er, wie auch hier geschieht, die Neigung als das Sein faßt: „wie ich bin, so will ich, nicht umgekehrt." Ich beschränke mich hier vorläufig auf die Bemerkung, daß ich die Verneinung in diesem Satze allerdings nicht zugeben kann, wohl aber die Bejahung. Denn mit gehöriger Unterscheidung läßt sich Beides sagen: Wie ich will, so bin ich, und: wie ich bin, so will ich.

**) Diese Bedeutung des Gesetzes hat offenbar auch Lactantius vor Augen, wenn er Christum viva praesensque lex nennt (instit. div. l. IV, c. 17. 25) und Augustinus, wenn er sagt: lex Domini ipse est, qui venit legem implere, non solvere (enarr. I. in Ps. XVIII. — Opp. tom. IV, p. 114.), wie denn auch Christus selbst besonders Matth. 11, 28—30 auf dieß Verhältniß hindeutet. Daß die Forderung des Gesetzes auf vollkommne Heiligkeit geht, wird von *Augustinus de spiritu* et littera c. 14 und 36. gut gezeigt.

der ſittlichen Natur des Menſchen iſt damit ein innerer Antrieb zu ſeiner Erfüllung verbunden. Denn indem das Gute als Geſetz für unſern Willen erkannt wird, wird es auch in ſeiner praktiſch beſtimmenden Beziehung auf uns, in ſeinem uns zum Gehorſam verpflichtenden Anſehen anerkannt, und dieſe Anerkennung iſt ohne einen wenn auch noch ſo ſchwachen Antrieb zur Uebereinſtimmung des Willens mit ihm nicht zu denken. Wo dieſer Antrieb gänzlich fehlte, da möchte wohl auch kaum noch etwas vorhanden ſein, was Erkenntniß des ſittlichen Geſetzes zu heißen verdiente. Nur jenem nicht mehr menſchlichen, ſondern diaboliſchen Haß gegen Gott, der grauenhafteſten unter allen grauenhaften Erſcheinungen im ſittlichen Leben der Gegenwart, iſt es aufbehalten dieſen Zuſammenhang zu löſen oder zu verkehren, indem er in der ſittlichen Ordnung den geſetzgebenden, vom Menſchen Unterwerfung fordernden Willen Gottes erkennt und grade darum ſeine Verpflichtung zum Gehorſam gegen dieſe Ordnung nicht anerkennt. — In dieſer Verknüpfung eines innern Antriebes zur Erfüllung mit der Erkenntniß des Geſetzes liegt jedoch keineswegs, daß das Geſetz dem Menſchen die Kraft es zu verwirklichen auf irgend einer Stufe ſeiner Entwickelung ſelbſt mittheile. Vielmehr fordert es von ihm, daß er dieſe Kraft in ſich habe. — Das iſt nach früher Geſagtem unbedingt zuzugeben, daß auch die reinſte Darſtellung des Sittengeſetzes weder die Geneſis des Sittlichen, ſei es nun der einzelnen Handlung oder des ſittlichen Lebens als Ganzes betrachtet, noch die individuelle ſittliche Beſtimmtheit des einzelnen Willensaktes erſchöpfend auszudrücken vermag. Aber durch alles das iſt nicht ausgeſchloſſen, daß in dieſem Geſetz die Vollkommenheit des ſittlichen Lebens nach den Grundbeſtimmungen ihres Inhalts, und nicht minder des ſittlichen Seins als der ſittlichen That, ſich darlegt. Hieraus erhellt von ſelbſt, *daß das, was man als Legalität* von Moralität zu

unterſcheiden pflegt, nichts weniger iſt als wirkliche Uebereinſtimmung mit dem ſittlichen Geſetz, mit andern Worten, daß dieſer Begriff der Legalität im ſittlichen Gebiet gar keine Stelle hat. Nicht einmal dem bürgerlichen Geſetz wird durch ein bloß äußerliches Handeln wahrhaft Genüge geleiſtet, ſondern nur ſofern daſſelbe hervorgeht aus der ächt bürgerlichen Geſinnung, die das Princip des Geſetzes in ſich trägt; was freilich eben darin ſeinen Grund hat, daß das Politiſche ſeinem wahren Weſen nach ganz auf ethiſcher Baſis ruht. —

Dieſe umfaſſende Bedeutung des ſittlichen Geſetzes, gewöhnlich zunächſt in ſeiner altteſtamentiſchen Darſtellung, iſt denn auch in der heiligen Schrift vielfach bezeugt. Zwar wenn der Apoſtel Paulus Röm. 10, 5. Gal. 3, 12. ſo ſtark hervorhebt: *ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς*, ſo ſcheint er jene Beſchränkung der Geſetzesforderung auf das bloße Thun zu begünſtigen. Näher erwogen hat es der Apoſtel indeſſen hier nicht mit dem Gegenſatz des Thuns gegen die Geſinnung, ſondern mit dem einer durch eigne Anſtrengungen errungenen Gerechtigkeit gegen die Gerechtigkeit aus dem Glauben zu thun. Wenn aber Paulus Phil. 3, 6. ſein früheres Leben untadelhaft nach der Gerechtigkeit im Geſetz nennt, ohne ſich doch an dieſer Gerechtigkeit genügen zu laſſen V. 7. 8, ſo tritt er in jener Behauptung offenbar auf den Standpunkt der menſchlichen, näher der jüdiſchen Beurtheilungsweiſe, die ſich nur an die äußern Geſetzeswerke hält (*εἴ τις δοκεῖ ἄλλος πεποιθέναι ἐν σαρκὶ, ἐγὼ μᾶλλον* V. 4), ohne daß ihm in den Sinn kam, ſich einer wirklichen Geſetzeserfüllung in ſeinem frühern Leben rühmen zu wollen, vgl. Röm. 7, 8—23. — Wie fern überhaupt Paulus war, dem Geſetz nur jene beſchränkte Bedeutung beizulegen, das giebt er ſchon durch die ausdrückliche Bezeichnung des *νόμος* als *πνευματικός*, Röm. 7, 14, d. h. ſeinem Inhalt nach dem *Willen und* Antriebe des göttlichen Geiſtes angemeſſen, zu er-

kennen. Sodann wäre er, wenn die Forderungen des Gesetzes das Innere, die Gesinnung wirklich unberührt ließen, auch nicht mehr berechtigt gewesen die eindringende Erkenntniß der Sünde (ἐπίγνωσις ἁμαρτίας) aus dem Gesetze abzuleiten, Röm. 3, 20. Es würde ferner im Widerspruch mit Röm. 2, 13. 8, 7. Gal. 5, 22. 23. dem Apostel die Ansicht zugeschrieben werden müssen, daß der Mensch, auch wenn er den Forderungen des sittlichen Gesetzes vollkommen Genüge leistete, darum noch nicht nothwendig δίκαιος und ein Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens wäre, da ja seine Gesinnung, auf welche das göttliche Urtheil sich bezieht, Röm. 2, 29. 1 Kor. 4, 5, der äußern Gestalt seines Handelns vielleicht wenig entsprechen könnte*). Es würde endlich folgen, daß die Unfähigkeit des Menschen unter der Herrschaft des bloßen Gesetzes zur δικαιοσύνη θεοῦ zu gelangen nicht in dem Menschen, in dem aus der Sünde entsprungenen sittlichen Zustande desselben, welcher das Gesetz erst zu einem todten und tödtenden Buchstaben macht, ihren eigentlichen Grund

*) Diese Folgerung erkennt auch Schleiermacher ausdrücklich an. „Da jedes Gesetz," sagt er in einer 1830 gehaltenen Predigt (Predigten — in der Ausgabe seiner sämmtlichen Werke — Bd. 2, S. 655.), „nur Handlungen fordern kann, so müßte Gott, wenn er nach dem Gesetze richtete, auch solche gelten lassen, die aus einem Gemüth kommen, dem jede gottgefällige Gesinnung fremd ist. Darum wie man auf der einen Seite sagen konnte, kein Fleisch würde gerecht durch des Gesetzes Werke, weil Niemand vermochte das Gesetz vollkommen zu halten, so konnte man dasselbe auch deßhalb sagen, weil Einer es konnte vollkommen erfüllt haben und doch von allen Ansprüchen auf Lob und Billigung vor Gott entblößt sein." Hiermit aber widerspricht Schleiermacher seiner eignen bessern Bestimmung dieses Verhältnisses in früherer Zeit; denn in der Kritik der Sittenlehre S. 181 f. will er ungeachtet der ausschließlichen Beziehung des Gesetzes auf die That doch keine Handlung als gesetzmäßig im ethischen Sinne anerkennen, die nicht auch aus sittlichen Antrieben hervorgegangen. — Auf gründliche Weise erörtert jenen Punkt Dr. Schmid in seinem lehrreichen Weihnachtsprogramm v. J. 1832. de notione legis in theologia morali rite constituenda.

habe, sondern in der objektiven Natur des Gesetzes selbst. Dem aber stehen nicht allein Aussprüche wie Röm. 7, 12. 14. 8, 3. (ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός) entgegen, sondern die ganze Grundanschauung des Apostels von dem Verhältniß der Neutestamentischen Oekonomie zur Alttestamentischen, welche auf der Anerkennung ruht, daß allerdings das Gesetz an sich selbst ein Weg zur Gerechtigkeit und zum Leben ist, Röm. 2, 13. 7, 10. wenn nur der Mensch in seinem natürlichen Zustande den Forderungen des Gesetzes zu genügen vermöchte. Darum trägt Paulus kein Bedenken selbst als Zweck des Erlösungswerkes dieses aufzustellen, daß die Satzung des Gesetzes in uns erfüllt werde, Röm. 8, 4. Was er an allem Gesetze als solchem vermißt, das ist nicht die vollkommne Darstellung des sittlich Guten für die Erkenntniß, sondern nur die Kraft das sittliche Leben mitzutheilen, Gal. 3, 21. Nur darum vermag es dem Menschen nicht zum Besitz der Gerechtigkeit zu verhelfen, weil seiner Erkenntniß und dem an sich damit verbundenen Triebe zu seiner Erfüllung die σὰρξ hemmend entgegentritt, Röm. 8, 3*). Und ganz in demselben Sinne verweist Christus selbst den jungen Mann, der ihn fragt, was er Gutes thun solle, um das ewige Leben zu erlangen, auf die Erfüllung der Gebote, Matth. 19, 17. Wer wollte auch zweifeln, daß er von einer das ganze innere Leben durchdringenden Gesinnung redet, wo er ausdrücklich die wahre Bedeutung des sittlichen Gesetzes enthüllen will, in der Bergpredigt und Matth. 22, 37—40 (hier zunächst in Beziehung auf das Mosaische Gesetz)? Wie hätte er auch, wenn

*) Vgl. Neander a. a. O. S. 658 f. Daß Paulus einen solchen innern Antrieb als mit dem Erkennen des Gesetzes unzertrennlich verbunden denkt, erhellt grade aus diesem Zeugniß für die Ohnmacht des Gesetzes. Denn wenn es für uns überhaupt nur theoretisches Wissen, gar nicht Kraft und Trieb wäre, so könnte von einer Schwächung durch das Fleisch als dem Grunde seiner Unfähigkeit den Menschen *zur Erfüllung* seiner Satzung zu führen nicht die Rede sein.

im Begriffe des Gesetzes die ausschließliche Beziehung auf das Thun läge, die Liebe der Seinen unter einander, die seiner Liebe zu ihnen gleich zu werden strebt, als das neue Gebot bezeichnen können Joh. 13, 34 *)? —

Sehen wir uns um, was denn wohl Schleiermacher zu dieser beschränkenden Auffassung des sittlichen Gesetzes bewogen hat, so ist es nach seiner eignen Andeutung zunächst dieses, daß das Innerliche, die Gesinnung, durch kein Gesetz bestimmt und gemessen werden könne **). Hervorgebracht werden kann es gewiß nicht auf diese Weise; aber warum die vollkommne Gestalt desselben sich nicht soll bezeichnen lassen durch das Gesetz, ist nicht einzusehen. In der Form der Forderung, wie sie vom sittlichen Gesetz allerdings unabtrennlich ist, liegt kein Grund, weßhalb die vollkommne Sittlichkeit nach der Seite der Innerlichkeit weniger durch das Gesetz bestimmt werden könnte als nach der Seite der Erscheinung im einzelnen Thun.

Allein diese Darstellung des Vollkommnen ist es eben, die nach Schleiermachers ethischen Grundansichten das Gesetz überhaupt nicht zu geben vermag, sondern Gesetze giebt es nur in der Sittenlehre, sofern sie das wirkliche Handeln der Vernunft auf die Natur ausdrücken ***). Wir können hier nur darauf hindeuten, wie dieß zusammenhängt mit der von Schleiermacher geforderten Konstruktion der Sittenlehre in

*) Wie damit auch die Grundanschauung der Reformatoren von dem Wesen des sittlichen Gesetzes zusammenstimmt, wollen wir nur durch die Definition belegen, welche Melanchthon in seinem dogmatischen Lehrbuch an die Spitze der Abhandlung de lege divina stellt: Lex Dei est doctrina a Deo tradita praecipiens, quales nos esse et quae facere, quae omittere oportet.

**) Glaubenslehre §. 112, 3.

***) System der Sittenlehre §. 95. Wie diese Wirklichkeit verstanden ist, erhellt aus der Vergleichung mit den vorhergehenden §§. 92—94.

Analogie mit der Naturwiſſenſchaft*). Wie wir im Naturgebiet Beſtimmungen über die Wirkungsart der Kräfte nur dann als wahre Naturgeſetze anerkennen, wenn und ſoweit ſie ſich im Leben der Natur ſelbſt verwirklichen, ſo will Schleiermacher auch das Geſetz im ſittlichen Gebiet angeſehen wiſſen. Damit würde es ſich denn allerdings nicht vertragen, das Geſetz als Ausdruck der ſittlichen Vollkommenheit zu faſſen, und ſomit die Anerkennung ſeines Inhaltes, welcher als in der Idee begründet ſeine Wahrheit und Nothwendigkeit in ſich ſelber trägt, davon unabhängig zu machen, in welchem Grade er von der Menſchheit als Geſammtheit oder ſelbſt in den edelſten, auserwählteſten Gebieten dieſes weiten Kreiſes realiſirt wird. In der That iſt nach Schleiermachers Anſicht die Kategorie des Sollens auf das ſittliche Gebiet nur in demſelben Sinne zu beziehen wie auf die Natur **). Aber wird dann die Wiſſenſchaft, die aus der Durchführung dieſer Principien hervorgeht, nicht vielmehr Philoſophie der Geſchichte ſein als Ethik, zur erzählenden Geſchichte ſich im Weſentlichen eben ſo verhaltend, wie die ſpekulative Naturwiſſenſchaft zu der empiriſchen Naturkunde?***)

Aus derſelben Quelle mit jenen Sätzen fließt auch die Schleiermacherſche Behandlung des Freiheitsbegriffes,

*) A. a. O. §. 62. 63. Vergl. den Schluß der Abhandlung über den Unterſchied zwiſchen Naturgeſetz und Sittengeſetz, in den Schriften der Berliner Akademie der Wiſſenſch. Jahrg. 1825.

**) A. a. O. §. 63. Hier heißt es unter Anderm: „Sollen und Sein ſind daher auf beiden Gebieten Aſymptoten und (nur?) auf dem ſittlichen Gebiet vielleicht der Approximations-Exponent größer.“ Dieſen Gedanken führt die Abhandlung über den Unterſchied zwiſchen Naturgeſetz und Sittengeſetz weiter aus.

***) Aehnlich hat ſich über dieſen Punkt Tweſten ausgeſprochen in ſeiner vortrefflichen Einleitung zu Schleiermachers Grundriß der philoſophiſchen Ethik, S. XVIII. vgl. S. XLXIII, indeſſen wohl ohne darin grade einen Mangel der Schleiermacherſchen Behandlung der Sittenlehre finden zu wollen.

im Begriffe des Gesetzes die ausschließliche Beziehung auf das Thun läge, die Liebe der Seinen unter einander, die seiner Liebe zu ihnen gleich zu werden strebt, als das neue Gebot bezeichnen können Joh. 13, 34 *)? —

Sehen wir uns um, was denn wohl Schleiermacher zu dieser beschränkenden Auffassung des sittlichen Gesetzes bewogen hat, so ist es nach seiner eignen Andeutung zunächst dieses, daß das Innerliche, die Gesinnung, durch kein Gesetz bestimmt und gemessen werden könne **). Hervorgebracht werden kann es gewiß nicht auf diese Weise; aber warum die vollkommne Gestalt desselben sich nicht soll bezeichnen lassen durch das Gesetz, ist nicht einzusehen. In der Form der Forderung, wie sie vom sittlichen Gesetz allerdings unabtrennlich ist, liegt kein Grund, weßhalb die vollkommne Sittlichkeit nach der Seite der Innerlichkeit weniger durch das Gesetz bestimmt werden könnte als nach der Seite der Erscheinung im einzelnen Thun.

Allein diese Darstellung des Vollkommnen ist es eben, die nach Schleiermachers ethischen Grundansichten das Gesetz überhaupt nicht zu geben vermag, sondern Gesetze giebt es nur in der Sittenlehre, sofern sie das wirkliche Handeln der Vernunft auf die Natur ausdrücken ***). Wir können hier nur darauf hindeuten, wie dieß zusammenhängt mit der von Schleiermacher geforderten Konstruktion der Sittenlehre in

*) Wie damit auch die Grundanschauung der Reformatoren von dem Wesen des sittlichen Gesetzes zusammenstimmt, wollen wir nur durch die Definition belegen, welche Melanchthon in seinem dogmatischen Lehrbuch an die Spitze der Abhandlung de lege divina stellt: Lex Dei est doctrina a Deo tradita praecipiens, quales nos esse et quae facere, quae omittere oportet.

**) Glaubenslehre §. 112, 3.

***) System der Sittenlehre §. 95. Wie diese Wirklichkeit verstanden ist, erhellt aus der Vergleichung mit den vorhergehenden §§. 92—94.

ſondern iſt im Inhalt des ſittlichen Geſetzes ſelbſt nicht die ſittliche Vollkommenheit ausgedrückt, ſo läßt ſich die Möglichkeit von ſittlichen Leiſtungen, welche über die Forderung des Geſetzes hinausgehen, offenbar nicht leugnen; und umgekehrt: giebt es ſolche Leiſtungen, ſo drückt das Geſetz nicht die ſittliche Vollkommenheit aus. Und ganz in dieſem Sinne nimmt der tapferſte und beſtgerüſtete unter den neuern Polemikern der katholiſchen Kirche den Begriff des ſogenannten überverdienſtlichen Werkes in Schutz. Der in Chriſto Geheiligte und mit ſeinem Geiſt Erfüllte, behauptet Möhler*), fühlt ſich immer dem Geſetz überlegen. „Es iſt die Art der aus Gott entſprungenen Liebe, die weit, die unendlich höher als das bloße Geſetz ſteht, daß ſie ſich in ihren Erweiſungen nie genügt und immer erfinderiſcher wird, ſo daß Gläubige dieſer Art jenen Menſchen, die auf einer niedrigern Stufe ſtehen, nicht ſelten als Schwärmer, als Geiſteskranke, als überſpannte Köpfe erſcheinen."

Bellarmin hat eine ziemliche Anzahl Stellen zuſammengetragen, aus denen erhellt, wie ſchon mehrere Kirchenväter, Origenes, Baſilius d. Gr., Gregor v. Nazianz, Chryſoſtomus, Cyprian, Ambroſius, Hieronymus, Gregor d. Gr., im Zuſammenhange mit der früh ſich ausbildenden Unterſcheidung zwiſchen einer höhern und einer gemeinen Tugend, mehr als genügende Werke für möglich halten**). Doch erſt im Mittelalter erhält dieſer Begriff ſeine nähere Beſtimmung und ſeine feſte Stelle im kirchlichen Lehrſyſtem. Dem

*) Symbolik S. 214. (dritte Aufl.)

**) De membris ecclesiae militantis lib. II, de monachis, c. XII. (Disputt. de controvv. chr. fidei tom. II.) Bellarmin führt freilich noch mehr Zeugen an, aber unbefugter Weiſe. Dagegen hat er das älteſte chriſtliche Zeugniß für dieſe Vorſtellung nicht benutzt; es findet ſich im Hirten des Hermas lib. III, sim. 5, 3: Si praeter ea, quae mandavit Dominus, aliquid boni adieceris, maiorem dignitatem tibi conquires etc.

die denſelben nur als potenzirte Naturlebendigkeit faßt und die Thaten der Freiheit auf weſentlich gleiche Weiſe dem allgemeinen Naturzuſammenhange unterwirft wie die Wirkungen der Naturkräfte*). —

Wir dürfen hier eine Frage von unverkennbarem ethiſchem Intereſſe, die ganz in den Kreis dieſer Betrachtung gehört, nicht übergehen. Sie betrifft den Begriff des opus supererogationis. Haften nicht bloß an der Form, in der die ſittliche Wahrheit uns als Geſetz entgegentritt, weſentliche Schranken und Mängel,

*) Glaubenslehre §. 49. §. 81, 2. — Es läßt ſich leicht erkennen, wie dieſe Gegenſätze der Anſichten mit der Frage um die Bedeutung des Böſen und ſeinen Einfluß auf die menſchliche Entwickelung innig zuſammenhangen. Merkwürdig ſind hier in dem Syſtem der Sittenlehre die von der Sorgfalt des Herausgebers genau dargelegten Schwankungen der Anſicht von dem Verhältniß der Ethik zu dem Gegenſatz von gut und böſe in §. 91. und den davon abhängigen §§. Wie dieß Verhältniß in früherer Zeit von Schleiermacher gefaßt iſt — namentlich wenn geſagt wird, der Gegenſatz von gut und böſe bezeichne den poſitiven und negativen Faktor in dem Proceß der werdenden Einigung (welchen Proceß die Ethik nach Schleiermacher darzulegen hat), oder, die Ethik ſei die Entwickelung des Gegenſatzes von gut und böſe, oder die Darlegung des Guten und Böſen im Zuſammenſein Beider —, ſo entſpricht es ganz der oben angedeuteten Grundanſicht von der Natur des Sittlichen. Wenn aber Schleiermacher in der ſpäteſten Ueberarbeitung der Sittenlehre den Gegenſatz von gut und böſe ganz aus ihrem Gebiet ausſchließt und kein ethiſches Element anders als unter dem Begriff des Guten aufgeſtellt wiſſen will, aber nicht inſofern dieſes dem Böſen entgegengeſtellt iſt, ſondern überhaupt inſofern gut das Einsgewordenſein der Vernunft und Natur durch Wirkſamkeit der erſtern bezeichnet, wenn er im Zuſammenhange damit den fließenden Gegenſatz des Vollkommnen und Unvollkommnen ſehr beſtimmt von dem Gegenſatz des Guten und Böſen unterſcheidet, ſo durchbrechen dieſe Beſtimmungen den Kreis jener Anſicht auf entſcheidende Weiſe und hätten bei konſequenter Durchführung Schleiermacher zu einer weſentlichen Modifikation ſeiner Lehren von Freiheit, Geſetz und Böſem genöthigt. — Aus jenen Aenderungen in den 1832 gehaltenen Vorleſungen über die Sittenlehre dürfen wir übrigens wohl ſchließen, daß dieſen edeln und tiefen Geiſt das Problem des Böſen grade in ſeinen letzten Lebensjahren neu beſchäftigt haben muß.

heit der Liebe bestimmt, anzusehen. Vielmehr antwortet er auf die Frage, ob die Vollkommenheit auf den Geboten oder auf den Rathschlägen beruhe: sie bestehe principaliter et essentialiter in praeceptis, secundario et instrumentaliter in consiliis *).

Zwar scheint auch Bellarmin mit dieser Ansicht des Thomas übereinzustimmen. Nicht bloß in seinem Urtheil über das Konkordienbuch geht er ausdrücklich darauf zurück**), sondern auch zu Anfang seines Buches de monachis spricht er Aehnliches aus***). Aber die weitere Entwickelung seines Begriffes von dem mehr als genügenden Werk hält sich keineswegs innerhalb der Schranken jener bescheidenen Auffassung. Um sich indeß mit seinem Meister nicht in Zwiespalt zu verwickeln, unterscheidet Bellarmin zwischen einer zwiefachen Vollkommenheit; die eine sei nothwendig, die andere nützlich, die eine nothwendig zum Sein (ad esse), die andre nothwendig zum Wohlsein (ad bene esse), die eine nothwendig zur Seligkeit überhaupt, die andere zu einem höhern Grad der Herrlichkeit im Reiche Gottes. Letztere Vollkommenheit komme aber nur denen zu, die mehr als das Gebotene leisteten durch Erfüllung der evangelischen Rathschläge†). Aber da nun auch Bellarmin die ἀνακεφαλαίωσις aller göttlichen Gebote an den Menschen in dem Ausspruch Christi Matth. 22. anerkennen muß, zu welchen monströsen Konsequenzen wird er getrieben! Um zu beweisen, daß der Mensch noch mehr könne, als Gott von ganzem Herzen und von ganzer Seele und von ganzem Gemüth lieben, muß er den Sinn dieser Forderung durch exe-

*) II, 2, qu. 184, art. 3.

**) Iudicium de libro Conc., sextum mendacium (disputt. de controvv. tom. IV, p. 1185. ed. Paris.).

***) Cap. 2.

†) *De monachis* cap. VI. VII, IX. XII.

getiſche Künſteleien möglichſt zu ſchwächen oder ihr neben dem höhern Sinn auch einen niedern abzugewinnen ſuchen; läßliche Sünden ſollen dieſem Gebot nicht widerſtreiten*); wer Gott liebe von ganzem Herzen, behauptet er, ſei doch nicht verbunden Alles zu thun, was Gott rathe, ſondern bloß was er gebiete**).

Und in dieſen Konſequenzen liegt auch die ſchlagendſte Widerlegung des Princips, aus dem ſie fließen. Das ſollte die ächte, der göttlichen Forderung wahrhaft entſprechende Liebe ſein, die ſo vorſichtig abmißt, was ſie im ſtrengſten Sinne ſchuldig iſt, um ja nicht des Guten zu viel zu thun, die ſich Gott gegenüberſtellt mit der kühlen Erklärung: du ermahnſt zwar deinem Dienſte das ganze Leben zu weihen; aber nicht deine Ermahnungen und Rathſchläge, ſondern nur deine Befehle bin ich verpflichtet zu befolgen? Wäre in der Lebensweiſe, die jene evangeliſchen Rathſchläge empfehlen, wirklich eine höhere ſittliche Vollkommenheit enthalten, wäre darin der Menſch wirklich Gott gefälliger, ſo wäre er unſtreitig verbunden auch danach zu ſtreben; nicht danach zu ſtreben wäre ihm Sünde***). Es iſt vollkommen widerſinnig, daß der Menſch eine ſittliche Kraft haben ſoll, die über ſeine ſittliche Verbindlichkeit hinausgeht.

Freilich iſt es andrerſeits ſehr begreiflich, daß die katholiſche Kirche nie gewagt hat, was ſie als die wahre Vollkommenheit des menſchlichen Lebens anpreiſt, nun auch als allgemeine Forderung geltend zu machen. Denn worin beſteht doch dieſe höhere Vollkommenheit als darin, daß gewiſſe Gebiete, die ihre nothwendige Stelle im Ganzen des durch

*) A. a. O. c. XIII.

**) A. a. O. c. IX.

***) Dieß hat ſchon Petrus Martyr in ſeiner Auslegung von 1 Kor. 9. gegen dieſe Anſicht eingewandt nach Bellarmins Angabe a. a. O. *c. XIII.*

Freiheit bedingten menſchlichen Lebens haben, als ſittlich undurchdringlich aufgegeben werden? Wäre dieſe Verzichtleiſtung zur allverbindenden Pflicht erhoben worden, ſo hätte ſich die entſchiedene Entzweiung dieſer einſeitig kirchlichen Ethik mit den allgemeinen ſittlichen Aufgaben des menſchlichen Lebens offen zu Tage gelegt.— Indeſſen wird durch Vermeidung jenes Aeußerſten dem Uebel ſelbſt immer nicht abgeholfen. Gilt es einmal für eine höhere Heiligkeit, ſich von dieſen Gebieten zurückzuziehen, ſo fällt auf die Theilnahme daran nothwendig ein Schatten von unüberwindlicher Profanität, welcher nach dem Zeugniß der Geſchichte auch damit nicht verſchwindet, daß, als wäre der einfache Widerſpruch eine Korrektur, dem einen dieſer Gebiete, der Ehe, zugleich die Würde eines Sakraments beigelegt wird.

Wie nun jenes Zurückweichen vor weſentlichen Momenten der ſittlichen Aufgabe eine falſche Scheu und Aengſtlichkeit iſt, ſo iſt es nicht minder eine falſche Zuverſicht, eine bei Männern von ſittlichem Ernſt und Lebenserfahrung ſchwer begreifliche Selbſttäuſchung, ſich dem Geſetz überlegen zu glauben. Freilich mindert ſich die Verwunderung über dieſe Zuverſicht bedeutend, wenn man andrerſeits von Bellarmin erfährt, daß die Vollbringung von mehr als genügenden Werken gleichzeitig mit Sünden, nämlich läßlichen, in demſelben Subjekt zuſammenſein kann *). Hiermit aber legt ſich die verderbliche Wurzel dieſer ganzen Betrachtungsweiſe ſo wie mancher anderer Irrthümer der katholiſchen Ethik zu Tage, die zerſplittern-

*) De monachis c. XIII. Bei Möhler iſt überdieß eine auch ſonſt oft vorkommende Verwechſelung verſchiedener Begriffe mit im Spiel. „Die Liebe ſteht unendlich höher als das Geſetz," kann auch bloß ſubjektiv verſtanden werden. Dann heißt es: der freie Impuls der Liebe bringt eine viel beſſere Gerechtigkeit hervor als das bloße Bewußtſein des Geſetzes, die ausdrückliche Reflexion auf ſeine jedesmalige Forderung. In dieſem Sinne iſt der Satz von unbeſtrittener Wahrheit, enthält aber nichts, was nicht auch in der Lehre der Reformatoren *vollkommen anerkannt* wäre.

die atomistische Behandlung des Sittlichen, von der namentlich die ganze Auffassung der Begriffe: gutes Werk und Verdienst, beherrscht wird. Ihre Spitze hat diese sittliche Atomistik in der Jesuitischen Moral erreicht; die vornehmsten Irrlehren derselben, ihre Grundsätze von der philosophischen Sünde, von dem sittlichen Handeln nach Probabilität, von der guten Absicht, welche die schlechten Mittel rechtfertigt, von den Mentalreservationen beruhen darauf.

Steht es so mit dem innern ethischen Halt und Werth der Vorstellung von mehr als genügenden Werken, so wird sie uns nicht bewegen können die Idealität des sittlichen Gesetzes, wonach nur das Vollkommne seiner Forderung vollkommen entspricht, aufzugeben*). —

Zur biblischen Stütze der überverdienstlichen Werke ist von den katholischen Theologen nichts so häufig verwandt worden, als jener an den reichen Jüngling gerichtete Ausspruch, der schon den Stifter des Mönchthums Antonius und dann wieder den Franz von Assisi zu ihren ascetischen Entschließungen zuerst entzündete: Willst du vollkommen sein, so gehe hin, verkaufe was du hast und gieb es Armen, und du wirst einen Schatz im Himmel haben, und komm, folge mir nach, Matth. 19, 21. Der Jüngling, der auf seine Frage nach dem Wege zum ewigen Leben von Christo zunächst an die Erfüllung der göttlichen Gebote erinnert wurde, hat das Bewußtsein ausgesprochen, daß er sie alle gehalten, und dieß Bewußtsein hat Christus nicht getadelt. Worauf also können die eben angeführten Worte jenen hinweisen, als auf eine höhere, über die

*) Vgl. die treffende Kritik dieser Vorstellung in Baur's Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus, zweite Ausg., S. 301 ff. Baur widerlegt sie von der Idealität des Gesetzes aus; hier galt es die Idealität des Gesetzes *gegen die von dieser* Vorstellung hergenommenen *Instanzen zu behaupten.*

bloße Geſetzeserfüllung hinausgehende Vollkommenheit, die er ſich durch freiwillige Armuth erwerben könne? — Dieſe Auffaſſung des: εἰ δὲ θέλεις τέλειος εἶναι, ſcheitert aber daran, daß nach den unmittelbar folgenden Ausſprüchen Chriſti V. 23. 24. den Jüngling ſeine Weigerung wenigſtens für jetzt um die Theilnahme am Reiche Gottes brachte, alſo auch um den Beſitz des ewigen Lebens, wenn ſich doch gewiß die willkürliche Pelagianiſche Unterſcheidung zwiſchen Reich Gottes und ewigem Leben jetzt Niemand mehr wird aneignen wollen. Darum kann die Geſetzeserfüllung des Jünglings in dem Urtheil Chriſti offenbar nicht die rechte, vollkommene geweſen ſein*), und jene Aufforderung hat ihm nicht eine über die wahre Geſetzerfüllung hinausgehende Vollkommenheit zeigen, ſondern nur den Götzen, dem er gegen das erſte Gebot des Dekalogs unbewußt diente, enthüllen ſollen. Daraus erhellt zugleich, daß dieſe Aufforderung von Chriſto keineswegs bloß als ein Rath gemeint war, deſſen Befolgung jener ohne Schaden unterlaſſen könnte.

Nächſtdem berufen ſich die katholiſchen Theologen für die mehr als genügenden Werke beſonders auf den Apoſtel Paulus, der 1 Kor. 9, 12—18. ſeinen Ruhm und ſein Verdienſt im Unterſchiede von einem bloßen Knechtsdienſt am Evangelium darein ſetze, daß er ſein apoſtoliſches Amt mit Luſt und unentgeltlich verwalte. Wir dürfen hier auf die gründliche Entwi-

*) Vgl. die Auslegung der Antwort Chriſti bei Neander, Leben Jeſu Chriſti, vierte Ausg. S. 589—592. Daß ſich mit dieſer Auffaſſung das ἠγάπησεν αὐτὸν Marc. 10, 21., das Wohlgefallen des Erlöſers an dem nach Maßgabe ſeiner beſchränkten Selbſt- und Gotteserkenntniß redlichen Streben des jungen Mannes ſehr wohl verträgt, bedarf keiner Erläuterung. Eben ſo ergiebt ſich von ſelbſt, daß die bei Matthäus fehlenden Worte, die bei Markus und Lukas ſich finden: ἕν σοι ὑστερεῖ — ἔτι ἕν σοι λείπει —, zu denen nach dem Zuſammenhange der Erzählung doch nur ergänzt werden kann: zum Gewinne des ewigen Lebens, wenn ſie authentiſch ſind, die oben gegebene Auffaſſung nur begünſtigen.

die atomistische Behandlung des Sittlichen, von der namentlich die ganze Auffassung der Begriffe: gutes Werk und Verdienst, beherrscht wird. Ihre Spitze hat diese sittliche Atomistik in der Jesuitischen Moral erreicht; die vornehmsten Irrlehren derselben, ihre Grundsätze von der philosophischen Sünde, von dem sittlichen Handeln nach Probabilität, von der guten Absicht, welche die schlechten Mittel rechtfertigt, von den Mentalreservationen beruhen darauf.

Steht es so mit dem innern ethischen Halt und Werth der Vorstellung von mehr als genügenden Werken, so wird sie uns nicht bewegen können die Idealität des sittlichen Gesetzes, wonach nur das Vollkommne seiner Forderung vollkommen entspricht, aufzugeben*). —

Zur biblischen Stütze der überverdienstlichen Werke ist von den katholischen Theologen nichts so häufig verwandt worden, als jener an den reichen Jüngling gerichtete Ausspruch, der schon den Stifter des Mönchthums Antonius und dann wieder den Franz von Assisi zu ihren ascetischen Entschließungen zuerst entzündete: Willst du vollkommen sein, so gehe hin, verkaufe was du hast und gieb es Armen, und du wirst einen Schatz im Himmel haben, und komm, folge mir nach, Matth. 19, 21. Der Jüngling, der auf seine Frage nach dem Wege zum ewigen Leben von Christo zunächst an die Erfüllung der göttlichen Gebote erinnert wurde, hat das Bewußtsein ausgesprochen, daß er sie alle gehalten, und dieß Bewußtsein hat Christus nicht getadelt. Worauf also können die eben angeführten Worte jenen hinweisen, als auf eine höhere, über die

*) Vgl. die treffende Kritik dieser Vorstellung in Baur's Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus, zweite Ausg., S. 301 ff. Baur widerlegt sie von der Idealität des Gesetzes aus; hier galt es die Idealität des Gesetzes gegen die von dieser Vorstellung hergenommenen Instanzen zu behaupten.

Die Lösung dieser Schwierigkeit liegt darin, daß der Ausspruch sich ganz auf die herrschende jüdische Auffassung des Gesetzes, den Dienst des äußerlichen Buchstabens bezieht. Von einer Erfüllung des Gesetzes nach seiner vollen Bedeutung ist nicht die Rede. Den eigennützigen und selbstgerechten Sinn, der sich um das Gesetz nur wegen des Lohnes bemüht, der, auf Recht und Verdienst pochend, für seine Beobachtung des Gesetzes Lohn fordert (V. 9.), will Christus demüthigen. Der Mensch soll wissen, daß er auf diesem Standpunkte mit aller seiner Treue und Genauigkeit in der Beobachtung der einzelnen Gebote Knecht, werthloser Knecht *) bleibt. Der ganze Standpunkt soll eben überschritten werden dadurch, daß er Kind Gottes wird **). —

Neuere katholische Theologen haben, wohl in dem richtigen Gefühl von der Unzulänglichkeit der biblischen Begründung, durch eine geschickte Wendung aus dieser Schwäche der Lehre von den evangelischen Rathschlägen und überverdienstlichen Werken ihre

*) Ἀχρεῖος ist im klassischen Sprachgebrauch gewöhnlich = zwecklos, unnütz, unbrauchbar. So auch Matth. 25, 30. In dieser Bedeutung aber paßt das Wort durchaus nicht in den Zusammenhang der Stelle, wie man sie auch fassen mag. Für die hier geltend gemachte Bedeutung läßt sich mit Sicherheit wohl nur der Vorgang der Alexandrinischen Uebersetzung in 2 Sam. 6, 22. anführen, wo שָׁפָל, niedrig, gering (wofür sie sonst gewöhnlich ταπεινός braucht), durch ἀχρεῖος ausgedrückt wird.

**) Bei dieser Auffassung ist es freilich natürlicher anzunehmen, daß dieser Ausspruch Christi etwa an Pharisäer, als daß er an die Jünger gerichtet gewesen. Aber dasselbe machen auch schon die unmittelbar vorangehenden Worte V. 7 und 8. sowohl durch die äußern Verhältnisse als auch durch die Sinnesart, auf die sie Bezug nehmen, sehr wahrscheinlich. Daß in den ersten 6 Versen des Kapitels Christus mit den Jüngern redet, kann nicht dagegen entscheiden, da ein innerer Zusammenhang zwischen jenen Versen und den folgenden sich, wenn man nicht künsteln will, schwerlich wird nachweisen lassen; was auch Neander (Leben Jesu Christi S. 624.) und De Wette (kurze Erkl. der Ev. des Lukas und Markus z. d. St.) gegen Schleiermacher und Olshausen anerkennen.

ckelung des wahren Sinnes dieſer Stelle bei Neander verweiſen *). Wie wenig der Apoſtel meinte mehr zu thun, als ſeine beſtimmte Pflicht nach der beſondern Natur ſeiner Verhältniſſe und ſeiner Eigenthümlichkeit von ihm forderte, das geht auch daraus klar hervor, daß er es ausdrücklich als Mißbrauch ſeiner Befugniß in Beziehung auf die Verkündigung des Evangeliums bezeichnet, wenn er weniger thäte (V. 18.).

Es iſt ſonderbar, daß grade die Stelle des N. T., welche ältere und neuere Proteſtanten als das mächtigſte Zeugniß gegen jedes opus supererogationis zu betrachten pflegen, welche auch den katholiſchen Polemikern in der Vertheidigung ihrer Lehre vor andern Noth macht **), genauer betrachtet, vielleicht das Scheinbarſte enthält, was aus dem N. T. für die Möglichkeit der über die geſetzliche Forderung hinausgehenden Werke angeführt werden kann. Wir meinen Luc. 17, 10. Soll nämlich, wer bloß gethan hat, was ihm befohlen iſt, ſich für einen werthloſen Knecht halten, weil er nichts gethan, als was er ſchuldig war, ſo fragt ſich: haben wir dieß Urtheil auch auf die Vollkommenheit des ſittlichen Lebens zu beziehen? Bejahen wir dieſe Frage, ſo würde folgen, daß auch Chriſtus ſein heiliges Leben unter den Begriff des δοῦλος ἀχρεῖος hätte bringen müſſen. Iſt dieß nun ganz abſurd, wie wollen wir der Konſequenz entgehen, daß alſo doch eine Tugend möglich ſein müſſe, die mehr thut, als was ſie nach der Forderung des Geſetzes ſchuldig iſt, alſo ein opus supererogationis, wenn gleich natürlich in geiſtigerm und innerlicherm Sinne, als es in der katholiſchen Kirche gewöhnlich aufgefaßt wurde?

*) Geſchichte der Pflanzung der Kirche durch die Apoſtel S. 746 f.

**) Eine intereſſante Zuſammenſtellung der mannigfachen Einwendungen katholiſcher Theologen gegen den proteſtantiſchen Gebrauch dieſer Stelle giebt Gerhard, confessio catholica lib. II, art. XXIII, cap. VIII. de perfect. et meritis opp. Nur Salmeron trifft im Allgemeinen den rechten Punkt.

oben aufgestellten Fragen an. Das sittliche Gesetz, in seiner wahren Bedeutung erkannt, fordert nicht weniger als Vollkommenheit; ist nun Alles, was weniger ist als diese vom Gesetz geforderte Vollkommenheit, schon als sittlich böse zu bezeichnen? Fassen wir die Frage in gehöriger Allgemeinheit, so ist sie offenbar gleich der andern: Sind die Begriffe: Reinheit vom Bösen (sittliche Integrität) und sittliche Vollkommenheit identisch? Wir setzen dabei als sich von selbst verstehend voraus, daß von sittlicher Integrität nur die Rede sein kann in Beziehung auf Wesen, denen überhaupt eine sittliche Bestimmtheit zukommt. Bloßen Naturwesen läßt sich als nichtsittlichen eben so wenig sittliche Reinheit wie Unsittlichkeit zuschreiben.

Bellarmin und andre ältere Polemiker der katholischen Kirche antworten auf die obige Frage verneinend. Sie erkennen an, daß das Gesetz sittliche Vollkommenheit fordere; aber sie wollen nicht zugeben, daß, wenn der Mensch aus allen Kräften strebe dem Gesetz zu genügen, das aus natürlicher Schwäche entspringende Zurückbleiben hinter jener Vollkommenheit als Uebertretung des Gesetzes anzusehen sei. Bellarmin unterscheidet zu diesem Zwecke, an Thomas sich anschließend *), zwischen der obligatio ad finem und der obligatio ad media; jenes sei die Verbindlichkeit zur Vollkommenheit selbst, dieses die Verbindlichkeit zum eifrigsten und unverdrossensten Streben nach derselben; nur wer der letztern Verbindlichkeit nicht entspreche, werde ein Uebertreter des Gesetzes **).

*) Thomas stellt in der Sec. Secundae qu. 186, art. 2. hierüber den Grundsatz auf: Quilibet tenetur tendere ad perfectionem, non autem tenetur esse perfectus.

**) De monachis cap. XIII. De amissione gratiae et statu pecc. lib. V, c. X. Vergl. Andradius orthodoxae explicationes (1564.) lib. V. p. 396 ff. Bellarmin stützt sich besonders auf Augustinus, der diesen Unterschied zwischen sittlicher Vollkommenheit und Sündlosig-

Die ältern Theologen unserer Kirche dagegen bejahen jene Frage, und betrachten jede Handlung oder Beschaffenheit, welche die sittliche Vollkommenheit noch nicht ausdrückt, als Sünde und Uebertretung des Gesetzes*). — Das Interesse, das die katholischen Theologen an jener Unterscheidung nehmen, beruht zunächst auf dem Streben, die Möglichkeit einer genügenden Gesetzeserfüllung und der Erwerbung von Verdiensten bei Gott zu stützen; weshalb denn Bellarmin von seiner Bestimmung jener Begriffe besonders den Gebrauch macht, daß das

---

keit entschieden ausspricht, z. B. de libero arbitrio lib. III, c. 22: non propterea Deus animam malam creavit, quia nondum tanta est, quanta ut proficiendo esse posset accepit; eben so später de spiritu et littera c. 36., wo er von der vollendeten Gerechtigkeit der Gott schauenden Seligen eine minor justitia unterscheidet und so fortfährt: Neque enim si esse nondum potest tanta dilectio Dei, quanta illi cognitioni plenae perfectaeque debetur, iam culpae deputandum est. Aliud est enim totam assequi caritatem, aliud nullam sequi cupiditatem. Doch bleibt Augustinus nicht überall dieser richtigen Einsicht treu. Schon de moribus Manichaeorum c. 6. hatte er das mutari in melius dem reverti a pervertendo in peius gleichgesetzt, was, konsequent durchgeführt, das Böse zur negativen Bedingung aller sittlichen Entwickelung machen würde. In demselben Sinne sagt er noch deutlicher ep. 167. (nach der Ordnung der Benedictiner) ad Hieronymum: plenissima (caritas), quae iam non possit augeri, quamdiu hic homo vivit, est in nemine; quamdiu autem augeri potest, profecto illud, quod minus est quam debet, ex vitio est (Opp. tom. II, p. 897.). Im Alterthum haben die Stoiker die Frage behandelt und sind, indem sie zwischen noch nicht vollkommner Tugend und Laster nicht unterscheiden wollten, dann auch so konsequent gewesen die Möglichkeit einer wachsenden Tugend zu leugnen, vergl. die Nachweisungen bei Tennemann, Geschichte der Philosophie Bd. 4, S. 104. 105.

*) Z. B. Chemnitz, Ex. Conc. Trid. p. I, de reliquiis pecc. orig. post bapt. (S. 243. Ausg. v. 1590.); de bonis operibus qu. 3. Gerhard, Loci theol. de pecc. act. c. 10, §. 42—45; de lege Dei, c. 4, sect. 10, §. 183; de bonis operibus c. 10, sect. 1. Quenstedt tadelt deßhalb auch die nach Melanchthon geformte Definition der Sünde: inclinatio, appetitus, cogitatum, dictum, factum pugnans cum lege Dei, wegen des pugnans *als zu eng*, a. a. O. P. II, cap. II, sect. II, *qu. 3, dist. 4.*

Gebot frei zu ſein von der concupiscentia nur zur obligatio ad finem gehöre. Darum iſt es wohl begreiflich, daß die proteſtantiſchen Theologen einer Unterſcheidung nicht trauten, die ihnen nur zur Unterſtützung irriger Lehre erſonnen ſchien — um ſo begreiflicher, da ſie die Gegner aus jener Unterſcheidung ſofort ſo verderbliche Behauptungen ableiten ſahen, wie die Bellarminſche: die verzeihlichen Sünden geſchähen nicht ſowohl contra legem als vielmehr praeter legem und ſeien nicht ſchlechthin, ſondern nur beziehungsweiſe Sünde*); oder die des Stapleton: das Gebot der vollkommnen Liebe zu Gott ſei nicht obligatorium, ſondern nur doctrinale et informatorium**). Indeſſen iſt es doch, näher erwogen, keineswegs bloß der Mißbrauch und die trübe Entſtellung, welche die ältern Theologen unſrer Kirche jener Unterſcheidung abgeneigt machte, ſondern gewiß auch die Ahnung, daß dieſelbe mit ihrer Auffaſſung des menſchlichen Urſtandes und manchen davon abhängigen Sätzen in Widerſpruch ſtehe.

Und können wir uns wohl bedenken, uns in dieſem Gegenſatz an die Anſicht unſrer ältern Theologen anzuſchließen, die durch ihren idealern ethiſchen Charakter gegen die nachgiebigen, biegſamen Theorien der katholiſchen Theologen ſo vortheilhaft abſticht? Das Geſetz fordert ſittliche Vollkommenheit; mit dem Bewußtſein dieſer Forderung iſt im Gemüth der Antrieb ihr zu entſprechen unzertrennlich verknüpft; bleibt nun dennoch der Menſch, der einmal zum ſittlichen Bewußtſein erwacht iſt, irgendwie hinter jener Forderung zurück, worin anders ſoll dieß ſeinen Grund haben als in einer dem Geſetz und ſeinem Antrieb widerſtreitenden Richtung, alſo in der Macht des Böſen?

*) De iustif. lib. IV, c. 12. 14. freilich nach Thomas, Prima Secundae qu. 88, art. 1. Vgl. hiermit Melanchthons Loci theol. de pecc. actualibus. — S. 117. der Ausgabe von 1569.

**) *De iustific.* lib. VI, c. 10.

Wenn er z. B. den Nächſten weniger liebt als ſich ſelbſt, was kann, gegenüber dem Gebot ihn zu lieben wie ſich ſelbſt, an dieſem Weniger Schuld ſein als die in irgend einem Maße vorhandene Macht der Selbſtſucht?

So ſcheint ſich denn in dieſem Gebiet der alte Satz vollkommen zu beſtätigen: Omne minus bonum habet rationem mali. Würden wir nicht ſonſt ſagen müſſen: Das Geſetz fordere zwar das Vollkommne, aber es verwerfe doch nicht das Unvollkommne, ſondern laſſe es eben auch gelten, darum müſſe es ihm doch mit jener Forderung nicht recht Ernſt ſein? Und würde ſich nicht daraus ſofort ein mittleres Gebiet ergeben zwiſchen einem ſolchen Wollen und Handeln, welches dem Geſetz entſpricht, und einem ſolchen, welches ihm widerſtreitet? Schleiermacher hat den Begriff des Erlaubten aus ſeinem urſprünglichen Sitze, einer gewiſſen Klaſſe menſchlicher Handlungen und Handlungsweiſen, die die bloße Naturbeſtimmtheit an ſich tragen ſollen, ſiegreich vertrieben *); wie denn dieſem Begriff eine objektive ethiſche Bedeutung gar nicht zugeſchrieben werden kann, ohne jede zuſammenhangende und das ganze bewußte Leben des Menſchen umfaſſende ſittliche Anſicht unmöglich zu machen. Aber giebt es ein ſolches mittleres Gebiet, den Beſtimmungen des Willens gewidmet, die dem Geſetze nicht vollkommen entſprechen, ohne ihm doch zu widerſprechen, wird nicht dann jener Begriff in verjüngter Geſtalt wiederkehren, um daſſelbe für ſich in Beſitz zu nehmen? —

Und doch, es iſt wahrlich nichts Geringes, was wir Preis geben müſſen, wenn wir jene Unterſcheidung verwerfen.

Zuerſt verſchwindet damit, wie ſich von ſelbſt ergiebt, jeder Stufenunterſchied der ſittlichen Güte, der anders als durch irgend

*) Kritik der Sittenlehre S. 185 ff. Ueber den Begriff des Erlaubten, in den Schriften der Berliner Akademie der Wiſſenſchaften, Jahrg. 1826.

einen Antheil der niedern Stufe am Böſen bedingt wäre, alſo jeder Stufenunterſchied ſittlich reiner Weſen und Beſchaffenheiten. Dieß muß ſich denn natürlich auch auf Chriſtum den Heiligen anwenden laſſen. Wie groß immer die heilige Liebe ſein mag, die ihn erfüllt, ſie hat die Grenze, wo das Böſe beginnt, ſo dicht neben ſich, daß ſie dieſelbe, wäre ſie auch nur um das Geringſte weniger ſtark, ſofort überſchritte.

Doch an dieſer Folge nehmen wohl diejenigen keinen Anſtoß, die eben darin die Erhabenheit des ſittlichen Geſetzes erblicken, daß es das Handeln des Menſchen genau auf eine ſchlechterdings einzige Weiſe mit Ausſchließung jedes andern Handelns beſtimme und das Zurückbleiben hinter ſeiner Forderung eben ſo wohl verdamme wie das Widerſtreben gegen dieſelbe, welches aus einem entgegengeſetzten Princip kommt. Aber werden ſie ſich auch zu den weitern Konſequenzen verſtehen, nämlich den Begriff einer reinen ſittlichen Entwickelung für einen widerſprechenden zu erklären, das Böſe hinfort als die negative Bedingung aller ſittlichen Entwickelung anzuerkennen, zuzugeben, daß dieſe Entwickelung ſofort ſtillſtehen muß, ſobald es in dem Subjekt derſelben nichts Böſes mehr aufzuheben giebt, daß die Gewißheit ſtetig fortzuſchreiten im Guten zu ihrer Kehrſeite die Gewißheit hat immerfort zu ſündigen? Denn allerdings folgt dieß Alles ſtreng aus der Verwerfung des Unterſchiedes zwiſchen Integrität und Vollkommenheit. Schließt nämlich alle ſittliche Entwickelung, die ihr Ziel noch vor ſich hat, weſentlich einen Fortſchritt vom Unvollkommnen zum Vollkommnern in ſich, ſo müßte ſie, wenn jener Unterſchied dem Kanon: omne minus bonum habet rationem mali, geopfert wird, nothwendig und auf jedem Punkte, wenn auch in immerfort abnehmendem Maße, das Böſe an ſich haben. Auch iſt auf dieſem Standpunkt die Möglichkeit einer ſündloſen Entwickelung nicht dadurch zu retten, daß man den Anfang als innerlich ſchlechthin vollkom-

Wenn er z. B. den Nächsten weniger liebt als sich selbst, was kann, gegenüber dem Gebot ihn zu lieben wie sich selbst, an diesem Weniger Schuld sein als die in irgend einem Maße vorhandene Macht der Selbstsucht?

So scheint sich denn in diesem Gebiet der alte Satz vollkommen zu bestätigen: Omne minus bonum habet rationem mali. Würden wir nicht sonst sagen müssen: Das Gesetz fordere zwar das Vollkommne, aber es verwerfe doch nicht das Unvollkommne, sondern lasse es eben auch gelten, darum müsse es ihm doch mit jener Forderung nicht recht Ernst sein? Und würde sich nicht daraus sofort ein mittleres Gebiet ergeben zwischen einem solchen Wollen und Handeln, welches dem Gesetz entspricht, und einem solchen, welches ihm widerstreitet? Schleiermacher hat den Begriff des Erlaubten aus seinem ursprünglichen Sitze, einer gewissen Klasse menschlicher Handlungen und Handlungsweisen, die die bloße Naturbestimmtheit an sich tragen sollen, siegreich vertrieben *); wie denn diesem Begriff eine objektive ethische Bedeutung gar nicht zugeschrieben werden kann, ohne jede zusammenhangende und das ganze bewußte Leben des Menschen umfassende sittliche Ansicht unmöglich zu machen. Aber giebt es ein solches mittleres Gebiet, den Bestimmungen des Willens gewidmet, die dem Gesetze nicht vollkommen entsprechen, ohne ihm doch zu widersprechen, wird nicht dann jener Begriff in verjüngter Gestalt wiederkehren, um dasselbe für sich in Besitz zu nehmen? —

Und doch, es ist wahrlich nichts Geringes, was wir Preis geben müssen, wenn wir jene Unterscheidung verwerfen.

Zuerst verschwindet damit, wie sich von selbst ergiebt, jeder Stufenunterschied der sittlichen Güte, der anders als durch irgend

*) Kritik der Sittenlehre S. 185 ff. Ueber den Begriff des Erlaubten, in den Schriften der Berliner Akademie der Wissenschaften, Jahrg. 1826.

der Entwickelung soll das Streben des Wesens sein sich von unangemessenen Zuständen zu befreien. Dieses Streben nun ist offenbar nur der negative Ausdruck für das Streben des Wesens nach dem ihm angemessenen Zustande. Und doch kann das Wesen dieses Ziel nicht erreichen, ohne damit seine Entwickelung, also sein Leben, seine wirkliche Existenz zu vernichten. Kann es aber dieses Ziel nicht ohne Selbstvernichtung, d. h. schlechterdings nicht erreichen, so strebt es auch nicht wirklich danach. Das ist der Widerspruch des modernen Nihilismus, daß er die Entwickelung, in der doch allein das Leben bestehen soll, für eine stete Krankheit und das Nichtmehrsein für den angemessensten Zustand des Wesens erklären muß. Uebrigens ist dieser Ungedanke nicht einmal neu; von einem andern Punkte aus führen Fichte's Principien nothwendig zu dem bekannten Progressus in infinitum, zu jener immerwährenden Bewegung des Ichs nach dem Ziele hin, die doch dem Ziele nie wirklich näher kommt, weil dasselbe ein unendliches sein soll; und dieß unendliche Ziel, zu dem sich jene Bewegung eben so sehr als immerwährendes Zurückfliehen wie als immerwährendes Annähern verhält, ist kein anderes als „die gänzliche Vernichtung des Individuums und Verschmelzung desselben in die absolut reine Vernunftform oder in Gott" *).

Dennoch dürfen wir jener Grundvorstellung von der menschlichen Entwickelung nicht alle Wahrheit absprechen. Sie drückt die gegenwärtige Gestalt derselben, in welcher jeder Fortschritt zugleich die allgemeine Hemmung durch das Böse zu über-

*) System der Sittenlehre S. 194. und die vorhergehenden SS. „Die gänzliche Vernichtung des Individuums," heißt es dort, „ist allerdings letztes Ziel der endlichen Vernunft; nur ist sie in keiner Zeit möglich." Damit also endet diese Philosophie, mit dem Tantalischen Schnappen nach einem nie erreichbaren höchsten Gut, und dieses höchste Gut ist die Vernichtung.

men faßt, und den Fortschritt der Entwickelung lediglich in die äußere Ausbreitung des sittlichen Princips über die verschiednen Lebensgebiete setzt. Wie überhaupt in dieser Sphäre das Innere und das Aeußere nicht so abstrakt geschieden werden dürfen, so läßt sich ein extensives Wachsthum im Guten gar nicht denken, ohne daß damit zugleich eine intensive Steigerung und Vertiefung im Guten verbunden wäre; und andrerseits, das heilige Princip des menschlichen Lebens kann in demselben seine volle innere Stärke und Festigkeit noch nicht gewonnen haben, so lange es die wesentlichen Gebiete desselben noch nicht ergriffen und durchdrungen hat. Soll also zwischen sittlicher Vollkommenheit und sittlicher Integrität, zwischen Unvollkommenheit und Sünde nicht unterschieden werden, so würde es auch hier dabei bleiben, daß der Fortschritt im Guten nothwendig zugleich Abstoßung eines an dem Leben haftenden Bösen sein müßte.

Aber, wirft man uns von einer ganz andern Seite ein, ist das nicht eben der lebendige Begriff der Entwickelung, auf das Sittliche angewandt? Liegt nicht in diesem Begriff die immer sich erneuernde Absonderung von einem dem Wesen unangemessenen Zustande? Nicht bloß durch zahme Gegensätze, die aus ihrer wechselseitigen Abstoßung nicht Ernst machen, sondern durch die stärksten Widersprüche nimmt eine mächtige Entwickelung ihren Weg. Der Zwiespalt zwischen der Idee des Wesens und seiner erfahrungsmäßigen Wirklichkeit, das ist der Stachel, der allein die Entwickelung vorwärts zu treiben vermag. Ohne ihn fehlt die Spannung, die den nervigten Fortschritt bedingt. Die Entwickelung erlischt und mit ihr das Wesen selbst, das ja als endliches nur in ihr sein Leben hatte.

Indessen so zuversichtlich dieser Begriff der Entwickelung heut zu Tage von einigen Philosophen aufgestellt wird, so bedarf es doch nur einer geringen Aufmerksamkeit, um zu erkennen, daß er in sich vollkommen widersprechend ist. Die Triebfeder

Angemessenheit zur Idee fortschreitend zu realisiren, und *insofern* ist der Anfangspunkt selbst der Idee angemessen, wiewohl er überschritten werden muß, damit es zu der der Idee schlechthin entsprechenden Wirklichkeit komme. Gehen wir von diesem Punkte weiter, so würde in einer normalen Entwickelung zum Ziele sittlicher Vollkommenheit der Zustand des Wesens jedesmal der Forderung gemäß sein, welche die sittliche Idee zum Zweck ihrer fortschreitenden Realisirung eben an ihn stellt; und doch wäre dieser Zustand noch nicht schlechthin der von der Idee gewollte. In jeder durch bewußtes Selbstbestimmen bedingten Thätigkeit würde auch das sittliche Motiv gegenwärtig und wirksam sein, wenn gleich vielleicht zuweilen nur in der Form eines Instinktes für Maß und Ordnung; aber wie die umfassende Klarheit des sittlichen Bewußtseins, so ist die Kräftigkeit des sittlichen Impulses mannigfacher Abstufungen fähig. Ist demnach Fortschritt vom Unvollkommnen zum Vollkommnen auch von der normalen Entwicklung auf keine Weise zu trennen, so erhellt, daß sich der Begriff des Bösen nicht auf die bloße Differenz zwischen dem Vollkommnen und Unvollkommnen, also auch nicht auf die nothwendige Differenz zwischen Idee und empirischer Wirklichkeit zurückführen läßt *).

*) Dieß erkennt auch *Schleiermacher* von seiner eigenthümlichen Auffassung des Bösen aus an, System der Sittenlehre §. 109: „Im kritischen Verfahren ist der Gegensatz von gut und böse so, daß auch Letzteres positiv gedacht ist, nämlich als ein Thun der Natur, dem ein Leiden der Vernunft entspricht. Erst wo das Thun der Natur aufhört, entsteht dafür der fließende Gegensatz vollkommen und unvollkommen. Erst wo etwas nicht böse ist, kann es unvollkommen sein und sich dann in's Vollkommne verwandeln lassen." Wenn es nun aber gewiß sehr mißlich ist im sittlichen Gebiet von einem *Thun der Natur* zu reden, auf dessen Nochnichtverschwundensein doch hier der Gegensatz von gut und böse in seinem Unterschiede von dem Gegensatze zwischen vollkommen und unvollkommen lediglich beruhen soll, so darf es uns nicht wundern, bei Schl., im Zusammenhange mit jenem Schwanken in der Fassung des §. 91. der Sittenlehre (vgl. oben S. 65.), auch *auf entgegengesetzte* Behauptungen zu stoßen. So heißt es Glaubens-

winden, irgend ein störendes Element desſelben außer Wirkſamkeit zu ſetzen hat, auf bezeichnende Weiſe aus. Aber nur eine ſklaviſche Abhängigkeit von einer beſchränkten Empirie, deren Induktionen ſchon auf das Naturgebiet nicht mehr paſſen, kann dieſe Geſtalt für das Weſen der Entwickelung überhaupt ausgeben. Das wäre vielmehr die rechte Entwickelung, die auf keiner Stufe etwas verlöre von dem wirklichen Gehalt der bisherigen, weil ſie eben nichts zu verlieren brauchte, weil auf keinem Punkte etwas Störendes, der Beſtimmung des ſich entwickelnden Weſens Widerſtreitendes vorkäme.

Indeſſen mit der Unterſcheidung der normalen Entwickelung von der abnormen, die die Störung und Verwickelung an ſich hat, iſt die Frage noch keineswegs erledigt, ſondern im Gebiet dieſer normalen Entwickelung ſelbſt dürfen die verſchiedenen Stadien nicht überſehen werden. So lange ſie ihren Antrieb noch in dem Drange des Fortſchrittes vom Unvollkommnen zum Vollkommnen hat, ſo lange iſt ihr Charakter ein teleologiſcher. Sie ſtrebt nach einem vor ihr liegenden Ziele, und das Weſen genügt ſich nicht, ſo lange es dieſes Ziel nicht wirklich erreicht hat. Es liegt im Begriffe dieſer teleologiſchen Entwickelung, daß auf allen ihren Stufen vor dem Ziele der Zuſtand des Weſens der Idee deſſelben noch nicht vollkommen angemeſſen iſt, und am weiteſten muß von der Vollkommenheit des Zieles natürlich der Anfangspunkt entfernt ſein. Aber eben ſo ſehr liegt es im Begriff dieſer Entwickelung, inſofern ſie normal iſt, daß nirgends ein Widerſpruch mit der Idee des Weſens vorhanden ſei. Darum kann auch dem Anfangspunkt die ſittliche Integrität nicht fehlen — denn wäre er irgendwie mit dem Böſen behaftet, ſo läge er in dieſer Beziehung gar nicht in derſelben Reihe mit dem Ziele der Vollendung, ſo gehörte er der Entwickelung zu ihm hin nicht an —; zu dieſer Integrität aber gehört weſentlich die ungehemmte Fähigkeit jene poſitive

wickelung schließt auf jedem Punkte eine energische Verneinung ihrer selbst in sich, die Erklärung des schon Gewordenen für ungenügend, die darstellende Entwickelung schreitet rein bejahend fort. Will man uns vielleicht für eine solche Gestalt des menschlichen Seins, in der es nur die Manifestation der innern unerschöpflichen Lebensfülle in der vollendeten Gemeinschaft mit Gott ist, den Namen der Entwickelung nicht gestatten, so geben wir ihn willig Preis; nur darum ist es uns zu thun, auch für die Vollendung des Menschen die lebendige Bewegung in der Ruhe festzuhalten, wenn diese gleich dann gewiß eine ganz andre Form haben wird als in der Unvollkommenheit unsers gegenwärtigen Zustandes. —

Giebt es aber eine sittliche Entwickelung, welche nicht vom Bösen zum Guten, sondern nur vom Guten zum Bessern fortschreitet — wie denn die H. Schrift von Christo in Beziehung auf sein jugendliches Leben sagt, er sei stark geworden im Geist und habe zugenommen an Weisheit und an Gnade bei Gott und den Menschen Luc. 2, 40. 52. —, so steht auch fest, daß sittliche Integrität und Vollkommenheit nicht identisch sind, daß ein Zustand dem Gesetz noch nicht vollkommen entsprechen kann, ohne ihm zu widersprechen, und daß sich der Begriff des Bösen nicht als Differenz mit der vom Gesetz geforderten Vollkommenheit, sondern nur als Widerstreit gegen das Gesetz ausdrücken läßt. —

Um die oben berührten bedenklichen Folgerungen dieses Resultates auszuschließen, haben wir den schon oben (S. 44.) berührten Unterschied zwischen den Begriffen Gesetz und Pflicht noch genauer in's Auge zu fassen.

Auf die richtige Spur kann uns hier die Bemerkung leiten, daß der ethische Sprachgebrauch wohl den Begriff der Pflicht, aber nicht den des Gesetzes in unmittelbare Beziehung auf das *einzelne Subjekt* setzt. Man sagt: meine Pflicht verlangt dieß

Hiermit beantwortet sich denn auch von selbst die oben aufgeworfene Frage: worauf doch ein solches minus im Verhältniß zu der vom Gesetz geforderten Vollkommenheit beruhen solle, wenn nicht auf einer irgendwie mitgesetzten Macht des entgegenwirkenden Princips? Die Nothwendigkeit dieses minus für den Anfang der Wege des Menschen beruht einfach darauf, daß die Verwirklichung der sittlichen Vollkommenheit für ihn Aufgabe ist, zu deren Erfüllung er vermöge seiner Geschaffenheit nur in einer Succession von Zeitmomenten gelangen kann. Es geht somit an sich, nicht etwa bloß wegen des Dazwischentretens der Sünde, über seine Kraft hinaus der Forderung des sittlichen Gesetzes in ihrem ganzen Umfange gleich von Anfang schlechthin zu entsprechen; und eben darum ist dieses Zurücksein hinter dem Gesetze zwar sittliche Unvollkommenheit, aber nicht Sünde. Wäre es Sünde, so würde die Sünde aus dem endlich kreatürlichen Wesen des Menschen mit Nothwendigkeit folgen. Jene sittliche Unvollkommenheit des Anfangs, wie sie aus der metaphysischen Natur des Menschen unvermeidlich folgt, zur Sünde machen, hieße somit nicht das Bewußtsein der Sünde schärfen und vertiefen, sondern es verflüchtigen. — Von einer solchen teleologischen Entwickelung kann aber natürlich nur die Rede sein, insofern sie bestimmt ist ihr Ziel, die sittliche Vollkommenheit des Wesens, wirklich zu erreichen. Hat sie das Ziel erreicht, so geht sie von selbst in eine Entwickelung von rein darstellendem Charakter über. Die teleologische Ent-

lehre §. 63, 3. (Bd. 1, S. 387.): „Da die Energie des Gottesbewußtseins nie eine schlechthin größte ist —: so ist eine begrenzende Unkräftigkeit desselben mitgesetzt, welche gewiß sündlich ist;" womit zu vergleichen ist System der Sittenl. S. 62.: „Der Gegensatz von Vernunft und Natur kann nie ganz verschwinden durch ethische Thätigkeit; denn er ist ihre Voraussetzung und Bedingung" — ein Satz, dessen Bedeutung erst erhellt, wenn wir erwägen, daß im Zusammenhange dieser Ansicht mit dem Gegensatze von Vernunft und Natur auch ein Leiden jener von dieser gegeben, dieses Leiden aber eben das Böse ist.

wie sie an diesen Einzelnen in diesem gegebenen Momente sich richtet. Die Pflicht in diesem Sinne ist immer das unmittelbar Vorliegende, im Gegensatz gegen selbsterwählte, weithergeholte sittliche Bethätigungen, gegen das, was Fichte treffend eine Tugend, die Abenteuer sucht, genannt hat*). Das sittliche Verhalten, worauf die Forderung dieser bestimmten Pflicht geht, kann allerdings auch ein rein innerliches, es kann auch ein bloßes Dulden und Unterlassen sein; da es indessen jedenfalls in einer Willensbewegung bestehen muß, weil sonst die Pflicht als auf den bestimmten Moment gerichtet in der That nichts fordern würde, so darf gesagt werden, daß die Pflicht zu ihrem Inhalt die Handlung hat. Die Pflicht ist die individualisirte Forderung des Gesetzes; sie nimmt die Rücksicht auf die Besonderheit der Eigenthümlichkeit und der Verhältnisse mit in sich auf, macht sie zu ihrer Voraussetzung, während das sittliche Gesetz als solches in diese individualisirenden Momente gar nicht eingeht.

Durch diesen ganz bestimmten Anspruch, den die Pflicht in unmittelbarer Richtung auf das Handeln an den Menschen macht, schließt ihre moralische Nöthigung den Willen in den engsten Raum ein. Hier findet der Unterschied zwischen Vollkommenheit und Integrität keine Stätte; bleibt der Willensakt zurück hinter der Pflicht, so ist er sofort pflichtwidrig. Entspricht er dagegen der jedesmaligen Forderung der Pflicht, so läßt sich daraus doch noch keineswegs rückwärts schließen, daß die sittliche Gesammtbeschaffenheit des Menschen der Norm des Gesetzes schlechthin gleich, d. h. daß sie vollkommen sei. Das aber ergiebt sich hiermit, daß jene mittlere Gebiet, welches nach der hier entwickelten Ansicht zwischen einer das Gesetz, also die sittliche Idee vollkommen abspiegelnden und einer ihm widerstrei-

*) *System* der Sittenlehre S. 391.

oder jenes von mir, aber nicht: mein Gesetz, sondern: das Gesetz gebietet mir. In dem Begriff der Pflicht tritt das Moment der Subjektivität eben so entschieden hervor, als es in dem Begriff des Gesetzes zurücktritt. Auch die Abstammung des deutschen Wortes — Pflicht von pflegen — weist auf dieses subjektive Moment im Pflichtbegriff hin.

Ein unbestimmter Sprachgebrauch nun beschließt unter dem Pflichtbegriff Alles, was Inhalt des Gesetzes ist, und zwar ohne ihm eine weitere Bestimmung zu geben, als daß es durch diesen Begriff eben als Obliegenheit des Subjektes bezeichnet wird. So gefaßt, ist die Pflicht die einfache Uebertragung des sittlichen Gesetzes in das Subjekt als Bestimmtheit desselben unter dem Gesichtspunkt des Sollens. Es ist Pflicht, die Freiheit, das Eigenthum, die Ehre der Persönlichkeit zu achten — in diesen und ähnlichen Sätzen ist dann eben nur die moralisch nöthigende Beziehung des Gesetzes auf den Menschen, die Gebundenheit des Letztern an Ersteres, die im Begriff des Gesetzes schon implicite enthalten ist, ausdrücklich hervorgehoben. In diesem weitern Sinne wird wohl selbst gesagt: es ist Pflicht des Menschen dem sittlichen Gesetz zu gehorchen, sich eine deutliche Erkenntniß von den Forderungen des Gesetzes zu verschaffen u. dgl. m. Der Begriff der Pflicht trägt in dieser Behandlung unverkennbar einen bloß formellen Charakter an sich; eigenthümliche Momente der ethischen Wahrheit lassen sich so nicht aus ihm ableiten.

Neben diesem Sprachgebrauch bildet sich aber in der wissschaftlichen Entwickelung der Sittenlehre schon seit dem Reformationszeitalter, bestimmter seit dem Einfluß einer philosophischen Behandlung der Rechtsbegriffe auf die Moral — durch Grotius und Pufendorf — eine engere Fassung des Pflichtbegriffes, in welcher er von fruchtbarerer Bedeutung ist. Hiernach ist Pflicht die bestimmte sittliche Anforderung,

ausgefallen, als Bewußtsein des fordernden Gesetzes nach. Dieß ist die Ansicht von Baader*), Steffens**), und von einem andern Punkte aus neigt sich auch Schleiermacher dahin***). Verhielte es sich so, dann wäre es, wie sich leicht ergiebt, mindestens ein ὕστερον πρότερον, die Sünde als den Widerstreit gegen das Gesetz zu bestimmen.

Wir können nun hier natürlich nicht eingehen auf die besondern Verhältnisse, in welche das sittliche Gesetz zu den verschiedenen Stadien in dem innern Entwickelungsgange der Menschheit tritt, wie ihn uns die Geschichte der göttlichen Offenbarungen enthüllt. Darum müssen wir auch den Begriff dieses Gesetzes in größter Allgemeinheit fassen. Wo immer an das persönliche Geschöpf eine bestimmende Norm seines Willens mit dem wahrhaften Anspruch auf unbedingte Geltung herantritt, da ist Gesetz.

Es ist schon oben (S. 36.) angedeutet worden, daß das sittliche Gesetz als solches seine Bedeutung für den Menschen verliert, wenn er in seiner sittlichen Entwickelung das Ziel der vollkommnen Heiligkeit erreicht hat. Der Ausspruch: δικαίῳ νόμος οὐ κεῖται, hat an der Stelle, wo er steht, 1 Tim. 1, 9., schwerlich einen andern Sinn als diesen, daß das Mosaische Gesetz nach der besondern Beschaffenheit seines Inhalts nicht für den in Christo Gerechtgewordenen, sondern für Ungerechte

*) Philosoph. Schriften Bd. 1, S. 17 u. öfter.

**) Besonders in der Anthropologie Bd. 1, S. 391. Bd. 2, S. 857 f. vgl. Karikaturen des Heiligsten Bd. 1, S. 45 f.

***) In der ersten Ausgabe der Glaubenslehre findet sich Bd. 2, S. 378. der Ausspruch: „Ein Gesetz kann nur entstehen, wo ein Zwiespalt ist zwischen dem Ganzen und dem Einzelnen." Vgl. zweite Ausg. Bd. 2, S. 147. — Auch Rothe meint a. a. O. Th. 3, §. 817, das Sollen des Gesetzes setze in dem Subjekt eine Renitenz gegen seine *Forderung voraus.*

tenden Lebensbeschaffenheit liegt, durchaus durch den Pflichtbegriff bestimmt ist. — Ist hiernach der Pflichtbegriff die unmittelbare Gegenwart der sittlichen Forderung in jedem Augenblick des Lebens und Handelns, so liegt in dieser unmittelbaren Gegenwart allerdings auch eine gewisse Herablassung. Die Forderung der Pflicht geht als solche nicht auf die Vollkommenheit selbst, die das Ziel aller sittlichen Entwickelung ist, sondern nur auf die lautere und unverrückte Uebung der sittlichen Thätigkeiten (im weitesten Sinne des Wortes), die den Weg zu diesem Ziele bilden; und wenn es nach dem Erwachen des sittlichen Bewußtseins an dieser Hingebung und diesem Eifer mangelt, so ist hier der Grund allerdings in der hemmenden Macht eines positiv entgegenwirkenden Princips zu suchen. — In diesem Sinne können wir uns an die früher erwähnte Unterscheidung bei Thomas von Aquino und Bellarmin zwischen obligatio ad finem und obligatio ad medium anschließen; der Gesetzesbegriff bezieht sich auf jene, der Pflichtbegriff auf diese.

Auf der Grundlage der durch diese Erörterungen gewonnenen Ergebnisse läßt sich nun auch die dritte der oben (S. 56.) aufgeworfenen Fragen leicht beantworten. Ist, daß der Mensch das Bewußtseln eines sittlichen Gesetzes hat, nicht vielmehr die Folge der Abwendung vom Guten als ihr vorangehend? — Grade eine tiefere Betrachtung der sittlichen Dinge hat in neuerer Zeit auf diese Frage öfters bejahend geantwortet. Wie überall das Gesetz nur das Widerstrebende ordne, so habe auch das Sittengesetz die schon eingetretene Störung im sittlichen Leben zu seiner Voraussetzung. Was ursprünglich des Geschöpfes eigenstes Leben gewesen sei, folge ihm nun, nachdem es aus diesem ursprünglichen Zustande her-

Menſchen, wiewohl es nicht in der Weiſe phyſiſcher Nothwendigkeit, nicht durch ein Muß ſich realiſirt, doch keineswegs eine ſelbſtbeliebige Sache iſt, ſondern ein unbedingt Nothwendiges, zu deſſen Verwirklichung er ſchlechthin verbunden iſt. So wenig liegt in dieſem Begriff eine gänzliche Abſtraktion von der Wirklichkeit, daß er vielmehr, wiewohl ſeinen Inhalt aus der Idee ſchöpfend, zugleich ganz Beziehung auf die Wirklichkeit iſt; das Soll des Geſetzes iſt eben ſeine Beſtimmung in die Wirklichkeit überzugehen. Als Vorausſetzung dieſes Soll läßt ſich alſo ein Widerſpruch des Seins gegen daſſelbe, vermöge deſſen man etwa argumentiren dürfte: der Menſch ſoll gerecht ſein, alſo iſt er ungerecht, durchaus nicht nachweiſen; die das behaupten, ſcheinen das Soll mit dem Sollte zu verwechſeln *). In das Bewußtſein geſetzt, drückt es allerdings irgend eine Differenz zwiſchen ihm und dem Sein, ein Noch-nichtgewordenſein des Vollkommnen in Letzterm aus; denn iſt das Sein mit dem Sollen vollkommen geeinigt, ſo kann das Bewußtſein von ſelbſt gar nicht darauf kommen, dieſen Inhalt als ein Sollen, als eine Forderung auf ſich zu beziehen **). Allein auch hieraus ergiebt ſich als Vorausſetzung des Soll kein Widerſpruch der Wirklichkeit gegen die (ſittliche) Nothwendigkeit. In normaler Entwickelung würde eben jedes beſtimmte Soll, ſowie es in's Bewußtſein träte, ſofort die ſittliche Thätigkeit hervorrufen, durch die es ſich verwirklichte.

*) Man muß ſich hier auch nicht durch einen andern Sprachgebrauch verwirren laſſen, der das Sollen gar nicht in ethiſcher Bedeutung nimmt, ſondern in der Bedeutung: für etwas gelten, ausgegeben werden. Eben ſo wird es zuweilen als eigenthümliche Bezeichnung der bloß ſubjektiven Ideale gebraucht.

**) Nur der von außen an ihn herantretenden Verſuchung, welche unmittelbar die an ſich vorhandene Möglichkeit des Sündigens offenbar macht, hält der Heilige Gottes das: du ſollſt! des göttlichen Geſetzes *entgegen, Matth. 4, 6. 10.*

Das Gesetz würde herrschen, bis das Vollkommne da wäre, und doch würde es keine Knechte des Gesetzes geben.

Das Nichtvollendetsein des Anfanges schließt allerdings, wie wir später sehen werden, die Möglichkeit des Bösen in sich; mithin müssen wir anerkennen, daß die Möglichkeit des Bösen durch das Vorhandensein des sittlichen Gesetzes im Bewußtsein vorausgesetzt wird; diese Möglichkeit kann man aber nur dann für einen Keim des Bösen erklären, d. h. in ihrem qualitativen Unterschiede von der Wirklichkeit leugnen, wenn man bereit ist die Freiheit des menschlichen Willens Preis zu geben und das Böse als ein nothwendiges Entwickelungsmoment der menschlichen Natur gelten zu lassen. —

Zweites Kapitel.

Die Sünde als Ungehorsam gegen Gott.

Die praktische Philosophie des Kriticismus setzt bekanntlich das Wesen der wahren Sittlichkeit darein, daß der Wille nur seinem eigenen Gesetz gehorcht, und verbietet den Ursprung des Letztern irgendwo anders zu suchen als in unsrer praktischen Vernunft. Die „Autonomie des Willens" ist ursprünglich, im Interesse des moralischen Formalismus Kants, gegen jede Bestimmtheit des Willens durch die Beschaffenheit seiner Objekte gerichtet; indessen ergab sich auf dem Standpunkte dieser Philosophie, die sich auf die wesentliche Unterscheidung dessen, was dem menschlichen Geiste von oben und aus seinem eigenen Ursprunge (von Gott) und was ihm von unten (aus der Natur) kommt, nicht einließ, sondern bei dem abstrakten Begriff des ἕτερον, des dem Willen Aeußerlichen und Fremden stehen blieb, von selbst die weitere Folge, daß auch die Ableitung des sittlichen Gesetzes aus dem Willen eines höchsten, vollkommen heiligen Wesens als eine alle Sittlichkeit verunreinigende Heteronomie verworfen werden mußte*).

---

*) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten S. 73. 79. 92. Kritik der prakt. Vernunft, sechste Aufl., S. 184. Metaphys. Anfangsgründe der Rechtslehre, zweite Aufl., Einleitung S. XVI. Es ist das πρῶτον ψεῦδος der theoretischen und praktischen Philosophie Kants, daß er Gott überall als einen Fremden für den menschlichen Geist betrachtet. Eben dadurch ist er der eigentliche Vater neuerer deistischer Theologie geworden. Von der andern Seite ist es ganz entsprechend, daß der Mensch, ethisch betrachtet, nach dieser Theorie im Grunde Alles von sich selbst hat, 1) das Gesetz, 2) das Böse, 3) die Befreiung vom Bösen; wovon denn freilich immer Eins die Möglichkeit des Andern aufhebt, das Zweite die des Ersten, das Dritte die des Zweiten.

Zunächſt nun ſcheint dieſe Autonomie des menſchlichen Willens einen vollkommenen Widerſpruch in ſich zu ſchließen. Denn wo ein Geſetz iſt, da ſteht es offenbar über dem Weſen, welches daran gebunden iſt, und dieſes iſt ihm unterworfen. Und daß es mit dem Sittengeſetz in dieſer Rückſicht nicht anders bewandt iſt, daß namentlich, ſo lange wir eben nichts Höheres haben als das Geſetz, unſer Verhältniß zu ihm nicht das einer aus unſerm innerſten Leben von ſelbſt entſpringenden Zuneigung zum Inhalt des Geſetzes, einer unmittelbaren Einheit mit ihm, ſondern das einer Unterwerfung unter ſein gebietendes Anſehen, eines Selbſtzwanges zum Gehorſam iſt, das iſt ein Satz, den Kant ſelbſt zur Grundlage ſeines ethiſchen Syſtems gemacht*), und den er gegen Schillers Widerſpruch in der Abhandlung über Anmuth und Würde mit Nachdruck behauptet hat — und gewiß mit dem Uebergewicht der Wahrheit, wenn es um den thatſächlichen Zuſtand des menſchlichen Geſchlechts, abgeſehen davon, was es durch die Erlöſung werden kann, ſich handelt**). So muthet denn alſo

*) Kritik der praktiſchen Vernunft 1. Th. 1. Buch, 3. Hauptſtück, von den Triebfedern der reinen praktiſchen Vernunft.

**) Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, erſtes Stück, S. 10 f. Es wird allerdings eine denkwürdige Verirrung eines edeln Geiſtes bleiben, daß Kant behaupten konnte, die wahre Tugend habe mit dem theilnehmenden Wohlwollen gegen die Menſchen, mit dem Intereſſe des Gemüths an ihrem Wohl gar nichts zu ſchaffen und könne ſich nur da in ihrer Reinheit offenbaren, wo ſie von keiner Luſt an dem Gegenſtande des Willens begleitet ſei. Indeſſen waren dieſe Folgen nicht abzuweiſen, wenn einmal das Weſen der Sittlichkeit darin beſtehen ſollte, lediglich aus Achtung vor dem Sittengeſetze, und zwar weil es den formellen Charakter der Allgemeingültigkeit an ſich trägt, zu handeln. Die Schillerſche Abhandlung über Anmuth und Würde ſpricht in ihrer Bekämpfung dieſes das ſittliche Leben verſteinernden Rigorismus tiefe Ahnungen chriſtlicher Wahrheiten aus; aber indem ſie von den allgemeinen Principien der Kantiſchen Geſetzesmoral nicht laſſen will, vermag ſie jene Wahrheiten weder feſtzuhalten noch dem *Widerſtreit mit ſich ſelbſt zu entgehen*, z. B. in der

Kant dem Menſchen, indem er ihn durchaus zu ſeinem eignen ſittlichen Geſetzgeber machen will, das widerſprechende Beginnen zu, ſich von ſich ſelbſt zu trennen, um ſich ſich ſelbſt zu unterwerfen. —

Indeſſen ſcheint doch bei Kant ſelbſt eine einfache Auflöſung dieſes Widerſpruches ſehr nahe zu liegen, nämlich in dem Dualismus der vernünftigen und ſinnlichen Natur. Wir dürfen nur mit ihm den Menſchen, inſofern er Subjekt dieſer geſetzgebenden Funktion iſt, — ſeine vernünftige Natur — und den Menſchen, inſofern er Objekt dieſer Geſetzgebung iſt, — ſeine ſinnliche Natur — gehörig von einander ſcheiden, und man wird ohne Widerſpruch ſagen können, daß der Menſch als ſein eigner Geſetzgeber ſich ſich ſelbſt unterwirft. Allein dieſe Löſung führt uns zu Folgerungen, noch ſeltſamer als die, denen man dadurch ausweichen will. Denn wenn das ſittliche Geſetz von der Vernunft der ſinnlichen Natur vorgeſchrieben wird, ſo iſt es auch letztere, in der das Gefühl der Achtung vor der Pflicht, die Wurzel aller Tugend, ſeinen Sitz

ſonderbaren Beſchwerde gegen jene Moral, daß durch die imperative Form des Moralgeſetzes (an welchem doch, eben weil es Geſetz in Beziehung auf Freiheit iſt, die imperative Form weſentlich haftet) die Menſchheit angeklagt und erniedrigt werde. Dabei war Schiller auf ganz falſcher Spur, wenn er die Erhebung der Knechte zu Kindern des Hauſes nicht, wie Chriſtus Joh. 8, 35. 36., von der Erlöſung durch den Sohn, ſondern von einer äſthetiſchen Erziehung erwartete, und das der ſchönen Seele zuſchob, was nur der heilige Geiſt zu wirken vermag, vgl. den Schluß des neunten Briefes über die äſthet. Erziehung des Menſchen. Unbekannt mit der ſchon im Evangelium gefundenen poſitiven Löſung des Problems, ſuchte er das Princip des Altteſtamentiſchen Geſetzesdienſtes dadurch zu erweichen, daß er das Princip der Kunſtreligion Griechenlands mit ihm vermählte. So gewiß aber aus der Verſchmelzung des Judenthums mit dem Helleniſchen Heidenthum noch lange kein Chriſtenthum entſprang, ſondern nur etwa eine Jüdiſch-Alexandriniſche Bildung, von der eine Wiedergeburt der Welt bekanntlich nicht ausgegangen iſt, ſo gewiß giebt die Vereinigung der Idee der Schönheit mit der Idee des ſittlichen Geſetzes nur ein ſchwaches *Surrogat für das göttliche Princip* der erlöſenden Liebe.

hat *), und die Begriffe der Sittlichkeit und Tugend, deren Wesen ja doch nicht darin besteht, Gesetze zu geben, sondern Gesetze zu halten, sagen demnach nicht Beschaffenheiten unsers geistigen Lebens, sondern unsrer sinnlichen Natur aus — was wohl Niemand im Ernst sollte behaupten wollen, Kant am wenigsten, weil er sonst seine Grundsätze über die Art, wie die Sinnlichkeit im Unterschiede von der vernünftigen Natur des Menschen allein in Bewegung gesetzt wird, ja im Grunde sein ganzes System aufgeben müßte **).

Das also steht fest: nicht zunächst die sinnliche Natur, sondern der Geist, bestimmter der Wille ist es, von welchem die Unterordnung seiner selbst unter das Sittengesetz gefordert wird, und in dessen verschiedenen Richtungen darum die Begriffe des Guten und Bösen wurzeln müssen ***). Indessen scheint sich uns doch noch ein andrer Ausweg darzubieten, um jene Autonomie vor dem Vorwurfe des Widerspruches mit sich selbst zu retten. Das Gesetz giebt der Geist, sofern er ein er-

*) Dieß erkennt auch Schiller in der eben angeführten Abhandlung ausdrücklich an, indem er dieser Achtung, welche sich ihm nur auf das Verhältniß der sinnlichen Natur zu den Forderungen reiner praktischer Vernunft überhaupt bezieht, zum Objekt die Vernunft und zum Subjekt die sinnliche Natur giebt. Aber dann bleibt die Achtung vor der Pflicht immer eine sinnliche Empfindung, und die ganze Tugend ist auf Sinnlichkeit gegründet.

**) Auch Aristoteles nicht, dem Thomas von Aquino diese Ansicht in Beziehung auf die beiden Tugenden der *ἀνδρία* und *σωφροσύνη* zuschreibt, weil er Ethica Nicom. lib. III, c. 10. von ihnen sagt: *δοκοῦσι τῶν ἀλόγων μερῶν αὗται εἶναι αἱ ἀρεταί.* Daß diese Aeußerung anders zu verstehen ist, zeigt die Vergleichung mit lib. I, c. 13. lib. II, c. 1.

***) Was auch Kant selbst ganz bestimmt anerkennt dadurch, daß er für das Böse einen intelligibeln Grund fordert und die Zurechnung desselben ausdrücklich auf seinen Ursprung aus der Freiheit, welche dem Menschen doch nur als Noumenon zukommt, zurückführt, in seiner Lehre vom radikalen Bösen.

kennender ist, und ihm hat sich zu unterwerfen der Geist, sofern er ein wollender ist. — Aber wohin werden wir auf diesem Auswege getrieben? Jene Vorstellung, nach welcher der Geist des Menschen dessen sinnlicher Natur das Gesetz giebt, ruht auf der Voraussetzung eines noch beziehungsweise äußerlichen Verhältnisses zwischen Geist und sinnlicher Natur, welches innerhalb seiner gehörigen Begrenzung für den Anfang der menschlichen Entwickelung wohl anzuerkennen ist (1 Kor. 15, 45—47.); diese Ansicht aber setzt ein Princip der Trennung in das innerste Leben des Geistes selbst hinein. Die Vernunft offenbart ihr erhabenes Wesen in der Aufstellung eines Gesetzes, welches dem Willen, eben dadurch daß es ihm Gesetz ist und als solches Unterwerfung von ihm fordert, ganz wie von außen, wie von einem andern Wesen kommt. Wir sind weit entfernt zu leugnen, daß ein solcher Dualismus des Erkennens und des Wollens wirklich vorhanden ist in Folge der durch die Sünde eingetretenen Entzweiung der menschlichen Natur mit sich selbst. Hier aber wird er als ursprünglich gegründet im Wesen des menschlichen Geistes gedacht, und in dieser Form ist die Vorstellung schlechterdings unerträglich. — Und dann — wenn doch das Gesetzgeben wohl unterschieden werden muß von dem bloßen Gesetzerkennen, so wird dieser Unterschied vornehmlich darin beruhen, daß die gesetzgebende Thätigkeit einen Akt des Willens, ein kräftiges, wirksames Wollen der Autorität des Gesetzes bezeichnet; weßhalb denn auch Kant mit gutem Recht die vorgebliche Macht des menschlichen Geistes, sich selbst sittliche Gesetze zu geben, niemals von seinem Willen abgetrennt hat. Könnten wir demnach zuletzt doch der Formel nicht ausweichen, daß der vernünftige Wille des Menschen es sei, der sich selbst das Sittengesetz giebt, er selbst zugleich der Gebietende und der das Gebot Empfangende, so ist eben da-

mit jener innere Widerſpruch in ſeiner ganzen Härte dargelegt *). —

Zeller, der in ſeinen Abhandlungen über die Freiheit des menſchlichen Willens, das Böſe und die moraliſche Weltordnung (theol. Jahrbücher von Baur und Zeller 1846, H. 3. 1847, H. 1. 2.) auf die Unterſuchungen dieſer Schrift vielfach Bezug nimmt, wendet hier ein, der in Vorſtehendem nachgewieſene Widerſpruch ſei in allem Exiſtirenden, ſofern dieſes als ein Exemplar ſeiner Gattung das Geſetz dieſer Gattung in ſich habe und doch zugleich als Einzelweſen demſelben nicht ſchlechthin entſpreche. — Wie nun in den Naturweſen dieſer Widerſpruch gelöſt ſei im Begriff der Individualität, welche als Erſcheinung ihrer Gattung dieſe zugleich darſtelle und nicht darſtelle, d. h. unvollſtändig darſtelle, ſo hier im Begriff der Perſönlichkeit, der eben dieſes enthalte, daß das an ſich allgemeine Weſen des Geiſtes zugleich als Einzelweſen, und darum im Bewußtſein der unvollkommnen Einzelexiſtenz zugleich das Bewußtſein der über dieſe übergreifenden Idee der Menſchheit geſetzt ſei, a. a. O. Jahrg. 1847, S. 32. 33. — Dieſer Einwurf greift eigentlich dem Gange unſrer Unterſuchung vor; denn aus der wirklichen Unangemeſſenheit des Willens im Verhältniß zu ſeinem Geſetz iſt hier gegen die Autonomie des Willens nicht argumentirt worden, weil die Unzuläſſigkeit dieſer Vorſtellung ſich ſchon aus den Beſtimmungen ergiebt, die im Begriff des ſittlichen Geſetzes ſelbſt liegen. Indeſſen können wir uns dieſen Vorgriff gefallen laſſen; denn iſt es Thatſache der Erfahrung, daß der menſchliche Wille ſich mit dem ſittlichen Geſetz häufig in Widerſpruch ſetzt, und nehmen wir hinzu, daß auch dann, wenn er dieß thut, das Geſetz im Bewußtſein ſtehen bleibt, ſo wird damit allerdings noch einleuchtender, daß unſer Wille dieſes Geſetz nicht von ſich ſelbſt haben kann. Daß

*) Von einem andern Intereſſe aus behandelt Schleiermacher dieſe Frage in der Abhandlung über den Unterſchied zwiſchen Naturgeſetz und Sittengeſetz, Abhandl. der Berliner Akademie v. J. 1825, S. 18—20. Vgl. Romang, *über Willensfreiheit und Determinismus* S. 139 f.

in den einzelnen Naturwesen derselbe Widerspruch mit ihrem Begriff (dem Begriff ihrer Gattung) sich aufzeigen lasse, und daß an eben diesem Widerspruch die Einzelwesen zu Grunde gehen, ist ein eben so unerweislicher wie geläufiger Satz der Hegelschen Logik. Will man die Gattungsbegriffe als Naturgesetze fassen, so darf man in dieselben doch nur die Bestimmungen hineinlegen, welche das höhere Genus und die specifische Differenz der gegebenen Gattung von allen andern Gattungen bezeichnen, die charakteristischen Bestimmungen, welche alle Wesen dieser Gattung an sich tragen müssen, wenn sie als ihr angehörig erkannt werden sollen. Damit versteht es sich dann von selbst, daß die einzelnen Naturwesen — abgesehen von Mißbildungen, die übrigens auch ganz nach Naturgesetzen, gewöhnlich durch das Eingreifen des Gesetzes einer andern Gattung, entstehen — dem Gesetz ihres Gattungsbegriffes durchaus entsprechen. Wenn freilich dieses entsprechende Verhältniß des Einzelwesens zum Gattungsbegriff darein gesetzt wird, daß der Gattungsbegriff als solcher, also das Gemeinsame in allen Einzelwesen desselben Gebietes ohne das Individuelle in einem Einzelwesen erscheinen müsse, so steht das Einzelwesen mit dieser Forderung und insofern mit dem Gattungsbegriff natürlich in Widerspruch, weil die Forderung eben eine widersinnige ist. Eben so wenig wird sich nach der obigen Bemerkung über die Gattungsbegriffe in der Natur behaupten lassen: jeder solche Begriff fordere ein schlechthin vollkommnes Exemplar als seine adäquate Erscheinung, und weil sich ein solches in der Wirklichkeit nicht finde, ständen die einzelnen Naturwesen mit ihren Gattungsbegriffen in Widerspruch. Jene Forderung ist keineswegs im Gattungsbegriff enthalten; sie hat in diesem Gebiet nur den Werth eines subjektiven ästhetischen Ideals, welches überdieß schwerlich fähig sein dürfte sich selbst vollkommen zu bestimmen. Ihre Erhebung zum Naturgesetz ist eine unbefugte Uebertragung der Analogie ethischer Normen für freie Wesen in das Naturgebiet, wo keine Freiheit ist. — Also die Natur weiß nichts von diesem angeblichen Widerspruch zwischen *den Einzelwesen* und dem Gattungsbegriff; wäre aber

wirklich ein solcher Widerspruch vorhanden, so wäre doch gar nicht einzusehen, wie er durch einfache Aufstellung desselben Begriffes, an dem er haften soll — eben des Begriffes der Individualität —, gelöst werden sollte.

Was Zeller sonst noch zur Vertheidigung der Autonomie des menschlichen Willens beibringt, findet in dem weitern Zusammenhange unsrer Betrachtung seine Erledigung. Wenn er namentlich meint, bei der Verwerfung dieser Autonomie bleibe uns nichts Anders übrig als anzunehmen, daß auch das, was uns jetzt als unsittlich erscheint, durch den göttlichen Willen zu einem Erlaubten und selbst Gebotenen hätte gemacht werden können; ja auch der Behauptung dürfte man von hier aus folgerichtig nicht widersprechen, daß dieß auch jetzt in einzelnen Fällen geschehen könne, daß sittlich verabscheuungswürdige Handlungen, Mord, Diebstahl, Lüge, Gewalt u. s. f., zur Ehre Gottes begangen, löblich werden können — so muß er eben von diesem Zusammenhange keine Kenntniß genommen haben. Wie es sich damit verhält, ist ausdrücklicher Gegenstand der Untersuchung im ersten Abschnitt des folgenden Kapitels.

Man pflegt das allgemeine Wesen der Persönlichkeit in die beiden Momente des Selbstbewußtseins und der Selbstbestimmung zu setzen — und gewiß mit Recht, insofern es eben nur gilt die einfachen Funktionen zu bezeichnen, die für den Begriff der Persönlichkeit konstitutiv sind. Zwei Grundrichtungen sind demnach in der menschlichen Persönlichkeit gegeben, eine theoretische und eine praktische, Wissen und Thun. Fassen wir sie auf, wie sie in dieser innersten Sphäre der Selbstheit sind, so ist es das Fürsichsein und das Durchsichsein des Selbst. In der einen Richtung ist das Subjekt und die gegebene Bestimmtheit des eigenen Seins sich selbst Objekt; in der andern Richtung ist es selbst die Macht, die diese Bestimmtheit des eignen Seins *bedingt*. — *So scharf sich* beide Richtungen

von einander unterscheiden, so innig Eins sind sie. Die Selbstbestimmung ist wahrhaft das, was ihr Name sagt, nur dadurch, daß sie eine selbstbewußte ist; im Selbstbewußtsein aber sich rein und sicher von der ganzen Welt zu unterscheiden, durch allen Wechsel der verschiedenartigsten Zustände die Identität des Ichs festzuhalten, das vermöchte der Mensch nimmermehr, wenn er in seinem realen Sein durch die Welt schlechthin bestimmt wäre, wenn er nicht die Macht hätte sich selbst zu bestimmen.

Fassen wir nun das erste dieser beiden Momente, das menschliche Selbstbewußtsein, näher ins Auge, so nehmen wir an ihm mannigfache Schranken wahr. Die innere Ableitung derselben versparen wir uns auf eine spätere Untersuchung (im dritten Buch, im vierten Kapitel der ersten Abtheilung). Hier begnügen wir uns sie zu bezeichnen, wie wir sie vorfinden.

Um sich seiner bewußt zu werden, muß der Mensch sich von einer Außenwelt unterscheiden, ein anderes Sein, das nicht er selbst ist, von sich ausschließen. Er kann sich nicht auf sich selbst beziehen, ohne sich zugleich auf Anderes zu beziehen. Aber indem er sich so in der strengen Ausschließung alles Andern selbst erfassen will, entdeckt er, daß er zugleich genöthigt ist Anderes miteinzuschließen in sein Selbstbewußtsein. Denn das bestimmte Sein, welches den Inhalt seines wirklichen Selbstbewußtseins bildet, ist niemals ein schlechthin selbstständiges, sondern immer irgendwie mitbestimmt durch Anderes. Diese Relativität des menschlichen Selbstbewußtseins beruht zunächst theils auf seinem wesentlichen Verhältniß zu einer ihm beziehungsweise äußerlichen Natur, theils darauf, daß es keine Wirklichkeit hat als im persönlichen Individuum, welches sich andern Individuen gegenüber findet.

Eben darum aber, weil das menschliche Selbstbewußtsein, wie es sich immer den Akt seiner Selbsterfassung vermitteln *mag, sich diesem* seinen Inhalt mitbestimmenden Einfluß von

Anderm nicht entziehen kann, während es als bloße Form gedacht (als reines d. h. abstraktes Selbstbewußtsein) kein wirkliches Selbstbewußtsein wäre, kann es kein schlechthin ursprüngliches, sondern muß es ein irgendwie bedingtes, abgeleitetes sein. Wäre es möglich jene Einschränkungen, die an dem menschlichen Selbstbewußtsein haften, als zufällige zu betrachten, so ließe sich demselben Ursprünglichkeit im strengen Sinne etwa noch durch die Annahme vindiciren, daß es sich die Schranken durch seine eigne That gesetzt habe, oder daß sie doch als (unvorhergesehene) Folgen aus seiner eigenen That, aus einer freien Selbstverkehrung entsprungen seien. Nun aber sind diese Schranken dem menschlichen Selbstbewußtsein wesentlich; es ist nicht bloß in der Erfahrung niemals ohne dieselben anzutreffen, sondern sie sind auch von seinem Begriffe so unzertrennlich, daß wir, sie wegdenkend, kein menschliches Selbstbewußtsein mehr denken würden. Daraus folgt mit strenger Nothwendigkeit, daß das menschliche Selbstbewußtsein das Princip seiner Wesenheit und Existenz nicht in sich selbst hat, sondern in einem Andern.

Dieses Andere kann die Natur nicht sein; sie kann nicht geben, was sie selbst nicht hat; sie kann nicht erzeugen, was toto genere von ihr verschieden ist, so gewiß grade für das Gebiet der Natur der Kanon volle Geltung hat: Gleiches kommt nur von Gleichem. Aus der Bewußtlosigkeit läßt sich das Selbstbewußtsein schlechterdings nicht erklären, sondern nur aus Selbstbewußtsein; diesen neuen Anfang über sich selbst hinaus kann die Natur nicht machen; ihn vermag nur die persönliche Macht hervorzubringen, welche, von Haus aus über die Natur schlechthin erhaben, die ganze Entwickelung in Bewegung setzt und darin erhält, das schöpferische Princip der neuen Anfänge. Existirt also überhaupt Selbstbewußtsein, so muß auch ein schlechthin ursprüngliches, also unbedingtes Selbstbewußtsein existiren. — In seiner zeitlichen Selbstverwirklichung hat

allerdings das menſchliche Selbſtbewußtſein, wie uns in Beziehung auf die Anfänge der Einzelweſen die tägliche Erfahrung, in Beziehung auf den Anfang des menſchlichen Geſchlechts überhaupt die Wiſſenſchaft (die wiſſenſchaftliche Geſchichte der Erde) lehrt, die Natur zu ſeiner Vorausſetzung, zu der realen Grundlage, auf der es ſich erhebt. Aber dieß iſt eben nur dadurch möglich, daß über dieſem Proceß ein ewiges Selbſtbewußtſein waltet, welches den göttlichen Funken des perſönlichen Geiſtes in den dunkeln Stoff der Natürlichkeit ſenkt und ihn dort in ſtiller Verborgenheit bewahrt, bis er ſich zur lichten Flamme des menſchlichen Selbſtbewußtſeins zu entzünden vermag. Auch die Moſaiſche Schöpfungsgeſchichte verkennt ja nicht, daß dem primitiven Urſprunge dieſes Selbſtbewußtſeins in der Zeit die Natur vorangeht wie die Finſterniß dem Licht; aber auch nach ihr geht Allem auf ewige und abſolute Weiſe voran das urſprüngliche Licht des göttlichen Selbſtbewußtſeins.

So enthüllt ſich uns in der Tiefe unſers Selbſtbewußtſeins als deſſen verborgener Hintergrund das Gottesbewußtſein; das Hinabſteigen in unſer Inneres wird zugleich ein Hinaufſteigen zu Gott; jedes tiefere Beſinnen auf uns ſelbſt durchbricht die Rinde des bloßen Weltbewußtſeins, die uns von der innerſten Wahrheit unſers Daſeins trennt, und führt uns empor zu dem, in dem wir leben, weben und ſind. Auf ſchlechthin urſprüngliche Weiſe wiſſen wir nichts von irgend einem endlichen Objekt; wie die endlichen Objekte ihrem Weſen nach abgeleitete ſind, ſo auch unſre Erkenntniß von ihnen; auf ſchlechthin urſprüngliche und unmittelbare Weiſe ſind wir uns nur Gottes bewußt.

Es iſt ein Gedanke, der öfter bei Hegel vorkommt, daß der Geiſt, um eine Schranke als ſolche zu erkennen, ſchon irgendwie darüber hinausſein müſſe. Aus dem Geſagten erhellt, in *welchem Sinne wir uns* dieſen Gedanken anzueignen vermögen

Die Erkenntniß der Schranke, die wesentlich an unserm Selbstbewußtsein haftet, ist nur der Reflex von der Wirklichkeit eines unbeschränkten Selbstbewußtseins. Wir vermöchten nicht von fern zu ahnen, daß unsre Persönlichkeit, grade dasjenige in uns, wodurch wir uns nicht bloß dem Grade, sondern der Art nach erhaben wissen über alles andre Sein, eine beschränkte ist, wenn unserm Geiste nicht das Bewußtsein der absoluten Persönlichkeit, wie dunkel und erloschen die Züge oft sein mögen, ursprünglich eingebildet wäre. So haben wir das unbeschränkte Selbstbewußtsein nicht in uns, aber in dem, mit dem wir durch Erkenntniß und Liebe Eins werden können. —

Eben so wenig wie das Selbstbewußtsein ist auch die Selbstbestimmung, das zweite Moment der menschlichen Persönlichkeit, eine unbeschränkte. Die ursprüngliche Schranke, an die sie durch eine heilige Nothwendigkeit gebunden ist, haben wir in unseren bisherigen Betrachtungen kennen gelernt; es ist das sittliche Gesetz im Bewußtsein des Menschen; wie wir uns unser selbst nicht wahrhaft bewußt werden können, ohne uns Gottes bewußt zu werden, so vermögen wir dem Wesen unsrer Selbstbestimmung nicht auf den Grund zu sehen, ohne darin das Gewissen als Norm für die Bewegungen unsres Willens zu finden. Auch davon haben wir uns schon im ersten Kapitel überzeugt, wie diese ganz formelle Auffassung des sittlichen Gesetzes als einer Schranke für die Selbstbestimmung von selbst in eine höhere, realere übergeht. Erst dadurch gelangt der Wille zu seiner Wahrheit, daß er mit dem Inhalt des Gesetzes sich einigt und ihn zum beharrenden Kern seines eignen mannigfaltigen und wechselnden Inhaltes macht. —

Stehen jene beiden Grundthätigkeiten, durch welche die menschliche Persönlichkeit ist, mit einander in unauflöslicher Einheit, wie könnten die Principien, durch die sie bestimmt werden, gleichgültig gegen einander sein? Ihre innige Wechselbeziehung

bezeugt die Erfahrung. Jede Anregung des Gottesbewußtſeins wird in dem Frommen unmittelbar ein Antrieb für das Gewiſſen, und jede Mahnung, die von dem letztern ausgeht, regt zugleich jenes an. Wer das Gottesbewußtſein im menſchlichen Geiſte für eine Täuſchung erklärt, dem wird in der Konſequenz derſelben Richtung bald auch das Sittengeſetz als ein Erzeugniß gutmüthiger Beſchränktheit oder ſchlauer Berechnung erſcheinen; die Entartung oder der Tod der Religion in einem Volke iſt mit dem tiefſten Verfall des ſittlichen Lebens überall verknüpft; und Niemand erſtickt die Stimme ſeines Gewiſſens, ohne damit ſein religiöſes Bewußtſein in Unglauben oder Aberglauben zu verkehren.

Die erſte Weiſe nun, wie der Menſch ſich einer höhern Einheit des Sittlichen und Religiöſen bewußt wird, iſt dieſe, daß er Gott als den Urheber des ſittlichen Geſetzes, den Bürgen ſeiner Geltung erkennt, das ſittliche Geſetz als eine Ordnung, durch die der göttliche Wille ſein Leben normirt. — Leibnitz ſagt in ſeinen nouveaux essais sur l'entendement humain *): Gott iſt der einzige unmittelbare äußere (d. h. von ihr ſelbſt verſchiedne) Gegenſtand der Seele — die äußeren ſinnlichen Gegenſtände ſind es nur mittelbar. Der Gedanke hängt bei Leibnitz offenbar mit dem Syſtem der vorherbeſtimmten Harmonie zuſammen; aber wie ſchon oft der Genius das Rechte gefunden, wenn auch die Vorderſätze, aus denen er es zu erſchließen meinte, falſch waren, ſo bleibt jenes Wort tiefe Wahrheit, auch nachdem ſeine ſubjektive Vorausſetzung längſt gefallen iſt. Was oben über das Verhältniß unſers Selbſtbewußtſeins und Weltbewußtſeins zum Gottesbewußtſein geſagt wurde, ruht auf der Grundlage des von Leibnitz ausgeſprochenen Ge-

*) II, 1, §. 1. vgl. Leibnitii epistolae ed. Kortholt vol. III, p 67.

dankens. — Hat nun Leibnitz Recht, so ist Gott auch der einzige unmittelbare Gegenstand unsrer Verpflichtung, der Grund aller andern Verbindlichkeit; jede sittliche Pflicht wird zur Verpflichtung gegen Gott, was uns in unserm Gewissen wahrhaft bindet, ist göttlicher Wille; die Beobachtung des Gesetzes verinnerlicht sich zum Gehorsam gegen den lebendigen Gott, von dem, in dem und zu dem wir sind. Das Verhältniß des vernünftigen Geschöpfes zu Gott ist, wo es wahrhaft ist, das Erste und Innerste, von welchem alles sittliche Leben des Geschöpfes ausgeht und auf jedem Punkte seiner Entwickelung abhängig bleibt, zu welchem es immer wieder aus seinen mannigfaltigen Bestimmungen als zu seinem festen Centrum zurückströmt (von ihm — in ihm — zu ihm). In diesem Verhältniß werden wir uns der sittlichen Gesetzgebung bewußt nicht als Autonomie, aber auch nicht als Heteronomie, sondern als Theonomie*). Wie damit alle Sittlichkeit als unbewußte Religion erkannt ist, so erweist sich die wahre Religion als das Bewußtsein der Sittlichkeit.

Hiernach wird man auch nicht sagen können, dieser göttliche Ursprung des sittlichen Gesetzes in uns sei nur ein besonderer Ausdruck für die allgemeine Abhängigkeit alles kreatürlichen Seins von Gott. Vielmehr handelt es sich eben darum, in dem Inhalt unsers Bewußtseins, sofern er sich nicht unmittelbar auf Gott bezieht, die Fäden aufzuzeigen, welche aus seinen Irrgängen sicher in's Freie und Weite führen — zu Gott, die unverleugbaren Manifestationen einer höhern in uns und über uns waltenden Macht. Hätte diese Nachweisung nur den obigen Sinn, so würde sich Alles dagegen geltend machen lassen, was gegen die sogenannten Beweise für das Dasein Gottes, die sich

*) Wahrlich nicht das Christenthum, sondern nur seine Verschmähung, nur die starre Verschlossenheit des endlichen Ichs ist Schuld, wenn Vielen die *Theonomie nichts Anders ist als* Heteronomie.

auf das Kausalitätsgesetz gründen, mit Recht eingewandt worden ist. —

Um nun aber diese Nothwendigkeit, die uns vom Gesetz zu Gott führt, im sittlichen Gebiet noch vollständiger zu erkennen, müssen wir erst untersuchen, wie es damit im Gebiet der Natur bewandt ist.

Kant erzählt in seiner Abhandlung über den einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, daß er einem verständigen Schüler die merkwürdige Eigenschaft des Cirkels, die diese Figur zur Grundlage für die einfache Auflösung eines schwierig und verwickelt scheinenden mechanischen Problems macht, erklärt habe, wodurch derselbe, nachdem er Alles wohl verstanden, nicht weniger als durch ein Naturwunder gerührt worden sei*). Aehnlich ist die tiefe Freude, die uns ergreift, wenn uns so einfache und unendlich fruchtbare Naturgesetze, wie etwa die Kepplerschen Gesetze des Planetenumlaufes um die Sonne, oder die Gesetze, welche die Metamorphose der Pflanzen und Thiere bestimmen, zum erstenmal klar entgegentreten. Was ist der Grund dieser Freude? Zunächst wohl nichts Anderes, als daß der Geist im Gebiet der Natur, das ihm dem ersten Anschein nach ein fremdes ist, sich wiederfindet. Das Gesetz in der Natur, die feste Regel im bunten, verwirrenden Wechsel der Erscheinungen, der harmonische Zusammenhang eines Mannigfaltigen, die immanente Zweckmäßigkeit, wodurch das scheinbar Einzelne, Zerstreute auf einander bezogen ist, ist das dem Geiste Gemäße; er erkennt in dieser Gesetzmäßigkeit eine Macht des Gedankens, der Intelligenz über wirkende Kräfte, wie sie denn schon dem Plato ein Zeugniß für den Ursprung der Natur aus Ideen war. Das Gesetz ist nicht das Ein und Alles in der Natur; unerschöpflich reich und man-

*) Kants sämmtliche kleine Schriften (1797.), Bd. 2, S. 194.

nigfaltig quillt uns überall aus ihren Tiefen lebendige individuelle Entwickelung entgegen; nur dadurch beſitzt die Natur ihre wundervolle Gewalt über unſer Gemüth und unſre Phantaſie. Und doch iſt dieſer ſtille Zauber, durch den die Natur uns an ſich feſſelt, wiewohl er nicht in Reflexionen über die Naturgeſetze, ſondern in einem unmittelbaren Naturgefühl ſich offenbart, durch die Herrſchaft des Geſetzes in ihr *bedingt*; denken wir dieſe Herrſchaft weg, ſo behalten wir nur ein wüſtes, chaotiſches Wogen und Treiben übrig; eigenthümliches Leben vermag auch die Natur nur zu erzeugen, inſofern Maß und Ordnung in ihr walten.

Iſt aber das Geſetz eine Macht des Gedankens über das Sein, ſo kann es, wenn ein Denken in der Natur ohne Denkendes doch gewiß ſelbſt nur ein nichtiger Schemen von Gedanken iſt, da nicht auf *urſprüngliche* Weiſe ſein, wo es auf *bewußtloſe* Weiſe iſt. Als eine reale Macht des Gedankens über wirkende Naturkräfte müſſen die Naturgeſetze ihren Grund und Urſprung in einem bewußten, wollenden Weſen haben. Nur ein *wirklicher Wille* kann geſetzgebend ſein; aber nur der ſelbſtbewußte Wille iſt wirklicher Wille, und eben in der Einheit mit dem Willen wird der Gedanke erſt eine reale Macht. Ein bewußtloſes, inſtinktmäßiges Wirken der Natur nach den Geſetzen der immanenten Zweckmäßigkeit, wie ſie in dem Begriffe des Organismus liegt, hat unſtreitig nichts Widerſprechendes; aber es weiſt über ſich hinaus auf ein *Bewußtſein* als urſprünglichen Ort dieſes Gedankens, als wollenden Urheber ſeiner beſtimmenden Macht, wodurch er Naturgeſetz iſt. Iſt die Einheit der wirkenden Naturkräfte mit ihrem Geſetz eine bewußtloſe, ſo erweiſt ſie ſich eben dadurch als ein Beſtimmt- oder Geſetztſein; wirkliche Selbſtbeſtimmung und Bewußtloſigkeit ſchließen einander wechſelſeitig aus*).

*) In einem andern Zuſammenhange der Betrachtung iſt von J. H. *Fichte* in ſeiner ideenreichen Abhandlung: „Zur ſpekulativen Theologie“ (Zeitſchrift für Philoſophie und ſpekulative Theologie,

Allein was nöthigt uns, jenes Bewußtsein als ursprünglichen Ort der Gesetze aus der Natur hinaus zu verlegen? Was hindert uns die Natur selbst als Subjekt dieses Bewußtseins zu betrachten, in ihr selbst den Geist aufzusuchen, der diese ganze sichtbare Erscheinungswelt belebt und beseelt als seinen eignen Leib? Etwa, daß dieß dem Begriffe der Natur, zu dem als integrirendes Moment die Unselbstständigkeit, die Selbstlosigkeit gehört, widerstreitet? Daß dieser Begriff wiederum seine Stütze hat an aller Erfahrung und Naturbeobachtung, die uns die Natur im Ganzen wie im Einzelnen nur als Objekt kennen lehrt, welches von uns bestimmt wird, ohne anders als eben in der Weise eines unpersönlichen Gesetzes auf uns zu wirken und mit blinder, planloser Nothwendigkeit gegen unsre Bestimmungen zu reagiren? — Aber wie beschränkt ist doch das Gebiet dieser Erfahrungen gegen den unermeßlichen Umfang des Ganzen! Warum sollte es undenkbar sein, daß der die Natur beseelende Geist dem Menschen großmüthig sein unschädliches Treiben gönnte auf der Oberfläche eines seiner kleinsten Organe? Und

---

neue Folge, Bd. 1, Heft 2, S. 200 ff.) auf einleuchtende Weise gezeigt worden, daß „jene bewußtlos thätige Naturweisheit selbst der Erklärung bedarf, und es nur Willkür oder Lässigkeit des Denkens ist bei ihr als dem Absoluten stehen zu bleiben." Vgl. desselben spekulative Theologie §. 33—44. und die treffliche Darstellung dieser immanenten Teleologie der Natur in Trendelenburgs logischen Untersuchungen, Thl. 2, Abschn. VIII. Der Zweck. Auch Tr. sagt S. 24. von der bewußtlosen Zweckmäßigkeit, sie sei zwar das Faktum der bildenden Natur; wenn man aber glaube in dem Worte schon das Räthsel gelöst zu haben, so habe man es vielmehr nur geschärft. Ebenso wird von Schwarz, Wesen der Religion, I, S. 175 ff. der Widerspruch in der Vorstellung eines Weltzweckes ohne ein mit Bewußtsein zwecksetzendes Princip bündig dargethan; aber inkonsequent ist es von hier aus, den Begriff der göttlichen Persönlichkeit abzulehnen. Denn daß Gott sich dann „als Einzelner von andern Einzelnen unterscheiden" müßte, S. 191, liegt gar nicht in dem Begriff der Persönlichkeit, sondern nur in dem der persönlichen Individualität, insofern dessen Korrelat der Begriff der Gattung ist.

was wäre die Berufung auf einen vorausgesetzten oder durch so beschränkte Erfahrungen begründeten Begriff der Natur anders als eine offenbare petitio principii?

Und wenn es nun so wäre, wenn diese ihrer selbst bewußte Intelligenz, die Erfinderin der Naturgesetze, der mächtige Wille, der ihnen Geltung verbürgt, das hiermit als persönlich erkannte Subjekt der Natur selbst wäre, was würde folgen? Sich selbst als Geist und Persönlichkeit hätte sie doch diese Gesetze nicht gegeben, sondern nur ihrem Offenbarwerden als Natur. Auch ist durch diese Gesetzmäßigkeit ja nicht bloß das Leben der Natur für sich, sondern zugleich ihr Verhältniß zum menschlichen Geiste zweckmäßig geordnet. In beiden Beziehungen erwiese sich die ordnende Intelligenz als eine solche, die, wiewohl der Natur immanent, zugleich sich von der Natur unterscheidet und sie sich unterwirft, als frei von der Natur und als Herrin der Natur; der Begriff einer blindwirkenden Naturzweckmäßigkeit, mit dem diese Vorstellungsweise beginnt, erhöbe sich von selbst zu einer geistigern Ansicht, und welches immer ihr sonstiger Werth sein möchte, das Resultat wäre, daß auch so dieß Naturgesetz über die Sphäre, die es beherrscht, hinaustriebe zu einem höhern intelligenten Urheber. Ja diejenigen, welche in der Erklärung der zweckmäßigen Naturordnung durchaus bei einer unbewußt bildenden und organisirenden Naturkraft stehen bleiben und den Gedanken einer schöpferischen Intelligenz verwerfen, widerlegen sich unwillkürlich selbst, indem sie, von jener Ordnung redend, ihrer bildenden Naturkraft immerfort Prädikate beilegen, wie sie eben nur einer solchen Intelligenz zukommen.

Auch kann es diesen Widerspruch nicht lösen, sondern nur verdoppeln, wenn Strauß den Geist als bewußtlosen Naturgeist die Verhältnisse der Gestirne geordnet, die Erden und Metalle geformt, den organischen Bau der Pflanzen und Thiere eingerichtet haben läßt, so daß er nun durch Forschen und Sin-

nen und Erkenntniß der Geſetze ſich immermehr die Erinnerung belebt, wie er das Alles ſelbſt geſetzt *). Der erſte Widerſpruch iſt, daß der Menſchengeiſt einſt bewußtloſer Naturgeiſt geweſen ſein ſoll, der andre, daß er als bewußtloſer Naturgeiſt hervorgebracht haben ſoll, was ihm, wenn es ſein Werk wäre, grade nur als bewußtem zugeſchrieben werden könnte. Und geſetzt, es wäre mit dem Begriff des endlichen Geiſtes nach ſeinen beiden Grundbeſtimmungen (endlich — Geiſt) vereinbar ihm ein ſolches ſchöpferiſches, aber bewußtloſes Wirken beizulegen, ſo könnte er in demſelben, eben weil es ein bewußtloſes wäre, immer nur das Organ eines höhern durch ihn wirkenden Geiſtes geweſen ſein. —

Aber indem wir dieſe Beſtimmungen auf das Willensgeſetz anwenden wollen, werden wir gemahnt, daß ſich hier Alles ganz anders verhält. In der Natur als der Sphäre der Bewußtloſigkeit konnte der Gedanke des Geſetzes nicht ſeine urſprüngliche Stätte haben; was aber nöthigt uns über das Gebiet des ſeiner ſelbſt bewußten menſchlichen Geiſtes hinauszugehen, um ein höheres Bewußtſein zu ſuchen als urſprünglichen Ort des Willensgeſetzes? —

Doch wie? Daß das ſittliche Geſetz ſeinen Urſprung in dem Bewußtſein und Willen der menſchlichen Individuen als ſolcher haben ſolle, das wird niemand behaupten wollen, und wer es behauptete, der würde damit den Gegenſtand dieſer Unterſuchung, das Geſetz als eine allgemeine, dem Willen gebietende Macht, durch die der Menſch ſich gebunden fühlt, nicht erklären, ſondern wegleugnen. Und offenbart ſich etwa die ſittliche Idee nicht deutlich genug als eine Macht, die ſich unabhängig von dem Willen des Menſchen, ja ſeinem Widerſtreben zum Trotz im menſchlichen Leben Geltung verſchafft? Sie thut dieß beſonders auf zwiefache Weiſe. Zuerſt im Einzel-

*) Dogmatik Bd. 1, S. 351.

nen selbst, indem sie, auch wenn er sich in Gesinnung und Maxime entschieden von ihr losgerissen hat, wo nicht immer als eigentliches Schuldbewußtsein, doch als ein dunkles Gefühl von der Nichtigkeit seines Treibens gegenwirkt. Sodann in den verschiedenen Gebieten der Gemeinschaft, indem sie deren Ordnungen nach ihren Gesetzen leitet, selbst durch Organe, die in ihrer eigenen Gesinnung sich ihr entfremdet haben. Aber warum sollen diese Gesetze und ihre Macht nicht ihren Ursprung haben in dem allgemeinen Willen der Menschheit, der, mit dem wahren Wesen des Menschen Eins, von dieser Einheit aus den Einzelwillen bestimmt? Es ist dann ganz natürlich und nöthigt uns gar nicht zu einer übermenschlichen Kausalität des Gesetzes aufzusteigen, daß dem Individuum dieser allgemeine Wille als über ihm stehendes Gesetz erscheint. Wohl; doch dürfen wir nicht vergessen, was sich uns oben gezeigt hat, daß wir den Ursprung des Gesetzes jedenfalls in einem selbstbewußten Willen zu suchen haben. Ohnehin ist ein allgemeiner Wille ohne ein wollendes Subjekt eine eben so leere, wesenlose Abstraktion wie jenes Denken ohne ein Denkendes, und wer uns mit dergleichen Formeln abspeisen will, reicht uns wahrlich „Steine für Brot." So bliebe uns denn also wohl nichts Anderes übrig, als jenen allgemeinen Willen auf ein persönliches Subjekt zu beziehen, auf den realen und hypostatischen Begriff der menschlichen Gattung, der hinter und über den persönlichen Individuen, in denen er sich immerfort empirische Wirklichkeit gäbe, zugleich selbst ein besonderes persönliches Individuum wäre. Das wäre denn wohl im Sinne jenes Versuches, der modern spekulativen Christologie aus dem Dilemma zwischen den Begriffen: Gattung und Individuum, durch den scholastischen Realismus zu helfen; wobei die Theologie, abgesehen von dem Mißverstande dieses Realismus, eine ganz neue Art von Polytheismus hätte mit in den Kauf nehmen müssen. Uebrigens würde es immer eine ganz

vergebliche Anſtrengung — nicht des ſpekulativen Denkens, dem wir dieſes Unternehmen nicht aufbürden dürfen, ſondern der Phantaſie bleiben, einen allgemeinen Willen ſich vorzuſtellen, in dem die Einzelwillen ſämmtlich enthalten ſind, und der doch wieder eine von ihnen abgeſonderte perſönliche Exiſtenz hat, vermöge deren er ihnen Geſetze giebt.

Wir können den Urſprung des ſittlichen Geſetzes, deſſen Forderung wir in unſerm Innern vernehmen, offenbar nur in einem Weſen ſuchen, für welches das Geſetz des Willens nicht ſelbſt wieder ein gegebenes iſt, alſo überhaupt nicht Geſetz, weil es den Inhalt deſſelben auf vollkommene und unmittelbare Weiſe in ſich hat, weil es ſelbſt das ſchlechthin gute iſt. Für ſich keines Geſetzes bedürfend und keinem Geſetze unterworfen, vermag ſein Wille geſetzgebend für den Willen aller andern Weſen zu ſein, wie er das Princip ihres Daſeins iſt.

Und hiermit enthüllt ſich uns die allgemeine Bedeutung und Nothwendigkeit des Geſetzes. Nur Gott kommt es zu ſeinen Lebensgrund in ſich ſelbſt zu haben; alles andere Weſen hat ihn nicht in ſich, ſondern in Gott und empfängt darum auch von ihm die Norm für die Entwickelung und Offenbarung ſeines Lebens. Iſt es bewußtloſe Natur, ſo iſt die Norm unmittelbar beſtimmend und ſich ſelbſt vollziehend in dem Wirken ihrer Kräfte. Iſt es freier, ſelbſtbewußter Geiſt, ſo wird die göttliche Norm Gebot, welches als ſolches die phyſiſche Möglichkeit eines ihm widerſtrebenden Wollens nicht ausſchließt. Der Begriff des Geſetzes iſt weſentlich religiöſer Bedeutung. Wäre die Autonomie des menſchlichen Geiſtes auch kein Widerſpruch in ſich ſelbſt, ſo wäre ſie doch ein Widerſpruch mit dem Begriff des Geſchöpfes. Als Geſchöpf hat er die Wahrheit ſeines Seins nur in der ſtetigen Anſchließung an den Schöpfer; die Wahrheit ſeines Seins, inſofern ſie bedingt iſt durch

seinen Willen, ist es eben, die ihm durch das sittliche Gesetz geoffenbart wird.

Von hier aus wird es nun noch einleuchtender, was wir schon im vorigen Kapitel erkannten, daß diese Norm der geschaffenen Persönlichkeit nicht erst durch Verkehrung ihres Verhältnisses zu Gott entstehen kann. Vielmehr ist sie durch die Natur dieses Verhältnisses gegeben, so lange dasselbe noch nicht zur vollkommenen Vereinigung mit Gott verklärt ist, in welcher Gott sein wird Alles in Allen, 1 Kor. 15, 28.

In diesem Ursprung des sittlichen Gesetzes findet auch die Unbedingtheit, mit der die Forderung desselben sich auch der Willkür und dem Widerspruch menschlicher Lust und Leidenschaft gegenüber im Bewußtsein geltend macht, erst ihre zureichende Erklärung. Das unbedingte: Du sollst! bleibt auch dem Willen, der nicht will, gegenüber stehen; durch seine imperative Form weist es auf das wirkliche Dasein eines höhern Gegenwillens hin, der das Gesetz setzt, und durch die Unbedingtheit seiner Forderung zeugt es davon, daß dieser Gegenwille der Wille Gottes ist. *Εἷς ἐστιν ὁ νομοθέτης*, Jak. 4, 12. Irgend eine beliebige Regel und Maxime für sein Handeln kann der Mensch sich selber machen und, so lange nicht die stärkere Macht der Leidenschaft darüber kommt, mit unerschütterlicher Konsequenz festhalten; ein wirkliches Gesetz, das mit unwandelbarer Festigkeit über der unbeständigen Willkür seines Meinens und Wollens stände, das ihm Achtung abnöthigte auch im Widerstreben, vermag er nicht zu gründen.

Und dieß gilt in so strengem und ausschließendem Sinne, daß auch in den Ordnungen der bürgerlichen Gemeinschaft alles wahrhafte Gesetz von Gott stammt und als ein solches, das nicht Menschen erdacht haben, und in dessen treuer Beobachtung der Einzelne sich weder sich selbst noch Seinesgleichen unterwirft,

sondern Gott (Röm. 13, 2.), geehrt werden soll *). Weßhalb denn auch ein sogenannter Gesetzgeber (eigentlich Gesetzverkündiger) unter den Menschen seinen Beruf um so vollkommener erfüllt, je weniger er hier selbst etwas willkürlich zu machen und zu erfinden sich anmaßt, je mehr er sich hier überall gebunden fühlt von einer höhern Nothwendigkeit und nur das möglichst reine Organ zu sein strebt, durch welches die göttlichen Weltordnungen sich aussprechen, je sorgfältiger er darum die realen Offenbarungen der Gedanken Gottes in den ewigen sittlichen Gesetzen, in dem eigenthümlichen Geiste der Völker, in dem Gange ihrer geschichtlichen Entwickelung beachtet und sich von ihnen leiten läßt. Menschliche Gesetzgebung, mögen wir ihre Akte auch zurückverfolgen bis zu den Anfängen, welche mit der Konstituirung eines politischen Gemeinwesens zusammenfallen, kann nie die Aufgabe haben das Recht erst zu machen, sondern sie steht selbst unter höhern Normen des Rechtes, seien es ewige und unwandelbare oder geschichtlich werdende. Es ist der furchtbarste Irrthum, wenn der Wille eines Volkes, wie er sich etwa darstellt in einer repräsentativen Versammlung, sich selbst als letzte und schlechthin selbstständige Quelle dessen ansieht, was in dem Gebiet dieses Volkes für Recht und Gesetz gelten soll. Als könnte

*) Die Einsicht in diesen über menschliche Willkür hinausliegenden Ursprung der bürgerlichen Ordnungen und Gesetze, welche einem großen Theile unsrer Zeitgenossen gänzlich abhanden gekommen ist, findet sich schon bei Augustinus, de libero arbitrio lib. I, cap. 6, früher noch bei Cicero, de legibus lib. II, c. 4. 5., vgl. die von Lactantius, div. institt. lib. VI, c. 8. mit gerechtem Lobe angeführte Stelle aus Ciceros drittem Buch de republica; ferner bei Sophokles, wiewohl nur in Beziehung auf eine bestimmte Klasse jener Ordnungen, in dem schönen Ausspruch der Antigone von den „ungeschriebenen und unwandelbaren Satzungen der Götter, deren keine von jetzt und gestern ist, sondern welche immerdar leben, und Niemand weiß, von wannen sie erschienen," Antigone V. 455—457, vgl. König Oedipus v. 863—872.

die plumpe Macht zu ſetzen was ihm beliebt, freilich auf die Gefahr hin ſich damit zum Wegwurf der Geſchichte zu machen, auch das Recht verleihen! —

Wie nun das ſittliche Geſetz eine höhere Weihe erhält, wo es als eine Offenbarung des göttlichen Willens an den endlichen Geiſt erkannt wird, ſo vertieft ſich in gleichem Maße das Böſe, wenn es nicht mehr bloß als Uebertretung des Geſetzes, ſondern damit zugleich als Ungehorſam gegen Gott, als Verletzung des dem Geſchöpfe weſentlichen Abhängigkeitsverhältniſſes zu ihm in's Bewußtſein tritt.

Auf dieſe Steigerung des Böſen im Fortſchritt von der Verletzung des ſittlichen Geſetzes als ſolches zum Ungehorſam gegen Gott, den Urheber des Geſetzes, deutet auch Paulus Röm. 2, 9. (Ἰουδαίου τε πρῶτον καὶ Ἕλληνος). Demgemäß wird das Böſe, wo ſeine Verwerflichkeit beſonders ſtark hervorgehoben werden ſoll, in der heil. Schrift vielfach als Verſchuldung gegen Gott bezeichnet. Dahin gehört im A. T. außer einzelnen Ausſprüchen, die es ausdrücklich ſagen, wie Gen. 13, 13. 20, 6. 39, 9. Exod. 32, 33. Deuter. 1, 41. (auch wohl Pſ. 51, 6. wo das: an dir allein hab' ich geſündigt, mit Decette aus der Innigkeit des Gefühls zu erklären iſt, welche, die andern Beziehungen des Vergehens vergeſſend, nur die Eine höchſte Beziehung auf Gott feſthält) beſonders die oft gebrauchte Bezeichnung der Sünde durch פֶּשַׁע, פָּשַׁע, Abtrünnigkeit von Gott, Bruch des Bundes mit ihm, von der Geſenius mit Berufung auf Hiob 34, 37. bemerkt, daß ſie ſtärker ſei als חֲטָאָה*). Eben ſo kommt im A. T. für frevelhafte Handlungen unzähligemal der Ausdruck vor: Verſündigung an Gott, מָעַל בַּיהוָה und Aehnliches. Im N. T. wird dieſe Auffaſſung des Böſen als eines Ungehorſams, einer Untreue gegen Gott beſonders durch

*) Thesaur. vol. II. s. v.

das häufig gebrauchte *παράπτωμα* ausgedrückt, Matth. 6, 14. 15. Röm. 5, 15—20. 2 Kor. 5, 19. Epheſ. 2, 1. 5. u. a. St. Zwar ſcheint hier näher zu liegen, das Straucheln und Fallen über einen Anſtoß auf dem Wege als leitende Grundvorſtellung zu betrachten. Allein theils gebraucht der Br. a. d. Hebräer das *ἅπαξ λεγόμενον παραπίπτειν* für: abfallen von Gott, Chriſto, Hebr. 6, 6., theils entſpricht das Wort bei den Alexandrinern beſonders dem hebräiſchen מָעַל oder מַעַל, von deren Bedeutung eben die Rede war (jenes מָעַל מַעַל überſetzen ſie durch *παραπεσεῖν παραπτώματι*). Wenn Hebr. 2, 2. *παράβασις* und *παρακοή* zuſammengeſtellt werden, ſo faßt die erſte Bezeichnung das ſittliche Vergehen in ſeiner Beziehung auf das Geſetz, die zweite in ſeiner Beziehung auf den Urheber deſſelben.

Und eben dieſe Beziehung auf Gott im menſchlichen Bewußtſein macht das Böſe erſt zur Sünde. Denn welches immer die wahre Etymologie dieſes deutſchen Wortes, deſſen Urſprung ſo dunkel iſt wie der der Sache ſelbſt, ſein mag *), das

*) Vgl. Jak. Grimm, Abſtammung des Wortes Sünde, Stud. u. Krit. 1839, Hft. 3, S. 747 ff. Grimm hält für das Wahrſcheinlichſte die Abſtammung von dem altnordiſchen syn, inſofern daſſelbe das Hinderniß des Erſcheinens vor Gericht bedeutete, ohne indeß die Herleitung von dem althochdeutſchen Suona (Sühne) vermittelſt des gothiſchen saun für ganz unmöglich zu erklären. — Nicht minder räthſelhaft iſt die Etymologie von *ἁμαρτία*. Buttmann im Lexilogus Bd. 1, S. 137, indem er damit das Homeriſche *ἀβροτάζειν*, verfehlen (Il. 10, 65.), durch *ἀμβροτεῖν*, die epiſche Nebenform von *ἁμαρτεῖν* (z. B. Il. 5, 287.), in Verbindung ſetzt, ſtellt nur als Vermuthung die Ableitung von *μέρος* auf, in welchem Falle die erſte Sylbe urſprünglich das *α* privativum geweſen wäre und die Bedeutung des Zeitworts: nicht theilhaft werden, nicht erreichen, verfehlen. Und ſoviel ſcheint ſicher, daß das Verfehlen des Zieles die urſprüngliche Bedeutung iſt, wie denn Homer es öfters vom Nichttreffen des Pfeils oder Speers braucht, z. B. Il. 4, 491. 8, 302. 311. 10, 372. Vgl. auch C. Fr. A. Fritzſche Pauli ad Romanos epist. Note zu 5, 12. Bd. 1, S. 289—292. — Auch die Abſtammung von peccatum

ist gewiß, daß es im allgemeinen Sprachgebrauch die religiöse Bezeichnung des sittlich Bösen ist.

---

ist nichts weniger als im Klaren. Aeltere offenbar verfehlte Ableitungen übergehen wir mit Stillschweigen. Döderlein (Latein. Synonyme und Etymologien Bd. 1, S. 140.) glaubt den Stamm von peccatum, wie auch von peior, perperam, pravus, in der Präposition per zu finden, in welchem Falle die Verkehrung die Grundvorstellung wäre (wie im Hebräischen עָוַן und עָוַל). Grimm a. a. O. hält es nicht für unmöglich pecco auf die Wurzel pio, also auf den Begriff des Sühnens zurückzuführen.

Drittes Kapitel.

Die Sünde als Selbstsucht.

Erster Abschnitt.

Das Realprincip des sittlichen Gesetzes.

Wie die Verneinung die Bejahung, wie die Antithesis die Thesis, so hat das Böse das Gute zu seiner Voraussetzung; es ist nur als Gegensatz gegen das Gute, als Abfall von ihm. Hat aber das Böse selbst keine Selbstständigkeit, so ist auch seine Erkenntniß nie eine erste, ursprüngliche, sondern wesentlich eine zweite, abgeleitete. Es ist nicht möglich irgend etwas vom Bösen und seiner Wurzel im Menschen zu verstehen, wenn man nicht schon vorher einen Begriff vom Guten hat.

Zwar giebt es scharfsichtige Kenner aller Falten des menschlichen Herzens, denen wir doch eine tiefere Erkenntniß des Guten um so weniger zutrauen können, da sie selbst an der Wirklichkeit eines wahrhaft auf das Gute gerichteten Willens verzweifeln. Wenige haben das Böse hinter den mannigfachen Verkleidungen, unter denen es sich besonders in den Kreisen der feinen und gebildeten Welt zu verstecken liebt, mit sicherem Blicke aufgespürt als Rochefoucault, der unter Anderm in seinen „Maximen" nicht von den Untugenden, sondern von den Tugenden der Menschen behauptet, daß sie sich im Interesse verlieren wie die Flüsse im Meer. Aber trifft nicht auch ihn, was von Voltaire gesagt worden ist, daß er, ohne an den Teufel zu glauben, ihn überall sieht, auch da wo er nicht ist? Und dennoch hat auch ihn bei seinen klugen Reflexionen über die Schwäche und Tücke des Menschen offenbar die Idee eines

reinen Willens geleitet, mag er den Glauben an ihre Verwirklichung immerhin für bloße Chimäre gehalten haben.

Iſt dieß das Verhältniß zwiſchen unſrer Erkenntniß des Guten und des Böſen, ſo müſſen wir unſre Nachforſchung nach der innern Einheit, die die verſchiedenen Arten der Sünde unter einander verbindet, damit beginnen, daß wir die innere Einheit des Guten ſuchen. Zunächſt tritt uns das Gute und noch mehr das Böſe als ein Mannigfaches und Vielgeſtaltiges entgegen, welches ſich der Zurückführung auf eine innere Einheit gänzlich zu entziehen ſcheint. Und doch ſetzen wir eine ſolche Einheit, eine beſtimmte Grundrichtung auf jeder der beiden Seiten mit Zuverſicht voraus, und auf dieſer Vorausſetzung beruht es, daß wir die eine Reihe dieſer durch den Willen bedingten Beſtimmungen des menſchlichen Lebens unter dem Begriff des Guten, die andere unter dem des Böſen zuſammenfaſſen *). Dieſe Eine Grundrichtung alſo und wie von ihr aus jene Mannigfaltigkeit entſpringt, iſt das was wir ſuchen, zuerſt in der Sphäre des ſittlich Guten, um es dann in der Sphäre des Böſen zu finden. Wir nennen dieſe centrale Grundrichtung im Guten und Böſen das Realprincip, bereit die Bezeichnung mit einer andern zu vertauſchen, wenn uns

*) In dem Gegenſatz zwiſchen der erſcheinenden Mannigfaltigkeit und der zum Grunde liegenden Einheit bewegt ſich die von der Griechiſchen und Römiſchen Moralphiloſophie vielfach verhandelte Frage, ob es nur Eine oder viele Tugenden gebe. Beides iſt wahr. — Den verſchiedenen Richtungen des Böſen ſcheint Plato jegliche Einheit durchaus abzuſprechen, wenn er im vierten Buch der Republik 445. (Bekkerſche Ausg. III, 1, S. 213.) den Satz aufſtellt: *ἓν μὲν εἶναι εἶδος τῆς ἀρετῆς, ἄπειρα δὲ τῆς κακίας.* Wäre dieſe Faſſung des Gegenſatzes ohne Einſchränkung richtig, ſo würde es unſtreitig widerſinnig ſein, von einem Reiche des Böſen zu reden, wie Chriſtus thut Matth. 12, 26. Parall. Uebrigens ſcheint es bei Plato ſelbſt auf eine ſolche Einſchränkung zu führen, wenn er im Sophiſten p. 256. (Bekker II, 1, S. 214.) ſagt: *περὶ ἕκαστον τῶν εἰδῶν πολὺ μέν ἐστι τὸ ὄν, ἄπειρον δὲ πλῆθει τὸ μὴ ὄν.*

Jemand eine beſſere darzubieten vermag. So wird nach der gegebnen Erläuterung wohl Niemand den Ausdruck mißverſtehen, als wäre damit eine beſondere Geſtaltung des Guten oder Böſen gemeint, welche erſt für ſich hervorträte, um dann auch verſchiedene andere Geſtaltungen zu erzeugen. Es läßt ſich auch vielleicht nachweiſen, daß in dem empiriſchen Gange der ſittlichen Entwickelung in ihrer normalen und abnormen Richtung die von uns aufzuſtellenden Principien dem Individuum nicht gleich von Anfang, ſondern erſt an einem ſpätern Punkte jener Entwickelung zum Bewußtſein kommen, oder ſogar daß ein beſtimmtes Bewußtſein, namentlich auf der Seite der Verkehrung, bei Unzähligen niemals eintritt. Allein daraus würde keineswegs folgen, daß wir die rechten Punkte, in denen ſich alle einzelnen Momente des Guten und Böſen vereinigen, nicht getroffen hätten; es iſt ſehr wohl möglich, daß ein beſtimmtes Princip das ſittliche Leben eines Menſchen ganz beherrſche, ohne ihm je als ſolches in der Form eines beſtimmten Gedankens zum Bewußtſein zu kommen. —

Es iſt zunächſt ein wiſſenſchaftliches Bedürfniß, auf welchem das Streben beruht, den Inhalt des ſittlichen Geſetzes als ein Ganzes anzuſchauen, und ſo aus deſſen Einheit die verſchiedenen Momente dieſes Inhalts in ihrer innern Nothwendigkeit zu begreifen. Denn auch hier gilt das, was Anſelm zu Anfang ſeiner Schrift: Cur Deus homo, ſagt: negligentiae mihi esse videtur, si, postquam confirmati sumus in fide, id quod credimus, non studemus intelligere. Was wir ſuchen, iſt nichts weniger als eine aprioriſche Konſtruktion dieſes Inhaltes, die denſelben durch ihre Methode hervorzubringen und ſich dabei aller empiriſchen Vorausſetzungen und Hinzunahmen zu entſchlagen meint. Daß es dergleichen für uns nicht geben kann, erhellt aus der einleitenden Erörterung über das ſpekulative Moment unſrer Unterſuchungen. Unſer Denken, ſofern es ſich

um ein Objekt von positivem Inhalt handelt, ist überhaupt kein selbstständiges Produciren, sondern ein Reproduciren in Beziehung auf ein ursprüngliches Produciren und Offenbaren Gottes. Es ist somit wesentlich ein Nachdenken, ein Nachgehen auf den Wegen, welche uns das schöpferische Urdenken und Urwollen vorgezeichnet, aber eben ein denkendes Nachgehen, mithin nicht ein vereinzelndes, zersplitterndes Auffassen — welches ja, da in den Gedanken und Werken Gottes nichts isolirt sein kann, kein wirklich treues Nachgehen auch in der Auffassung des Einzelnen wäre —, sondern ein Aufsuchen des realen Zusammenhanges in Gottes Ordnungen.

Oder sind wir vielleicht grade hier, wo es die Erkenntniß des sittlichen Gesetzes gilt, zu der Hoffnung, den innern Grund und Zusammenhang seines Inhalts aufzufinden, nicht berechtigt, sondern haben uns dabei zu beruhigen, daß Gott es nun einmal so geordnet nach dem Grundsatz: Hoc volo, sic iubeo; sit pro ratione voluntas? Ist der Satz des Evodius in Augustins Schrift de libero arbitrio (lib. I, c. 3.): peccatum non ideo malum est, quia vetatur lege, sed ideo lege vetatur, quia malum est, vielleicht nur wahr, wenn er umgekehrt wird? — Dies ist allerdings die Ansicht nicht Weniger, die dem Verhältniß des sittlichen Gesetzes zu Gott nachgeforscht haben. Schon im scholastischen Zeitalter entfernten sich einige der berühmtesten Lehrer von der sonst allgemein herrschenden Ansicht, indem sie in dem merum arbitrium Dei den letzten Grund wie für die Einrichtung der Welt überhaupt, so auch für den Inhalt der sittlichen Gesetze suchten. Dahin gehört besonders Duns Scotus, der den Ursprung der sittlichen Gesetze ausdrücklich vom göttlichen Verstande ausschließt und ihn nur in den Willen Gottes setzt *), dann einige unter den spätern Nominalisten,

*) Lib. I. sententt. dist. 44. „Ideo — potest aliam legem

des Scotus Schüler Occam*) mit seinem Epitomator Gabriel Biel und Peter d'Ailly**). Doch wird bei Letzterem diese Meinung dadurch eigenthümlich modificirt, daß sie, wie später bei Carteſius***), auf der Voraussetzung der ununterschiedenen Identität des göttlichen Wollens und Denkens ruht. In der protestantischen Kirche war es besonders das Interesse der Prädestinationslehre, welches im Streit mit den Remonstranten die Strengern unter den reformirten Theologen (die Supralapsarier) zu ähnlichen Behauptungen führte. Zu derselben Zeit gewann dieser Grundsatz, der das Ende aller Philosophie zu sein scheint, auf dem philosophischen Gebiet selbst großes Ansehn durch den Anfänger der neuern Philosophie. Und nicht bloß die sittlichen Gesetze, sondern auch die theoretischen Wahrheiten, selbst die mathematischen, leitete Carteſius von einem in-

statuere rectam, quae, si statueretur a Deo, recta esset, quia nulla lex est recta nisi quatenus a Dei voluntate acceptatur." Doch läßt Scotus im dritten Buch seiner Sentenzen für das Grundgesetz der Liebe gegen Gott so wie für Alles, was sich aus diesem als strenge Folge ergiebt, eine unbedingte Nothwendigkeit gelten. Diese göttliche Willkür soll eben nur auf das Gebiet endlicher Wesen und Verhältnisse gehen; die Nothwendigkeit, daß durch das göttliche Gebot der menschliche Wille auf Gott selbst als höchsten Zweck zurückbezogen werde, soll dadurch nicht aufgehoben sein. Dieß stimmt denn auch mit seinem allgemeinen Grundsatz: omne aliud a Deo ideo est bonum, quia a Deo dilectum, et non e contrario (lib. III. sentt. dist. 19.) gut zusammen. Jene Folge aber faßt er so eng, daß er die Liebe zum Nächsten nicht dazu rechnet, lib. III. dist. 28. u. 37. Vgl. über dieses Moment im System des Scotus die Untersuchungen in Baurs christlicher Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes Bd. 2, S. 642 ff. und Ritters Geschichte der christlichen Philosophie Bd. 4. S. 393 ff. 399 ff. sowie über die verwandten Lehren in der Arabischen Philosophenschule der Motakhallim Bd. 3, S. 737 ff.

*) Sententt. lib. II, qu. 19. „Ea est boni et mali moralis natura, ut, cum a liberrima Dei voluntate sancita sit et definita, ab eadem facile possit amoveri et reſigi, adeo ut mutata ea voluntate, quod sanctum et iustum est, possit evadere iniustum."

**) In mag. sententt. prooem. I. lit. q.

***) Principia philos. p. 1, §. 23.

differenten Willen Gottes ab *); wogegen die Theodicee den Grundſatz vertheidigt, daß der weltordnende Wille Gottes ſich von den Ideen des göttlichen Verſtandes beſtimmen laſſe **). In ausſchließlicher Beziehung auf die ſittliche Wahrheit kam unter den Begründern der Wiſſenſchaft des Naturrechts der Gegenſtand zur Sprache; beſonders war es Pufendorf, welcher, wiewohl nicht ganz mit Recht, als Anhänger der Lehre, daß der Inhalt unſrer Begriffe von Recht und Pflicht lediglich auf einem grundloſen Willen Gottes beruhe, von ſeinen theologiſchen und philoſophiſchen Gegnern, unter ihnen von Leibnitz ***), heftig angefochten worden iſt. Auch in unſrer Zeit iſt das Intereſſe dieſer Frage keineswegs erloſchen, und wie eine weitverbreitete Anſicht kein Bedenken trägt den Inhalt des Sittengeſetzes ganz auf eine vom Willen Gottes unabhängige metaphyſiſche Nothwendigkeit zurückzuführen und in dieſelbe aufzulöſen, ſo fehlt es von der andern Seite auch nicht an Solchen, welche die abſolute Freiheit Gottes in ſeiner weltordnenden Thätigkeit nicht anders erhalten zu können glauben, als daß ſie ſich, was gut iſt und was böſe, durch einen grundloſen Willensakt Gottes feſtgeſtellt denken †).

---

*) Responsio ad sextas obiectiones, §. 6. vgl. Princ. phil. I, §. 29. 30.

**) Th. 2, §. 176 f. Leibnitz hält übrigens ſonderbarer Weiſe die Behauptung des Carteſius nicht für ernſtlich gemeint, vgl. §. 186.

***) Observationes de principio iuris §. 13. Monita quaedam ad Pufendorfii principia §. 4. Weiterhin, §. 5., bemerkt Leibnitz ſelbſt, daß bei Puf. auch entgegengeſetzte Aeußerungen vorkommen, deren ſcheinbarer Widerſpruch mit dem von L. vorher Angeführten ſich übrigens wohl löſen läßt.

†) Mit dieſer Anſicht iſt die öfter vorgekommene Theilung der ſittlichen Geſetze in ſolche, die aus der Natur des Menſchen entſpringen, und in ſolche, die nur auf dem arbitrium Dei beruhen, nicht zu verwechſeln. In der Rechtsphiloſophie hat wohl zuerſt Thomaſius in dieſem Sinne den leges naturales die leges universales positivae (arbitrariae) entgegengeſtellt. Später aber, in ſeinen fundamm.

Was nun die Aufgabe betrifft, die wir hier zu lösen haben, so leuchtet wohl ein, daß, wie durch eine solche Annahme die Hoffnung, von irgend einem Punkte aus den Gesammtinhalt der sittlichen Wahrheit in seiner innern Nothwendigkeit zu erkennen, ihre Basis verloren hätte, damit zugleich die weitere Nachfrage nach dem innern Grunde der mannichfachen Erscheinungen des Bösen im menschlichen Leben abgeschnitten sein würde. Es bliebe dann auch der dogmatischen Betrachtung der Sünde nichts weiter übrig, als sich an die einzelnen Erscheinungen der Sünde zu halten und, was sich hier als ein Verwandtes kenntlich macht, zusammenzustellen, ohne sich ferner um die Nachweisung einer gemeinschaftlichen Wurzel zu bemühen.

Die philosophischen Bestrebungen unsrer Zeit, gegenüber der Ableitung der Dinge aus Gott vermittelst einer logischen Nothwendigkeit, „die wir nicht ertragen würden in unserm Handeln, geschweige Gott“*), der Idee der Freiheit Gottes Anerkennung zu verschaffen, können einer Theologie, die sich auf ihr wahres Princip versteht, nicht anders als erfreulich sein.

---

iuris naturae et gentium, hat er vorgezogen, die göttlichen Anordnungen der letztern Art als bloße Rathschläge Gottes aufzufassen. Dann ist dieser Streit von Ernesti auf theologischem Gebiet erneuert worden, indem er in der heil. Schrift einige gesetzliche Anordnungen von allgemein verpflichtender Kraft zu finden meinte, die ihren Grund doch lediglich in der göttlichen Willkür hätten, vgl. die Abhandl. Vindiciae arbitrii divini in religione constituenda, besonders §. 48 ff. Gegen ihn vertheidigte besonders Töllner die der menschlichen Vernunft erkennbare Nothwendigkeit der göttlichen Gesetze in seiner disquis. utrum Deus ex mero arbitrio potestatem suam legislatoriam exerceat etc., und in einer zweiten Abhandl. de potestate Dei legislatoria non mere arbitraria, außerdem Velthusen. Wie indeß Ernesti im dritten Theil seiner Abhandlung den Begriff des arbitrium Dei limitirt, läuft die Kontroverse, da sie von keinem der genannten Theologen bis zu ihrer Wurzel verfolgt wurde, auf einen bloßen Wortstreit hinaus.

*) Worte Schellings in der Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit. Philosophische Schriften Bd. 1, S. 483.

Aber indem wir der Charybdis dieſer Alles in ihren Abgrund tauchenden Nothwendigkeit entrinnen, mögen wir uns wohl vorſehen, daß uns nicht die Scylla einer bodenloſen Willkür verſchlinge. Der Begriff der göttlichen Freiheit iſt uns aber ſchon in den der Willkür umgeſchlagen, wenn wir für den gegebenen Inhalt der ſittlichen Geſetze die Urſächlichkeit in einem Willensakte Gottes ſuchen, von welchem ſich durchaus kein weiterer Grund angeben ließe, ſondern bei welchem wir als einem ſchlechthin Letzten ſtehen bleiben müßten. Ein ſolches Wollen wäre ein bloßes Setzen, nicht zugleich, was doch alles göttliche Wollen iſt, und woran es eben nur als ein göttliches erkannt werden kann, ein Selbſtoffenbaren Gottes. Eben dadurch aber würde der Inhalt der ſittlichen Geſetze für Gott ſelbſt, wiewohl das Produkt ſeines Willens, doch ein Fremdes und Aeußerliches, weil er zu ſeinem Weſen durchaus in keiner Beziehung ſtände. Die Idee Gottes würde bei Durchführung dieſes Princips für uns zu einem inhaltsleeren Abſtraktum; die Welt wie unſer eignes Bewußtſein vermöchten uns keinerlei Auskunft von Gott ſelbſt zu geben; ſie hätten als einzige Antwort auf alle unſre Fragen nur die Vorſtellung dieſer Alles ſetzenden und gegen Alles indifferenten Willkür. Dann iſt es allerdings ganz konſequent, auch von der theoretiſchen Wahrheit, z. B. von den einfachſten Geſetzen der Logik und Mathematik, zu ſagen, daß ſie lediglich durch das göttliche Gutdünken gelte, ohne in dem göttlichen Verſtande einen nothwendigen Grund zu haben. Es leuchtet wohl ein, wie ſehr eine ſolche iſolirende Auffaſſung des weltordnenden Willens Gottes, die denſelben von der Geſammtidee der göttlichen Vollkommenheit losreißt und ihn nur als einen allmächtigen feſthält, einem zügelloſen Skepticismus, den auch die Verweiſung auf die geſchichtliche Offenbarung Gottes nicht mehr zu bannen vermöchte, Thor und Thür öffnen muß.

Diese Ansicht von dem schöpferischen Wollen Gottes als einem nur auf sich selbst ruhenden hat ihren Grund in einem einflußreichen Mißverständnisse des Freiheitsbegriffes, gegen welches noch heute die Leibnitzsche Theodicee, wie unzureichend übrigens ihre Behandlung dieses Begriffes in seiner Beziehung auf Gott und Kreatur sein mag, mit Nutzen zu lesen ist *). Die Vorstellung ist diese, daß die Freiheit eines Willensaktes in demselben Maße eingeschränkt werde, in welchem sich das Subjekt in seinem Wollen durch Gründe, die ihm die Erkenntniß vorhält, bestimmen lasse. Wir müssen im Gegentheil behaupten, daß die That eines Menschen nicht bloß im Guten, sondern auch im Bösen um so *freier* ist, je deutlicher der Handelnde weiß, was er will und warum er es will, je weniger er bloß will um zu wollen, je mehr sich sein ganzes geistiges Leben, welches nun immer dessen Beschaffenheit sein mag, in dem einzelnen Willensakt zusammenfaßt. Ein *willkürliches* Handeln, in dem bloß formalen und indifferenten Sinne des Wortes, ist dagegen ein solches, in welchem der Handelnde sich der blinden Macht der Zufälligkeit und somit der Aeußerlichkeit hingiebt. Wenn ein Mensch sich zu irgend einem Handeln willkürlich, also grundlos, gleichgültig gegen den Inhalt desselben, bestimmt, so bestimmt *er* sich nicht eigentlich, sondern er *läßt* sich dazu treiben und bestimmen von dem, was ihm äußerlich ist, etwa von den Eindrücken, welche die zufällig ihn umgebende Außenwelt im Augenblicke des Wählens auf ihn machte, und durch die sie der innerlich entstehenden Handlung grade diese Richtung gab, oder auf welche

*) Th. 2, §. 175 f. §. 191 f. §. 225 f. Th. 3, §. 319 f. u. a. St. Auf den bleibenden Werth der scharfsinnigen Unterscheidung zwischen einer *metaphysischen* und einer *moralischen Nothwendigkeit*, wie L., nicht ohne Gefahr eines Mißverständnisses, die auf den sogenannten moralischen Eigenschaften Gottes beruhende Nothwendigkeit nennt, ist schon oben (S. 22.) aufmerksam gemacht worden.

Weise sonst dieses bewußtlose Werden einer Handlung zu Stande kommen mag. Dergleichen geringe Aeußerlichkeiten können aber eben darum sich der entstehenden Handlung bemächtigen, weil sie gleichsam schon in ihrer Geburt vom kräftigen bewußten Wollen verwaiset ist. Ist dieß aber das Wesen des willkürlichen Handelns, sofern ein solches überhaupt noch den Namen des Handelns verdient, so ergiebt sich auch, daß die Möglichkeit desselben (ein positives Vermögen ist es, genau genommen, nicht, sondern eine bloße Verneinung) nur der persönlichen Kreatur zukommen kann, aber nimmermehr Gott. Während in jener das Band zwischen ihrem Erkennen und ihrem Wollen ein auflösliches ist, ist dieses Band in Gott ein unauflösliches; und eben darin besteht vornehmlich die Vollkommenheit des göttlichen Willens, daß sich in dessen Inhalt auf ewig gleiche Weise die absolute Vollkommenheit der göttlichen Gedanken, ihre Wahrheit, Weisheit und Gerechtigkeit spiegelt.

Die Vorstellung eines ewigen Gesetzes, welches unabhängig von Gott bestehe, welches sich dem Menschen im sittlichen Bewußtsein offenbare als natürliches Sittengesetz und als solches stattfinden würde, wie Wolf *) sich ausdrückt, wenn gleich kein Gott wäre, ist freilich eine ganz falsche, ja widersinnige. Wo aber haben die Scholastiker, denen diese Ansicht öfters aufgebürdet worden ist, dergleichen gelehrt? Alexander von Hales, Thomas von Aquino, der Florenzer Erzbischof Antoninus, welche dieser Vorwurf besonders treffen müßte, wissen zwar nach dem Vorgange des Augustinus **) von einer lex aeterna, welche die ewige Regel für alle Bewegung und Thätigkeit der geschaffenen Wesen enthalte; aber

*) Vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen. Th. 1, Kap. 1, §. 20.

**) De libero arbitrio lib. I, cap. 6. (15.) C. Faust. Manich. lb. XXII, c. 27. 28. u. v. a. St.

sie betrachten dieselbe nicht als etwas unabhängig von Gott Vorhandenes oder wohl gar über ihm Stehendes, sondern sie setzen sie in den göttlichen Verstand selbst — und haben daran, bei manchem Verfehlten der Ausführung im Einzelnen, gewiß sehr wohl gethan. Das natürliche Sittengesetz so wie Alles, was in den menschlichen Gesetzen wahrhaft gerecht und gesetzmäßig ist, erklären sie für eine participatio legis aeternae; und wenn sie behaupten, daß es für den Menschen ein per se honestum vel turpe antecedenter ad voluntatem divinam gebe, so wollen sie damit nichts weniger als eine Gott-lose Begründung des Ethischen bevorworten, sondern eben nur der Vorstellung wollen sie wehren, als hätte der Inhalt unserer Begriffe von gut und böse in einem Akte göttlicher Willkür, in einem von der mens divina losgerissenen Willen Gottes seinen Ursprung *). Zu tadeln ist hier nur, daß sie den ewigen Grund des Gesetzes im göttlichen Verstande, die in ihm auf ewige Weise existirenden Ideen der Weltwesen, auf welche schauend Gott der Welt sein Gesetz gegeben, selbst als ein Gesetz bezeichnen, während es dieß doch erst durch den Willen Gottes und in Bezug auf wirkliches Dasein außer Gott

*) Alexander v. Hales Summa theol. univers. p. I, qu. 35, membr. 3. qu. 27, membr. 2. 3. Thomas v. Aquino Prima Secundae, quaest. 91, art. 1. 2. quaest. 93. Antoninus Summa theologica p. I, tit. 11—20. — Zu den wirklichen Mängeln der scholastischen Behandlung der Lehre vom Gesetz gehört, daß sie ungeachtet aller Ausführlichkeit doch zu sehr bei Allgemeinheiten stehen bleibt und nicht genug in das Verhältniß des Gesetzes zu dem gegenwärtigen gefallenen Zustande des menschlichen Geschlechtes eingeht. — Nahe verwandt mit der Auffassung des Verhältnisses zwischen dem sittlichen Gesetze und dem göttlichen Verstande und Willen bei Thomas ist die Ansicht, welche Leibnitz in der Theodicee, besonders Th. 2, §. 175—192. entwickelt; nur daß er auch hier die äußerliche Vorstellung einer Abhängigkeit des göttlichen Willens vom göttlichen Erkennen, welche Thomas, ohne den Unterschied Beider aufzuheben, doch zu vermeiden strebt, mit hinzubringt.

werden kann — eine Ungenauigkeit, die übrigens dem Scharfblick des Thomas von Aquino auch nicht entgangen ist, und die er nur aus Ehrfurcht vor der Autorität des Augustinus, der den Ausdruck einmal in die kirchlich dogmatische Sprache eingeführt hatte, nicht einfach zu heben wagte *). Wenn aber gelegentlich bei Thomas, so wie später bei Grotius, Leibnitz, die Aeußerung vorkommt, daß das sittliche Gesetz nicht aufhören würde, den Menschen zum Gehorsam zu verpflichten, etsi daretur Deum non esse, so ist dieser Satz von der oben abgewiesenen in ihrer Form ähnlichen Behauptung doch wohl zu unterscheiden, indem er weiter nichts aussagen soll, als daß mit der Zerstörung des unmittelbar religiösen Bewußtseins nicht sofort auch das sittliche Bewußtsein im Gemüth erlischt **). Es ist eine öfters sich wiederholende Thatsache, daß auch die entschiedensten Leugner des wahren, persönlichen Gottes sich doch den Mahnungen seines Gesetzes im Gewissen nicht zu entziehen vermögen. Und wie ließe sich darin die heilige und gnädige Ordnung Gottes verkennen, daß im Menschen, auch wenn er das Band der bewußten Gemeinschaft mit Gott gänzlich zerrissen hat, doch noch ein

*) A. a. O. quaest. 91, art. 1.

**) Rothe tadelt mich in seiner Ethik Bd. I, S. 191, daß ich die Sittlichkeit nur auf der Basis der religiösen Beziehung für möglich erkläre. Allein die Ausführung, die er zum Beleg anführt, gehört der ersten Ausgabe dieser Schrift an und war schon in der zweiten Ausgabe geflissentlich beseitigt worden. Daß ich das Verhältniß nicht so bestimme, wird dem verehrten Freunde schon die Bedeutung zeigen, welche ich dem Gewissen — nach meiner freilich von der seinigen abweichenden Fassung dieses Begriffes — auch für das religionslose Leben zuerkenne. Was er an der angeführten Stelle über jenes Verhältniß sagt, kann ich ganz unterschreiben, da ja Rothe selbst anerkennt, daß die Idee des Sittlichen nicht wahrhaft verstanden und begriffen werden kann ohne die Idee Gottes, daß die Sittlichkeit die Beziehung auf Gott nothwendig involvirt, und daß sie ceteris paribus desto vollendeter ist, je vollständiger dieselbe in ihr mitgesetzt ist.

anderes Band übrig bleibt, an dem es möglich ist den Verirrten durch Weckung eines innern Zwiespaltes wieder zurückzuführen? —

Eine scheinbare Stütze hat diese Ansicht, daß der Grund für den bestimmten Inhalt des sittlichen Gesetzes lediglich in einem grundlosen Wollen Gottes zu suchen sei, an einigen Paulinischen Aussprüchen, nach welchen es überhaupt nur Sünde, verwerfliches Wollen zu geben scheint, weil es ein Gesetz giebt. Denn wäre das, was durch das sittliche Gesetz verneint wird, nicht an sich und vor dem Gesetz böse, so könnte natürlich das, was durch das Gesetz bejaht wird, auch nicht an sich und vor dem Gesetz gut sein.

Daß aber nach Paulus das Gesetz die Sünde (und eben damit auch das sittlich Gute) erst machen sollte, wird uns schon darum von vorn herein nicht recht glaublich vorkommen, weil, wie sich aus einer frühern Bemerkung (S. 90.) ergiebt, der grade entgegengesetzte Irrthum, nach welchem die Sünde vielmehr die Ursache alles Gesetzes ist, an Paulus nicht weniger einen Gewährsmann zu haben meinte.

Indessen scheint doch aus den Worten des Apostels Röm. 4, 15: *ὁ νόμος ὀργὴν κατεργάζεται· οὗ γὰρ (δὲ) οὐκ ἔστι νόμος, οὐδὲ παράβασις* — deutlich dieses zu folgen, daß erst das Eintreten des göttlichen Gesetzes zwischen dem an sich gleichen, indifferenten menschlichen Handeln einen Unterschied mache, durch den Einiges als diesem Gesetz gemäß dem menschlichen Bewußtsein in der Gestalt des Guten und Nothwendigen, Anderes als Uebertretung des Gesetzes in der Gestalt des Bösen und Verwerflichen sich darstelle und eben dadurch dem Menschen die *ὀργή*, das Mißfallen und die Strafe Gottes zuziehe. Und damit scheint Röm. 5, 13. sehr wohl zusammenzustimmen, wenn anders das *ἐλλογεῖται* hier von der göttlichen Zurechnung zu verstehen ist. Denn dann sind die Worte: *ἄχρι*

γὰρ νόμου ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ· ἁμαρτία δὲ οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου — ſo aufzufaſſen: Auch vor dem Geſetz (dem Moſaiſchen) war ſchon das in der Welt, deſſen wir uns jetzt als Sünde bewußt werden; aber es wird von Gott, ſo lange kein Geſetz vorhanden, uns nicht zugerechnet, nicht als Sünde angeſehen — iſt alſo auch, da Gott die Dinge nur erkennt, wie ſie in Wahrheit ſind, nicht wirklich Sünde. Damit ſteht ferner in Einklang, daß nach Röm. 5, 20. das Geſetz zu dem Zwecke zwiſcheneingetreten iſt (παρεισῆλθε) zwiſchen Verheißung und Erfüllung, damit der Sünde recht viel werde. Und dieß Alles ſcheint ſich feſt zuſammenzuſchließen in dem Grundgedanken, daß eben darum, weil Gott vermittelſt einer Erlöſung, alſo durch die Aufhebung eines Gegenſatzes hindurch die Menſchen zu ihrer Beſtimmung zu führen beſchloſſen, er in ihnen erſt durch das Geſetz einen Zuſtand der innern Entzweiung mit ſich ſelbſt habe hervorbringen müſſen, damit ſo das Geſetz durch die Erweckung des Erlöſungsbedürfniſſes der Führer und Erzieher zu Chriſto werde. Und ſollte dieß nicht Pauliniſche Lehre ſein nach Gal. 3, 22 ff. Röm. 3, 19. 20? — Auch kann die Erinnerung daran, daß der νόμος hier überall, namentlich in der Hauptſtelle Röm. 4, 15., das Moſaiſche Geſetz iſt, der Folgerung, daß lediglich das göttliche Geſetz es iſt, welches den Unterſchied von gut und böſe hervorbringt, nur günſtig ſein. Denn wenn in dem weiten Gebiete aller der Handlungen, die ohne ein Wiſſen von dem Inhalt des Moſaiſchen Geſetzes geſchehen, in irgend einem Sinne keine Sünde wäre, wieviel weniger würde ſich dergleichen finden in dem viel engeren Gebiet derjenigen Handlungen, die ohne ein Bewußtſein von dem Geſetz in dem eigenen Innern begangen werden! —

Es iſt nicht zu leugnen, daß dieſe Anſicht einen ſtarken Schein für ſich hat. Achten wir indeſſen genauer auf den Zuſammenhang der Hauptſtelle Röm. 4, 15. Der Apoſtel hat vor-

her gezeigt, dem Abraham sei die Verheißung Erbe der Welt zu werden nicht durch das Gesetz zu Theil geworden, sondern durch die Gerechtigkeit des Glaubens. Denn, fährt er fort, wenn die, welche das Gesetz haben (und erfüllen Röm. 2, 13.), Erben sein sollen, so ist dem Glauben seine Bedeutung genommen, so ist auch die Verheißung zunichte gemacht. Warum? Weil sie dann an Bedingungen geknüpft wäre, die der Mensch nicht zu erfüllen vermag. Denn es ist allgemeine Thatsache der Erfahrung, daß das Gesetz, statt die Menschen zur Gerechtigkeit zu führen, in ihrem Innern das Bewußtsein des Zorns, des heiligen Mißfallens Gottes an ihrem Gesammtzustande hervorbringt. Für diese Thatsache nun giebt Paulus den allgemeinen Grund an, indem er mit Weglassung des Artikels den Begriff des *νόμος* generalisirt: Denn wo überhaupt kein Gesetz im Bewußtsein des sündigenden Menschen ist, da wird auch die Sünde von ihm nicht als Uebertretung aufgefaßt — und kann darum auch nicht das Bewußtsein des göttlichen Zornes in ihm wecken. Wenn dieß der Sinn von V. 15. ist, wenn das *κατεργάζεσθαι ὀργὴν* und die *παράβασις* Vorgänge im Bewußtsein bezeichnen sollen, so haben wir auch weder nöthig das *κατεργάζεσθαι ὀργὴν* nur von einer Steigerung der verdienten göttlichen Strafe zu verstehen, noch einen Widerspruch mit Eph. 2, 3., wo auch die Heiden — *οἱ λοιποί* — ganz allgemein *τέκνα φύσει ὀργῆς* genannt werden, und mit Joh. 3, 36, wonach der Zorn Gottes über dem, der an den Sohn ungläubig ist, bleibt, anzunehmen. — In Röm. 5, 13. aber ist das *οὐκ ἐλλογεῖται* nur von der Selbstanrechnung der Sünde als Sünde im Bewußtsein des Sündigenden zu verstehen. Denn der Apostel will Röm. 5, 13. 14, im Gegensatz gegen die oben angegebene Auffassung, vielmehr zeigen, daß, wiewohl die Menschen außer dem Bereich des positiven göttlichen Gesetzes sich die Sünde nicht als das was sie ist zum Bewußtsein zu bringen und zuzurechnen pflegten, aus

der allgemeinen Herrſchaft des Todes auch über die, welche kein ſolches Geſetz übertreten, dennoch das Vorhandenſein der Sünde auch vor der Moſaiſchen Geſetzgebung folge *). — Daß Röm. 5, 20. von einem urſprünglichen Hervorbringen des Vergehens gar nichts enthält, und daß wir natürlich die obige Faſſung des Pauliniſchen Grundgedankens nicht anzuerkennen vermögen, ergiebt ſich dann von ſelbſt.

Aber der Apoſtel hat dieſe Vorſtellung von dem Urſprunge der Sünde aus dem Geſetz, mag man ſie nun ſo nehmen wie hier, daß aus der Maſſe des an ſich gleichgültigen Handelns erſt das Geſetz einen Theil zum verbotenen und damit böſen mache, oder in dem Sinne, als triebe das Geſetz den an ſich reinen Willen eben durch das Verbot nothwendig zum Widerſtreben, nicht bloß nicht gelehrt, ſondern ſogar ausdrücklich bekämpft. Am meiſten konnte dieſer Schein entſtehen Röm. 7, 5., wo er die Lüſte der Sünden bezeichnet hatte als τὰ διὰ τοῦ νόμου. Darum macht es ſich Paulus Röm. 7, 7—16. eigens zur Aufgabe darzuthun, daß das Gebot nicht Schuld iſt an dem Zuſtande der innern Entzweiung und Unſeligkeit (θάνατος), in welchen der Menſch bei dem Herantreten deſſelben an das Bewußtſein verſinkt. Denn wie es in ſich ſelbſt heilig und gerecht und gut iſt, V. 12, ſo ſollte es an ſich den Menſchen zum Leben führen, V. 10; und nur die dem Menſchen einwohnende, aber noch latente und ſchlummernde Sünde iſt es, welche an ihm Anlaß nimmt den Menſchen zu tödten. Denn nicht bloß kommt ſie ſelbſt und der mit ihr objektiv gegebene innere Zwieſpalt durch das Geſetz dem Menſchen zum Bewußtſein, ſondern ſie wird auch durch die einſchränkende Gegenwirkung des Geſetzes, da dieſelbe doch zu ſchwach iſt ſich ſelbſt durchzuſetzen, den Willen ſich ent-

*) Vgl. die weitere Begründung dieſer Auffaſſung in Tholucks Kommentar, S. 265 f.

sprechend zu machen, gereizt mit verstärkter Gewalt in einzelnen Sünden, sündlichen Lüsten (V. 8.) hervorzubrechen. — Es ist dabei vollkommen klar, daß der Apostel hier überall — nicht bloß Röm. 7, 7—23, sondern auch 7, 5. 4, 15. 5, 13. 20. — das Verhältniß des Gesetzes nicht zu einem reinen Urstande persönlicher Geschöpfe, sondern zu einem Zustande, in welchem die Sünde schon als innere Neigung und Richtung vorhanden ist, im Auge hat. — Von einer andern Seite widerlegt Paulus die obige Vorstellung durch Röm. 8, 7. Wir müssen die Untersuchung über den Begriff der σὰρξ einer spätern Stelle aufsparen; aber sicher ist dieses Zwiefache, daß ihm φρόνημα τῆς σαρκὸς eine allgemeine Bezeichnung des sündigen Wesens ist, und daß er darunter eine in sich bestimmte Tendenz des menschlichen Lebens, einen Zusammenhang von Gelüsten und Bestrebungen, die alle von Einer Grundrichtung beherrscht werden, versteht. Von diesem φρόνημα τῆς σαρκὸς nun sagt der Apostel: es sei Feindschaft gegen Gott, denn es unterwerfe sich nicht dem Gesetze Gottes, denn es vermöge dieß auch nicht, offenbar nach seiner innern Natur und Beschaffenheit. Ist es nun das Werk des Gesetzes, nicht ein an sich verwerfliches Streben als solches zu offenbaren, sondern ein an sich gleichgültiges Streben erst zu einem verwerflichen zu machen, so verliert dieses οὐδὲ δύναται als Steigerung im Verhältniß zu dem οὐχ ὑποτάσσεται alle Bedeutung.

Hiernach ist es nur Mißverstand, wenn die Ansicht, daß das sittliche Gesetz seinen bestimmten Inhalt nur einer grundlosen Willkür Gottes verdanke, sich auf das Ansehen des Paulus beruft. —

Jedoch der Rath, uns um die Erforschung des innern Grundes und Zusammenhanges des Sittlichen, eben darum weil es ein göttlich geordnetes ist, nicht zu bemühen, sondern uns einfach an die Thatsachen unsers sittlichen Bewußtseins und

der geſchichtlichen Offenbarung zu halten, könnte auch wohl bloß die ſubjektive Bedeutung haben, daß dieſe innere Einheit des in einer Mannichfaltigkeit von Geboten ſich darſtellenden ethiſchen Geſetzes, wiewohl im göttlichen Verſtande ohne Zweifel vorhanden, doch für uns nicht erkennbar ſei. So dachte ſich Auguſtinus in Beziehung auf die Prädeſtination den göttlichen Willen als einen abſolut weiſen und gerechten zwar, aber in den Gründen ſeiner Schlüſſe für uns unerkennbaren; und daß auch Calvin bei ſeinem decretum absolutum nicht eine göttliche Willkür, ſondern nur eine Unbegreiflichkeit der gewiß weiſen und gerechten Rathſchlüſſe Gottes für unſern gegenwärtigen Standpunkt im Sinne hatte, das haben Amyraut*) und Schleiermacher**) zur Genüge dargethan. Wie weit nun jene Kirchenlehrer mit dieſer Beſtimmung Recht hatten, brauchen wir nicht zu entſcheiden; es fragt ſich hier nur, ob wir unſer Problem durch eine ſolche Verzichtleiſtung auf ein eindringendes Verſtändniß der göttlichen Ordnung beſeitigen dürfen? Wenn irgendwo, haben wir die Möglichkeit eines ſolchen Verſtändniſſes doch gewiß da vorauszuſetzen, wo es eine göttliche Ordnung gilt, die wir ſelbſt durch unſer freies Wollen und Thun in der uns angewieſenen Sphäre zu verwirklichen berufen ſind. Es iſt dann nicht mehr bloß das Intereſſe des wiſſenſchaftlichen Denkens, es iſt zugleich ein praktiſches Intereſſe, welches den erzeugenden Mittelpunkt des Sittlichen ſich zum Bewußtſein zu bringen ſtrebt, die Grund-

*) Defensio doctrinae Io. Calvini de absoluto reprobationis decreto.

**) In der Abhandlung über die Erwählungslehre, theologiſche Zeitſchrift, erſtes Heft, S. 78. Freilich hat Calvin andrerſeits über die Gründe und Zwecke des decretum absolutum ſoviel poſitiv behauptet, daß jeder Verſuch es mit der göttlichen Gerechtigkeit zu vereinigen nicht in verborgene Geheimniſſe, ſondern in offenbare Widerſprüche ſich verlaufen muß.

gesinnung, aus welcher, indem sie in die Mannichfaltigkeit menschlicher Verhältnisse, Zustände, Thätigkeiten eintritt und dieselben durchdringt, das Ganze des christlich sittlichen Lebens sich entwickelt. Wie könnte auch, wenn dieses Bewußtsein uns wirklich versagt wäre, das Gesetz jemals aufhören für unser Erkennen ein todter, äußerlicher Buchstabe zu sein, dessen Vorschriften wir nur ganz vereinzelt aufzufassen und festzuhalten hätten? Ist der Christ vom äußerlichen Joche des Gesetzes befreit, eben dadurch daß der Geist der Heiligung in ihm wirkt und die wahre Erfüllung des Gesetzes von innen heraus zu schaffen beginnt, Gal. 5, 18. 22, so muß es ihm auch möglich sein erkennend in das erzeugende Princip der sittlichen Forderungen, von welchem ihm nunmehr die eigne Lebenserfahrung Kunde giebt, einzudringen und so gleichfalls von innen heraus den ganzen Inhalt des göttlichen Willens, insofern er gesetzgebend ist für freie Weltwesen, in seinem Zusammenhange wahrhaft zu verstehen. —

Dieses erzeugende Princip des Inhalts der sittlichen Gesetze können wir nirgends anders suchen als da, wo die wahre Form der Gesetzeserfüllung, das allgemeine Motiv derselben seinen Ursprung hat. Es ist das reale Verhältniß des Menschen zu Gott, welches, so wie es ins Bewußtsein tritt, die Achtung vor der unbedingt gebietenden Auctorität des Gesetzes zunächst in Gehorsam gegen den persönlichen Gott verklärt; in der vollen Wahrheit desselben Verhältnisses muß auch der gesammte Inhalt des sittlichen Gesetzes wurzeln. Was hier nicht als objektives Princip zu brauchen ist, das ist auch zu schlecht, um innerstes und allumfassendes Motiv zu sein. Beides von einander zu trennen, muß vom christlichen Standpunkte als eine falsche Anbequemung der Wissenschaft an die unvoll-

kommene Gestalt der empirischen Wirklichkeit erscheinen. Auf untergeordneten Stufen des sittlichen Lebens in seiner durch die Sünde gestörten Entwickelung, so lange der Inhalt des Gesetzes dem Subjekte noch mehr oder minder ein fremder und äußerlicher ist, fallen Beide, das objektive Princip und das höchste subjektive Motiv der Sittlichkeit, noch aus einander; was hier als allgemeines Motiv sich geltend macht, sei es jener dunkle Respekt vor der unbedingten Forderung des Gesetzes, sei es die Unterwerfung des Geschöpfes unter den Schöpfer, des Knechtes unter den Herrn, das ist natürlich nicht geeignet zugleich Realprincip des sittlichen Gesetzes zu sein. Erst wenn diese Entfremdung des Subjektes von dem Inhalt des Gesetzes gehoben ist, werden Beide identisch.

Doch ist durch diese wesentliche Identität des Inhalts in Princip und Motiv ein Unterschied zwischen beiden in ihrer Beziehung auf das Bewußtsein des Subjektes nicht aufgehoben. Insofern das wahre Verhältniß des Menschen zu Gott das objektive Princip der Sittlichkeit ist, steht es in einer gewissen Entfernung von den einzelnen sittlichen Bestimmungen; um von diesen aus zu jenem aufzusteigen, bedarf es mehrfacher Vermittelungen. Insofern in jenem Verhältnisse das höchste subjektive Motiv liegt, ist es jedem einzelnen Momente des sittlichen Lebens unmittelbar gegenwärtig, trägt ihn in seinem Schooße und durchdringt ihn mit seiner göttlichen Kraft. —

Dem Pharisäischen Gesetzeslehrer, welcher Christum nach dem größten Gebot im Gesetz fragt, verkündigt er als solches die Forderung der tiefsten, das ganze Wesen des Menschen durchdringenden Liebe zu Gott und als das zweite, jenem an Würde ähnliche Gebot die Forderung der liebenden Gleichsetzung des Nächsten mit uns selbst, Matth. 22, 36—39. Marc. 12, 29—31. Und um die Vorstellung abzuweisen, als wären diese Gebote eben nur die größten unter andern, die wie von außen

zu ihnen hinzukämen, und den Fragenden zu der Erkenntniß zu führen, daß in ihnen die lebendige Einheit aller sittlichen Forderungen enthalten ist, fügt Christus die Worte hinzu: *ἐν ταύταις ταῖς δυσὶν ἐντολαῖς ὅλος ὁ νόμος κρέμαται καὶ οἱ προφῆται.* Diese ausdrückliche Erklärung gestattet uns auch auf rein exegetischem Standpunkt nicht manchen andern Aussprüchen der h. Schrift, wie etwa: Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig, 1 Petr. 1, 16; ihr sollt vollkommen sein, gleichwie euer Vater im Himmel vollkommen ist, Matth. 5, 48; was ihr wollt, daß euch die Leute thun sollen, das thut ihr ihnen, Matth. 7, 12. oder den öfter vorkommenden Aufforderungen zur Nachfolge Christi dieselbe Bedeutung zuzuschreiben wie dem obigen Worte *). Es würde auch leicht zu zeigen sein, wie jene andern Aussprüche entweder nur formaler Natur, also nicht geeignet sind die reale Einheit, das Centrum im Inhalt des sittlichen Gesetzes zu bezeichnen, oder wie sie nicht das Ganze des sittlichen Lebens umfassen.

In jener Antwort Christi scheint nun zwar die höchste Einheit noch zurückzutreten hinter eine Zweiheit von Grundforderungen, der Liebe zu Gott und zum Nächsten. Aber was die Art, wie Christus das erste unter diesen Geboten bezeichnet (*αὕτη ἐστὶν ἡ μεγάλη* — das schlechthin große Gebot — *καὶ πρώτη ἐντολή*), schon deutlich genug ausspricht, daß wir die eigentliche Einheit des Ganzen in ihm zu suchen haben, das erhellt noch deutlicher, wenn wir fragen, warum doch der Mensch im Unterschiede von allen anderen uns bekannten Weltwesen für uns Gegenstand einer Liebe sein soll, die uns durchaus nie

*) Eine solche gleiche Dignität legt ihnen Rothe bei a. a. O. Bd. 1, S. 196. — Ein ähnlicher Zusatz wie der Matth. 22, 39. findet sich bei der Ermahnung: Was ihr wollet, daß euch die Leute thun sollen, das thut ihr ihnen. Doch leuchtet von selbst ein, daß Christus hier nur eine Seite des sittlichen Lebens im Auge hat, die, welche dort durch das Gebot der Liebe zum Nächsten bezeichnet ist.

geſtattet ihn als bloßes Mittel für den eignen Zweck zu gebrauchen, ſondern ihn überall als Selbſtzweck anerkennt und zu fördern ſtrebt. Verweiſt man uns an die bloße Einheit der Gattung, ſo iſt damit allerdings die Naturbaſis der allgemeinen Menſchenliebe ausgeſprochen, aber nicht der Grund ihrer ethiſchen Würde und Nothwendigkeit. Dieſer liegt vielmehr weſentlich darin, daß in der geiſtigen Natur des Menſchen das Ebenbild Gottes leuchtet, auf welches ſich nothwendig die Liebe zum Urbilde übertragen muß. Mithin hat der Inhalt jenes zweiten Grundgeſetzes den des erſten zu ſeinem Princip, und das äußerliche Verhältniß des Nebeneinanderſtehens oder der Ueber- und Unterordnung beider, worauf auch die gewöhnliche Eintheilung der Pflichtenlehre in Pflichten gegen Gott und gegen den Nächſten beruht, iſt zur wahren Einheit erhoben. Gott iſt nicht nur überhaupt Gegenſtand der menſchlichen Liebe — was nur von den negativen Gotteslehren unſrer Zeit, denen entweder jeder Begriff von Gott oder doch der Begriff der Perſönlichkeit Gottes und damit natürlich auch der des lebendigen Verhältniſſes zwiſchen Gott und Menſch abhanden gekommen, geleugnet werden konnte —, ſondern der abſolute und allumfaſſende Gegenſtand dieſer Liebe, ſo daß alle andere Liebe nur durch ihr Aufgenommenſein in die Liebe zu Gott eine heilige und unvergängliche wird. Genau genommen, iſt dieß auch ſchon in der Forderung einer Liebe zu Gott von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüth und von allen Kräften beſtimmt ausgeſprochen. Eine Liebe, die das ganze innere Leben für ſich in Anſpruch nimmt, kann zu andern ſittlichen Forderungen nicht mehr das äußerliche Verhältniß einer Neben- oder Ueberordnung haben, ſondern nur das innerliche Verhältniß der Umfaſſung und Durchdringung. — Auf die göttliche Ebenbildlichkeit gründet ſchon das A. T. das Gebot, das Leben des Menſchen zu achten, Gen. 9, 6., und aus ihr leitet Jakobus

die Mahnung ab dem Menschen nicht zu fluchen, und zwar so, daß er es als einen inneren Widerspruch darstellt, Gott als Vater zu preisen und gegen Menschen Haß zu nähren, Jak. 3, 9—11. Auch die Beweisführung des Johannes 1 Br. 4, 20. beruht nach der natürlichsten Auffassung auf demselben Gedanken; die Liebe zum Urbilde ist keine ächte, wenn sie sich nicht in der Liebe zum Ebenbilde bewährt; sie ist es, dürfen wir hinzusetzen, um so weniger, da wir Gottes Wesen nicht anders zu erkennen vermögen als durch Vermittelung seiner Offenbarungen; der Mensch aber ist schon an sich und seinem Wesen nach eine Offenbarung Gottes. Nur ist dabei die andere wesentliche Seite dieses Verhältnisses nie aus der Acht zu lassen — daß eine Offenbarung Gottes nur dadurch dieses ist, daß sie uns zu ihm selbst leitet.

Es ist übrigens nicht jener Ausspruch allein, in welchem die Liebe zu Gott als erzeugendes Princip aller wahren Gesetzerfüllung anerkannt wird, sondern diese Anerkennung durchdringt das ganze N. T., tritt in den mannichfachsten Beziehungen und Formen hervor und läßt sich öfters als verschwiegene Voraussetzung und verbindender Grundgedanke auch da nachweisen, wo von Liebe und Gesetzerfüllung gar nicht unmittelbar die Rede ist. Wir erinnern hier nur daran, wie vielfach Christus selbst als die Seele seines Lebens die Liebe zu seinem Vater und zu den Menschen darstellt, z. B. Joh. 14, 31. 15, 10., wie er die Liebe zu Ihm selbst, welche mit der Liebe zum Vater identisch ist, Joh. 14, 9., als lebendigen Grund der Erfüllung seiner Gebote von seinen Jüngern fordert, z. B. Joh. 14, 15. 21. 15, 10., und zwar so, daß er die Möglichkeit der Erfüllung seiner Gebote ausdrücklich verneint, wo diese Liebe zu ihm mangelt, Joh. 14, 24. In gleichem Sinne wird von den Aposteln die Liebe zu Gott, zu Christo oder auch die Liebe überhaupt als das innerste Wesen aller christlichen Tugend und als der Zweck alles Gesetzes

dargestellt, z. B. Eph. 3, 18. 4, 15. 1 Kor. 8, 2. 3. 13, 1—7. Röm. 14, 7. 8. 2 Kor. 5, 14. 15. Gal. 2, 20. 1 Tim. 1, 5. 1 Joh. 4, 19—21. 5, 1—3 *). Nur eine andere Form desselben Gedankens ist es, wenn der Apostel Paulus von dem Christen fordert, daß er Alles, was er thue, zur Verherrlichung Gottes thun solle, 1 Kor. 10, 31. vgl. Matth. 5, 16.; denn dieß Streben nach der Verherrlichung Gottes ist eben die nothwendige Bethätigung der Liebe. Auch wo die Schrift den Inhalt des Gesetzes zunächst auf die Liebe zum Nächsten als königliches Gebot, als Summe des Gesetzes, als Band aller einzelnen Elemente des vollkommenen Lebens, als Quelle der besondern Tugenden zurückführt, Jak. 2, 8. Röm. 13, 8—10. Kol. 3, 14. Joh. 13, 34. 35., ist nach dem Obigen ohne allen Zweifel die Liebe zu Gott als wesentliche Voraussetzung und lebendige Wurzel unsrer wahren Gemeinschaft unter einander (1 Joh. 1, 3.) mitgedacht.

Von hier aus ist nun auch die tiefe Stelle Matth. 19, 17. zu verstehen. Die äußerlich beglaubigtere Lesart, welche Griesbach und Lachmann in den Text aufgenommen haben: τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ; εἷς ἐστιν ὁ ἀγαθός — könnte zwar auf den ersten Blick ihre Entstehung einem dogmatischen Anstoß zu verdanken scheinen, den vielleicht einige Abschreiber an der Form des Ausspruches, wie sie sich bei den anderen Synoptikern findet: τί με λέγεις ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς, ὁ θεός Marc. 10, 18. Luc. 18, 19. genommen haben. Allein bei näherer Erwägung wird man eine Lesart, die bei der Paradoxie und dem abgebrochenen, räthselhaft andeutenden Charakter der Antwort einen so tiefen Sinn giebt und sich so innig in den Fortschritt der Gedanken einfügt,

*) Vgl. über die Stelle, welche die Liebe in dem Ganzen der christlichen Tugend hat, die Bemerkungen Neanders, Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel S. 768.

ſich ſchwerlich als Korrektur eines im Aendern leichtfertigen Abſchreibers anſchaulich machen können. Andererſeits erklärt ſich die Entſtehung der Lesart des recipirten Textes aus dem Beſtreben, den Ausſpruch bei Matthäus den Parallelſtellen bei Markus und Lukas gleichförmig zu machen. Die abweichende Geſtalt aber, in welcher dieſe die Worte Chriſti berichten, mag ihren Urſprung haben in einer ſehr frühen ungenauen Auffaſſung, die ihre Aufmerkſamkeit beſonders auf den affirmativen Theil des Ausſpruches richtete und ſich die vorangehende Frage Chriſti nach Wahrſcheinlichkeit aus der Frage des Jünglings ergänzte. Wir dürfen uns demnach für berechtigt halten, auch ohne die durch neuere Unterſuchungen bekanntlich ſtreitig gewordene apoſtoliſche Autorität des erſten Evangeliums zu Hülfe zu rufen, die obige Lesart als die urſprüngliche Geſtalt des Ausſpruches zu betrachten *). — Der Fragende erwartete, wie die Form ſeiner Frage erkennen läßt, von irgend einer einzelnen guten Handlung zu hören, durch die er das ewige Leben ſich erwerben könne. Wenn ihm nun Chriſtus antwortet: *τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ; εἷς ἐστιν ὁ ἀγαθός*, ſo lenkt er ſeinen Blick zuerſt von dem Einzelnen und Aeußerlichen, was ihm im Sinne lag, und worin er ſchon Anſehnliches geleiſtet zu haben meinte, auf das Eine und allumfaſſende Gute, und von dem abſtrakten Begriff des Guten in neutraler Form auf den perſönlichen Gott als den allein Guten, alſo auf die liebende Gemeinſchaft mit ihm als den Urquell alles Guten und Heiligen für die perſönliche Kreatur. Das Folgende hängt dann mit dieſem Ausſpruche ſo zuſammen, daß Chriſtus den

*) Es iſt auch wohl zu beachten, daß nach Lachmanns Feſtſtellung des Textes in der Anrede an Chriſtum das *ἀγαθέ*, woran die Worte: *τί με λέγεις ἀγαθόν*; allein anknüpfen, fehlt. Soll dieß auch auf einer abſichtlichen Ausmerzung beruhen? Eine ſolche iſt hier um ſo unwahrſcheinlicher, da jenes Epitheton der andern Lesart: *τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ*; gar keinen Eintrag that.

jungen Mann auf die Offenbarung des Willens dieſes abſolut Guten in dem Geſammtinhalt der göttlichen Gebote verweiſt und dann als Bethätigung ſeiner vermeinten Tugend und Reinheit von ihm die Verleugnung deſſen fordert, woran grade ſein Herz gefeſſelt iſt, doch offenbar nur, um ihn durch das unbefriedigende Reſultat zurückzuführen auf den Punkt, von dem Chriſtus ausging, auf die Nothwendigkeit, vor allem Andern die wahre Gemeinſchaft mit Gott ſelbſt zu ſuchen, vgl. V. 26 *).

So haben wir denn alſo nach den Belehrungen der heil. Schrift die Liebe zu Gott als das eigentliche Weſen des ſittlich Guten, als das ſchlechthin und um ſeiner ſelbſt willen Gute und Nothwendige anzuerkennen, und jede andere Geſinnung und Handlungsweiſe wird erſt dadurch zu einer wahrhaft ſittlichen, daß ſie in ihr wurzelt. Von andern menſchlichen Tugenden können wir uns nachweiſen, daß ihr Begriff weſentlich an dem eigenthümlichen Typus der gegenwärtigen Entwickelungsſtufe des menſchlichen Lebens haftet, daß ſie in der Vollendung ihre Bedeutung für daſſelbe verlieren müſſen. Aber von der Liebe wiſſen wir es mit der zweifelloſeſten Gewißheit, daß ihre Bedeutung nicht bloß für die irdiſche Entwickelung unſers Geſchlechts bis

*) De Wette erkennt in ſeiner „kurzen Erklärung des Ev. Matthäus" gleichfalls den Lachmannſchen Text als den urſprünglichen an; aber ſeine Auslegung ſcheint mir den wahren Sinn und Zuſammenhang der Worte Chriſti gänzlich zu verfehlen. Nicht als eine unergründliche will Chriſtus die ihm vorgelegte Frage durch ſeine Gegenfrage und durch den Ausſpruch: εἷς ἐστιν ὁ ἀγαθός, darſtellen, ſondern grade umgekehrt als eine ſolche, auf welche die Antwort nahe liegt. Das δὲ aber in den unmittelbar folgenden Worten, worauf De Wette beſonders ſeine Auffaſſung ſtützt, enthält die Andeutung, daß es nicht genug iſt dieß zu erkennen, ὅτι εἷς ἐστιν ὁ ἀγαθός, ſondern daß es gilt den eignen Willen mit dem Willen des εἷς ἀγαθὸς thatſächlich zu vereinen. — Auch in Röm. 5, 7. ſcheint es mir nicht zweifelhaft, daß τοῦ ἀγαθοῦ für den Genitiv von ὁ ἀγαθός Gott und δίκαιος (ohne Artikel) für irgend einen (relativ) gerechten Menſchen zu nehmen iſt.

zur Vollendung gilt — wie Christus dieß von dem Gesetz als solchem mit bemerkenswerther Betonung der bestimmten Grenze sagt (Matth. 5, 18. 19.) —, sondern eine schlechthin ewige ist (1 Kor. 13, 8.), und daß sie allein auch in jedem künftigen Zustande des Menschen, wie verschieden er immer in seinen Bedingungen und Verhältnissen von dem gegenwärtigen sei, das erzeugende Princip des heiligen Lebens zu sein vermag. Gott selbst ist nur dadurch der Gute (ὁ ἀγαθός), daß er die Liebe ist (1 Joh. 4, 8. 16.), und seine Heiligkeit und Gerechtigkeit ruhen ganz auf seiner Liebe. Wenn nun die Liebe zu Gott allerdings nicht bloß eine Liebe der Dankbarkeit für empfangene Wohlthaten ist, sondern wesentlich auch eine Liebe der Bewunderung seiner Vollkommenheit, so ist diese Vollkommenheit selbst, in ihrem innersten Wesen erfaßt, nichts Anderes als die sich selbst mittheilende Liebe. Eben damit ist der Gegensatz, in welchen die geschichtliche Entwickelung der christlichen Ethik diese beiden Arten der Liebe zu Gott mehr als einmal gebracht hat, aufgehoben, und die unzertrennliche Einheit beider erkannt.

Liebe aber ist nur da, wo ein Wesen in sich selbst zu sein vermag, aber nicht in sich selbst sein will, sondern aus sich selbst heraustritt, um in einem andern und für ein anderes zu leben. Darum kann die Liebe nur in der Sphäre persönlicher Wesen, die einen selbstständigen Centralpunkt ihres Einzelseins in sich haben, mithin nur als die absolute Aufhebung einer absoluten Scheidung sich verwirklichen; und eben dadurch daß dieß Einswerden persönlicher Wesen in der Liebe die reinste und vollkommenste Sonderung, den Unterschied des Ich und Du, in sich hat, erweist es sich als die höchste Form der Einheit. Was in der Sphäre der thierischen Natur, wo der Zug, der zwei Wesen mit einander verbindet, als Instinkt und physische Nothwendigkeit wirkt, der Liebe Aehnliches vorkommt, das sind

bedeutungsvolle Vorbilder der Liebe, zum Theil in Zuſammenhang ſtehend mit dem wunderbaren Hereinleuchten eines dämmernden Scheines von Perſönlichkeit und Selbſtbewußtſein in dieſe Sphäre; aber wirkliche Liebe iſt es nicht. Ja nicht bloß in dieſem beſondern Gebiet, überall in der Natur treten uns dieſe Vorbilder entgegen; wir verfolgen die Spuren des waltenden Geſetzes der Liebe von der Metamorphoſe der kleinſten Pflanze bis zu den allgemeinſten kosmiſchen Verhältniſſen der Weltkörper; wir ſehen, wie alles Leben, alle Geſtaltung nur aus der Vereinigung und dem Zuſammenwirken des Unterſchiedenen entſpringt — wovon ſchon der ſchöne Mythus der Heſiodiſchen Theogonie Zeugniß giebt, wenn er den Eros, den die Gegenſätze verbindenden, als das weltbildende Princip darſtellt. Aber was ſo die Natur durch die göttliche Ordnung, die den tiefen Sinn in ſie legte, bewußtlos weiſſagt, das wird erſt in der Region der perſönlichen Weſen, als Grundgeſetz der ſittlichen Welt, zum Bewußtſein und zur vollen Wahrheit erhoben.

Zwar auch hier iſt die Liebe in ihren Anfängen *ſich ſelbſt verborgen*; es iſt eine andere ihr ſcheinbar fremde Geſtalt, in der ſie erſcheint. Das Erwachen des innern Sinnes für *Gerechtigkeit* im menſchlichen Verkehr, auch wo ſie von uns Entſagung fordert, iſt es nicht ein Eintreten anderer Perſönlichkeiten und ihrer Intereſſen in die Sphäre der eigenen Perſönlichkeit? Die Anerkennung der ſittlichen Nothwendigkeit, ſein Einzelſein und deſſen Anſprüche zu begrenzen und der Ordnung eines Ganzen zu unterwerfen, iſt es nicht ſchon das erſte Ausgehen des Menſchen aus jener ſelbſtiſchen Einſamkeit, in der das Ich den Inhalt ſeines Lebens nur auf ſich bezieht? Das ſcharfe Scheiden und Sondern der Gebiete, wodurch jeder Perſönlichkeit ihr *Recht* geſichert wird, iſt ohne Zweifel nicht die höchſte Offenbarung der Liebe; dennoch ſtammt es von dieſem Princip her; während der rohe ſelbſtiſche Trieb der Perſönlich-

keit nur ſeinen Anſpruch maßlos geltend macht, beſchränkt ſie hier ſich ſelbſt durch Gleichſetzung der andern Perſönlichkeit mit ſich. Und wie wäre eine lebendige Gemeinſchaft, wie ein Leben und Wirken des Einzelnen für ein Ganzes möglich, wenn er nicht eine eigenthümliche Sphäre ſeiner perſönlichen Berechtigungen und Freiheiten beſäße als Grundlage einer zuſammenhangenden Thätigkeit? Es iſt nicht bloß der lügneriſche Haß gegen alle ſtarke Ordnung, welche der egoiſtiſchen Willkür wehrt, ſondern oft auch eine gutmüthige Schwärmerei, die heut zu Tage im Namen der Liebe ein Auslöſchen alles Unterſchiedenen und Beſondern, eine Auflöſung alles beſtimmten individuellen Seins in ein abſtrakt Allgemeines fordert; aber von dem wahren Weſen der Liebe iſt dieſe Vorſtellung viel weiter entfernt als der Standpunkt der ſtreng theilenden und ſcheidenden Gerechtigkeit*). — So iſt die Liebe ſelbſt der innerſte Sinn aller ſittlichen Ordnung, und die tiefe Ehrfurcht vor dem Geſetz, der Gehorſam gegen einen höhern Willen, dieſe heiligen Mächte, die das Leben des Menſchen kräftig zuſammenhalten und ſeiner Thätigkeit beſtimmte, feſt begrenzte Kreiſe anweiſen, ſind nichts Anders als verhüllte Liebe**), und eben darum, wie in der Geſchichte des menſchlichen Geſchlechts durch

*) Hieraus ergiebt ſich beiläufig, welcher Wahnſinn es iſt, durch Aufhebung alles individuellen Eigenthums das Reich der Liebe unter den Menſchen fördern zu wollen. Es iſt die bitterſte Satire auf die vielgeprieſene moderne Bildung, daß unzählige Zeitgenoſſen noch der Zurechtweiſung über dieſe erſten Buchſtaben aller ſittlichen Erkenntniß bedürfen.

**) Dieß gilt auch von dem Kantſchen Geſetzesrigorismus, ſo weit er ſelbſt, bei ſeinem Streben ganz formell zu ſein, ſich davon entfernt dünkt. De Wette hat in ſeiner Kritik des Kantſchen Moralſyſtems (theolog. Zeitſchrift von Schleiermacher, De Wette und Lücke Heft 2, S. 3.) klar gezeigt, daß der kategoriſche Imperativ zu ſeiner Hypotheſis die Anerkennung habe, daß der Menſch mit ſeines Gleichen Gemeinſchaft bilden und fördern ſoll. Dieſe Anerkennung iſt aber nichts Anders als der Wille der Liebe.

die Altteſtamentiſche Geſetzesordnung, ſo noch jetzt im Leben des Einzelnen beſtimmt und geeignet, *παιδαγωγοὶ* zu ſein für das Reich der offenbaren Liebe. Nur auf dem Boden des ſtrengen Ernſtes kann die Liebe kräftig wurzeln; nur in der engumſchließenden Hülle der Selbſtbeſchränkung und Unterwerfung keimt die wahre Freiheit.

Aber das zeugende Princip eines höheren Lebens kann die Liebe erſt werden, wenn ſie als das, was ſie iſt, ſich ſelbſt offenbar geworden. Als das, was ſie iſt, wird ſie ſich aber erſt offenbar, wenn ſie ſich ihres abſoluten Gegenſtandes, Gottes, und aller relativen Objekte in ihrer weſentlichen Beziehung auf ihn bewußt geworden iſt. Und damit erſt iſt der himmliſche Magnet gefunden, der das menſchliche Leben nicht bloß für vorüberfliegende Augenblicke einer enthuſiaſtiſchen Aufregung, ſondern dauernd über der dunkeln Tiefe zu erhalten vermag, in welche die Mächte des Abgrundes und die Laſt der eigenen Schwere es ohne Unterlaß hinabzureißen ſtreben.

Ein ſcharfſinniger Gegner dieſer Schrift in ihrer erſten Ausarbeitung macht hier die Einwendung, daß dieſe Liebe, bloß moraliſch als inneres Verhältniß des Subjektes zu Gott gefaßt, eine Form ohne beſtimmten Gehalt ſei*). Von einem andern Standpunkte aus iſt behauptet worden, die Liebe zu Gott bedeute bei den Neuteſtamentiſchen Schriftſtellern gewöhnlich die fromme Geſinnung und Gemüthsſtimmung überhaupt**).

*) Vatke, die menſchliche Freiheit in ihrem Verhältniß zur Sünde und Gnade S. 427. Vgl. Vatke's Recenſion dieſer Lehre von der Sünde, Halliſche Jahrb. 1840. S. 1039. 40. Wenn übrigens Vatke der hier ausgeführten Anſicht das Princip der Freiheit als den Zweck alles ſittlichen Lebens entgegenſetzt, ſo finden wir uns damit gar nicht in Widerſpruch, nur daß wir eben von keiner Freiheit wiſſen als in der Liebe Gottes. In ihrem Anfange als implicitum iſt ſie hervorbringendes Princip, in ihrer Vollendung als explicitum iſt ſie Zweck und Reſultat des ſittlichen Lebens.

**) Baumgarten-Cruſius, Lehrbuch der chriſtlichen Sittenlehre S. 169.

Letzteres ist vollkommen wahr, nur in einem andern Sinne als es hier gemeint ist. Die Liebe zu Gott in der vollen Bestimmtheit ihres Begriffes ist in der That das Erste und das Letzte der frommen Gesinnung, so daß, wenn diese Liebe, als inneres Verhältniß des Menschen zu Gott gefaßt, eine leere Form sein soll, damit der Religion überhaupt die wesenhafte Bedeutung abgesprochen ist. Alle wahrhaften durch Freiheit vermittelten Beziehungen des Menschen zu Gott, kindliche Ehrfurcht, Demuth, selbstverläugnender Gehorsam, Ergebung, Vertrauen, zuversichtliche Hoffnung, haben ihre Einheit in dieser Liebe und sind nur nähere Bestimmungen derselben. Auch der Glaube im eigenthümlich christlichen, namentlich Pauliniſchen Sinne des Wortes muß als ein Moment im Begriff der Liebe zu Gott erkannt werden (wie auch die Wurzel beider Worte in unsrer Sprache wahrscheinlich dieselbe ist); denn er ist ein Sicherschließen des Gemüthes für die zuvorkommende göttliche Liebe und Gnade, welches ja selbst offenbar eine Weise der Liebe zu Gott ist. Ja dieser tiefinnerliche Lebensodem der Liebe ist es eben, der den lebendigen Glauben von dem bloßen Fürwahrhalten — der objektiven Grundlage des wahren Glaubens, die aber ohne jenen Odem der Liebe πίστις νεκρὰ ist — unterscheidet. Nichts desto weniger müssen wir den scholastischen Begriff der fides caritate formata mit seinem Korrelat der fides informis als einen durchaus verfehlten betrachten; er ist es dadurch, daß er die belebende Kraft der Liebe dem Glauben hinzufügt, statt sie in seinem eignen Wesen zu erkennen*).

Als eine innere Grundthat des Gemüthes, einerseits als ein williges Empfangen der sich ihm darbietenden göttlichen

*) Vgl. die eben so tiefe wie einfache Darlegung dieses Verhältnisses zwischen Liebe und Glauben bei Neander Apost. Zeitalter (4. Ausg.) a. a. O. S. 747 f. 758.

Gnade*), andererſeits als eine einfache Hingebung des ganzen Lebens an Gott, daß es nicht mehr ſich ſelbſt angehöre, ſondern ihm und ſeinem Dienſte geweiht ſei, verwirklicht ſich dieſe Liebe zu Gott auf urſprüngliche Weiſe, und ſo gewiß alle Tugenden aus dieſem Princip, wo es in Wahrheit vorhanden iſt, folgen, alſo dem Keime nach in ihm enthalten ſind, ſo wenig iſt es in ſeinem erſten Wirklichwerden durch dieſelben vermittelt. Dieſe Hingebung an Gott iſt zugleich weſentlich die Hingebung an ſeinen Zweck, die Entwickelung des göttlichen Reiches in der Menſchheit; wie vermöchte ſie auch, wenn ſie ein ſchlechthin Inſichbleibendes wäre, das Princip für ein Ganzes von ſittlichen Beſtimmungen zu ſein? Aber nur die Hingebung an den Zweck Gottes iſt die wahrhafte, die aus dem thatſächlichen Beginn des lebendig perſönlichen Verhältniſſes zu ihm ſelbſt entſpringt. — Es liegt in dieſer Grundthat, wie ſie in dem ſchweigenden Allerheiligſten des unmittelbaren Verkehrs mit Gott von dem Prieſter, der zugleich das Opfer iſt, vollzogen wird, ein verneinendes und ein bejahendes Moment, der Tod des natürlichen Lebens und das Auferſtehen eines neuen; und wer ſich aus eigner Erfahrung dieſes Wendepunktes und ſeiner allerrealſten Bedeutung bewußt iſt, dem muß es ſeltſam vorkommen, wenn irgend eine Philoſophie ihm die Wirklichkeit deſſelben abſtreitet, wenn ſie die Liebe zu Gott in ihrer einfachen Urgeſtalt für eine inhaltsleere Form erklärt. Indeſſen iſt ſehr begreiflich, daß eine philoſophiſche Theorie, welche Gott in ſeinem Unterſchiede vom Menſchen nur als perſonbildendes Princip**), nicht als ſelbſtperſönlich zu erkennen

*) Daß dieſes Empfangen hier unter den Begriff der That geſtellt iſt, bedarf bei denen keiner Rechtfertigung, die zwiſchen Receptivität und Paſſivität, zwiſchen lebendiger Aneignung und bloß leidendem Verhalten gehörig zu unterſcheiden wiſſen. Aneignung iſt weſentlich Thätigkeit.

**) Vgl. a. a. O. S. 122. 125. 210. Hier erfahren wir, daß Gott

vermag, für jene Liebe zu Gott, die eine lebendige Gemeinschaft zwischen Persönlichkeiten ist, keine Stelle hat. Ihr kann die Liebe zwischen Gott und dem Menschen allerdings nichts Anders sein als der religiöse Ausdruck für jenen Proceß, in welchem die Idee unablässig in das Endliche, Reale eingeht und sich aus demselben als bewußten Geist zurücknimmt. Damit begreift sich denn auch, wie diese Lehre zu der Behauptung kommt, daß erst durch die Liebe Gott und Mensch persönlich werden*), eine Behauptung, die wir, wenn die wirkliche Liebe gemeint wäre, auf jedem Standpunkte als widersinnig verwerfen müßten; denn diese hat offenbar die Persönlichkeit, den Unterschied des Du und Ich, die in ihr sich einen, zu ihrer Voraussetzung.

In Beziehung auf ihren absoluten Gegenstand, Gott, scheint nun die Liebe des Menschen sich nicht, wie die Liebe unter wesentlich Gleichen, ebenso in einem Geben wie in einem Empfangen offenbaren zu können, sondern nur in Letzterem. Die göttliche Liebe zum Menschen ist absolute Spontaneität, denn sie ist es, die ihren Gegenstand selbst erst setzt. Wenn nun das Geschöpf durch die heiligste Liebe mit seinem Schöpfer vereinigt wird, was ist das anders, als daß es sich der göttlichen Mittheilung erschließt, um durch diese Mittheilung das ganze Leben durchdringen und zum Dienste Gottes heiligen zu lassen? Das ist seine Liebe zu Gott, daß es sich durch Gott schlechthin bestimmen läßt und im Bewußtsein dieses absoluten Bestimmtseins sich vollkommen befriedigt findet. Gewiß; und dennoch ist diese tiefste Hingebung an Gott, wie

als der reine Begriff der Persönlichkeit erst in der Einheit mit seiner Realität, der subjektiv menschlichen Seite, zur wirklichen Person wird. Und zur Stütze dieser dem Christenthum schnurstracks zuwider laufenden Vorstellung muß sich die Grundlehre des Christenthums von der Menschwerdung des Sohnes Gottes brauchen lassen.

*) A. a. O. S. 210.

es auch schon das Wort selbst ausspricht, allerdings ein wahres Geben von Seiten des Menschen und mithin ein wahres Empfangen von Seiten Gottes *). Denn das ist das unergründliche und doch jedem einfachen christlichen Gemüth offenbare Mysterium dieser Liebe, daß Gott selbst sie, die das schlechthin Höchste ist im Leben der Kreatur, durch die Allmacht seines Willens nicht erzwingen kann, sondern daß er sie nur von der Freiheit seines Geschöpfes zu empfangen, daß er nur durch seine unendliche Liebe den Menschen zu reizen vermag, sie ihm in freier That zu geben, 1 Joh. 4, 19 **). Haben schon ältere Kirchenlehrer wie in neuerer Zeit Hamann die Weltschöpfung ein Werk der göttlichen Herablassung und Demuth

*) Darin, daß diesem Empfangen in menschlichen Verhältnissen überall ein Vorhernichthaben entspricht, Ritter über das Böse S. 38, vermag ich eine unüberwindliche Schwierigkeit für die Anwendung dieses Begriffes auf Gott nicht zu erkennen. Wir müssen eben hier, wie in vielen ähnlichen Fällen, die Schranke der Zeit für Gott, dem alles in der Zeit successiv Erfolgende auf ewige Weise gegenwärtig ist, aufheben, ohne darum die Sache selbst zu verlieren. Unser Geben ist ein in der Zeit geschehendes, sein Empfangen ein ewiges, aber darum, so gewiß die Ewigkeit nicht bloß die negative Weglassung der Zeit ist, sondern deren ganze Fülle in sich trägt, ein nicht minder wahrhaftes.

**) Der Leser erinnert sich hier vielleicht einiger anklingender Sentenzen aus dem Cherubinischen Wandersmanne des Ang. Silesius, namentlich der bekannten:

Gott ist so viel an mir, wie mir an ihm gelegen;
Ich helf' sein Wesen ihm, er hilft mir meines hegen.

Allein wir können diese scheinbare Parallele nur anführen, um sie entschieden abzulehnen; die Denkweise dieses Wandersmannes, in ihrem wundersamen Durcheinander von pantheistischer Spekulation und mystischer Religiosität dreht sich um ganz andere Angeln als die hier dargelegten. Die obige Sentenz ist vielmehr der mystisch poetische Ausdruck für den ersten Artikel in dem antireligiösen Credo der Zeitphilosophie, daß Gott erst in der Welt und im Menschen zu seiner Wirklichkeit komme. — Dagegen entwickelt ähnliche Gedanken über die Liebe des Menschen gegen Gott als das Einzige, was der Mensch Gott zu geben vermöge, Raymund von Sabunde in seiner theologia naturalis, cap. 109 und 111.

genannt, so verdient sie diesen Namen, so paradox es erscheinen mag, besonders, insofern sie die höchsten und edelsten unter den Weltwesen, die ihrer selbst bewußten und freien, in's Dasein ruft. —

Innige Liebe unter Menschen hat wohl nicht selten an dem persönlichen Unterschied der so Vereinigten als an einer hemmenden Schranke sich gestoßen; sie hat in Momenten begeisterter Erhebung gewünscht diesen Unterschied aufheben zu können, um mit dem Geliebten unmittelbar Eins, Ein Selbst zu werden. Es ist ein edles Gefühl, aus dem dieser Wunsch entspringt; aber er meint doch offenbar etwas Anders als er sagt. Denn wenn man ihn beim Worte nähme, so würde, da die Liebe nicht eine Beziehung des Subjektes auf sich selbst, sondern eine Gemeinschaft unterschiedener Subjekte ist, das Ziel der Liebe auch ihr Untergang sein. Was jenes Verlangen meint, das ist die Fähigkeit unbeschränkter Mittheilung, das Vermögen der Liebe, das eigne Wesen dem Geliebten völlig durchsichtig zu machen und das seine auf gleiche Weise zu besitzen; und so verstanden liegt in diesem Wunsche zugleich eine Weissagung von der Macht vollkommener Einigung, welche die Liebe in der Vollendung des göttlichen Reiches offenbaren wird.

In Analogie mit jenem Verlangen der Liebe in menschlichen Verhältnissen ist öfters von morgenländischen und abendländischen Mystikern die Liebe zu Gott aufgefaßt worden. Das erst sollte die vollkommene Liebe sein, wenn das Geschöpf begehre sich in Gott zu verlieren wie der Tropfen im Ocean, daß sein Wesen und Bewußtsein sich in das Wesen und Bewußtsein Gottes gänzlich auflöse*). Wäre dieß Wahrheit, so vermöchte

*) Reiche Belege zu dieser Verirrung der Mystik im Orient liefert Tholucks treffliche Blüthensammlung aus der morgenländischen Mystik, besonders in den Mittheilungen aus Saadis Baumgarten

der Menſch zu der Vollendung, nach der er zu ſtreben beſtimmt iſt, nur zu gelangen, indem er aufhörte als Menſch zu exiſtiren, d. h. er vermöchte gar nicht dazu zu gelangen; der Begriff des Menſchen, der perſönlichen Kreatur überhaupt könnte nicht realiſirt werden, weil er ein ſchlechthin widerſprechender wäre. Es kann dabei auch keinen weſentlichen Unterſchied machen, ob die Myſtik dieſes Untergehen in Gott, welches ſie für das Höchſte erklärt, an das Ende des menſchlichen Lebens ſetzt, oder ob ſie dieſe Vollendung ſchon innerhalb deſſelben durch den ideellen

---

und aus Feridoddin Attars Kleinod der Subſtanz, ſowie aus deſſelben Dichters Vogelgeſprächen. Namentlich bei Saadi iſt die Darſtellung dieſer trunken myſtiſchen Selbſtvernichtungsluſt zuweilen in die glühendſten Farben orientaliſcher Poeſie getaucht. Vgl. auch Tholucks Sufismus p. 76. 130 f. und in Stuhrs Religionsſyſtemen der Völker des Orients die Darſtellung der Buddhaiſchen Religion, beſonders S. 163. 167. In der occidentaliſchen Myſtik begegnet uns dieſer Zug beſonders bei dem Meiſter Eckart (vgl. über ihn die gründliche Abhandlung von Schmidt, Studien und Kritiken 1839 H. 3. S. 633 f. und Martenſen, Meiſter Eckart 1842) und bei den Brüdern und Schweſtern des freien Geiſtes, zu deren Familie höchſt wahrſcheinlich auch jene von Ruysbroech wegen ihrer antinomiſtiſch-pantheiſtiſchen Extravaganzen bekämpften Myſtiker gehören, vgl. Engelhardts Richard von St. Victor und Joh. Ruysbroech S. 231. Doch wiſſen auch Tauler und Ruysbroech den Abgrund dieſer Abſorption in Gott, wiewohl ſie richtig ahnen, daß von dieſer gräulichen Finſterniß nicht bloß die Menſchheit, ſondern auch die Gottheit verſchlungen wird, nicht immer zu vermeiden, vergl. z. B. was Letzterer über die vierte Stufe der Liebe lehrt, a. a. O. S. 246. 259. und über Taulers nach dieſer Seite ausweichende Vorſtellungen Schmidts Johannes Tauler S. 126 ff. Die Wege der Myſtik, rückſichtslos verfolgt, münden eben alle in dieſen Abgrund, und wenn mehrere Myſtiker des Mittelalters, wie Liebner mit Recht von Bernhard und Hugo bemerkt, Hugo v. St. Victor S. 346. 47, den Unterſchied zwiſchen dieſer myſtiſchen Vereinigung mit Gott und der Weſenseinheit feſthalten, ſo zeugt dieß von der praktiſchen Beſonnenheit ihres Geiſtes, aber nicht grade von Folgerichtigkeit in der Durchführung ihres Princips. Auch Gerſons bekannter Angriff auf Ruysbroech geht vornehmlich gegen dieſe Conſequenz, vgl. Engelhardts Rich. v. St. V. u. J. Ruysbroech 265 f. Später treffen wir ſie beſonders in der quietiſtiſchen Myſtik und in ihrer Lehre vom myſtiſchen Tode.

Tod der mystischen Ekstase eintreten läßt. — So sehen wir eine religiöse Richtung, die sich vor andern zu den innigsten Ahnungen des Wesens und der unendlichen Bedeutung der Liebe erhoben hat, noch im Hafen an den Klippen des Pantheismus scheitern, von denen freilich eben so sehr die Ueberschwenglichkeit des Gefühls bedroht wird, als eine zügellose, jede unmittelbare Gewißheit des Geistes verachtende Spekulation.

Das tiefe Mißverständniß, welches hier zum Grunde liegt, löst sich nach dem oben Bemerkten von selbst. Das persönliche Dasein ist untheilbares (in-dividuelles) Dasein, festgeschlossen um einen innern Centralpunkt, und eben darum der Vermischung nicht fähig. Vermischen läßt sich nur, was der Individualität entbehrt; seine Existenz ist, verglichen mit dem individuellen Sein, eine fließende. Liebe aber ist wesentlich bedingt durch die zur Persönlichkeit erhobene Individualität; sie ist nur möglich in dem Gegenüber zweier Ichs; mit dem persönlichen Unterschiede schwindet auch die lebendige Einheit. Vernichtete so die Liebe zu Gott in ihrer Vollendung sich selbst, wäre mithin das Streben nach ihrer eigenen Vernichtung ihr eigentliches Wesen, so wäre die Liebe der vollkommenste Widerspruch, „gleich geheimnißvoll für Weise und für Thoren".

Darum sollte vor jedem frevelhaften Versuch, die heilige Grenze zwischen Gott und der Kreatur zu zerstören, nichts so sehr schützen als grade die Einsicht in das unvergängliche Wesen der Liebe, welche Beide verbindet. Die Selbstheit des persönlichen Geschöpfes wird durch die vollkommene Liebe zu Gott so wenig vernichtet, daß sie vielmehr erst dadurch, als das Subjekt und Objekt einer Liebe zwischen Gott und der Kreatur, zu ihrer vollen Wahrheit erhoben und in ihrer ewigen Bedeutung geoffenbart wird; erst indem der Mensch sich selbst an Gott hingiebt, bekommt er sich wahrhaft in seinen Besitz; wer sein Leben verliert, der wird es finden. Was die wahre Liebe

es auch schon das Wort selbst ausspricht, allerdings ein wahres Geben von Seiten des Menschen und mithin ein wahres Empfangen von Seiten Gottes *). Denn das ist das unergründliche und doch jedem einfachen christlichen Gemüth offenbare Mysterium dieser Liebe, daß Gott selbst sie, die das schlechthin Höchste ist im Leben der Kreatur, durch die Allmacht seines Willens nicht erzwingen kann, sondern daß er sie nur von der Freiheit seines Geschöpfes zu empfangen, daß er nur durch seine unendliche Liebe den Menschen zu reizen vermag, sie ihm in freier That zu geben, 1 Joh. 4, 19 **). Haben schon ältere Kirchenlehrer wie in neuerer Zeit Hamann die Weltschöpfung ein Werk der göttlichen Herablassung und Demuth

*) Darin, daß diesem Empfangen in menschlichen Verhältnissen überall ein Vorhernichthaben entspricht, Ritter über das Böse S. 38, vermag ich eine unüberwindliche Schwierigkeit für die Anwendung dieses Begriffes auf Gott nicht zu erkennen. Wir müssen eben hier, wie in vielen ähnlichen Fällen, die Schranke der Zeit für Gott, dem alles in der Zeit successiv Erfolgende auf ewige Weise gegenwärtig ist, aufheben, ohne darum die Sache selbst zu verlieren. Unser Geben ist ein in der Zeit geschehendes, sein Empfangen ein ewiges, aber darum, so gewiß die Ewigkeit nicht bloß die negative Weglassung der Zeit ist, sondern deren ganze Fülle in sich trägt, ein nicht minder wahrhaftes.

**) Der Leser erinnert sich hier vielleicht einiger anklingender Sentenzen aus dem Cherubinischen Wandersmanne des Ang. Silesius, namentlich der bekannten:

Gott ist so viel an mir, wie mir an ihm gelegen;
Ich helf' sein Wesen ihm, er hilft mir meines hegen.

Allein wir können diese scheinbare Parallele nur anführen, um sie entschieden abzulehnen; die Denkweise dieses Wandersmannes, in ihrem wundersamen Durcheinander von pantheistischer Spekulation und mystischer Religiosität dreht sich um ganz andere Angeln als die hier dargelegten. Die obige Sentenz ist vielmehr der mystisch poetische Ausdruck für den ersten Artikel in dem antireligiösen Credo der Zeitphilosophie, daß Gott erst in der Welt und im Menschen zu seiner Wirklichkeit komme. — Dagegen entwickelt ähnliche Gedanken über die Liebe des Menschen gegen Gott als das Einzige, was der Mensch Gott zu geben vermöge, Raymund von Sabunde in seiner theologia naturalis, cap. 109 und 111.

nem eigenthümlichen Sein bestätigen, sondern verzehren und vernichten läßt? Denn nichts weiter als einfache Vernichtung ist es, was der völlig dunkle, ja an sich sinnlose Ausdruck von einem Aufgehen der individuellen Persönlichkeit in das göttliche Wesen u. dgl. bedeuten kann, wenn man sich dabei irgend etwas zu denken versucht. —

Wäre die Liebe zu Gott etwas Unwillkürliches im Menschen, eine von der Richtung seines Willens unabhängige Bestimmtheit seiner Neigung, so könnte sie, insofern das Sittliche vom Willen ausgeht, freilich nicht das Princip des Sittlichen sein. Haben indessen diese Andeutungen über das Wesen der Liebe zu Gott den rechten Punkt nicht ganz verfehlt, so dürfen wir auch nicht erst beweisen, daß wir berechtigt sind, diese Liebe als eine durch die Freiheit des Menschen bedingte Gesinnung anzusehen. Es kann uns nicht in den Sinn kommen zu leugnen, daß in dieser Liebe, je vollkommener sie ist, desto mehr auch die tiefste Bewegung und Durchdringung des Gemüths, die innigste Neigung des Herzens mitgesetzt ist. Eben so wenig können wir behaupten wollen, daß die Entstehung dieser Liebe in uns als das Werk eines einzelnen Entschlusses gedacht werden solle. Aber ein Objekt des Gebotes und der Ermahnung kann sie offenbar nur insofern sein, als ihr Hervortreten in der Seele und ihre fortschreitende Entwickelung durch ein beharrliches Verlangen und Streben von Seiten des Menschen bedingt ist. Und wenn in dem sündigen, von Gott abgewandten Menschen diese heilige Liebe nicht anders als durch eine Wirkung des Geistes Gottes entstehen kann, so ist doch mit allem göttlichen Wirken im Menschen immer zusammenzudenken eine vom innersten Centrum des Willens ausgehende Hingebung an dasselbe. — Wir sind hier auch der Nothwendigkeit überhoben, uns ausführlich auf die Fragen einzulassen, welche in Beziehung auf unsern Gegenstand aus der Kantschen Eintheilung der

der Menſch zu der Vollendung, nach der er zu ſtreben beſtimmt iſt, nur zu gelangen, indem er aufhörte als Menſch zu exiſtiren, d. h. er vermöchte gar nicht dazu zu gelangen; der Begriff des Menſchen, der perſönlichen Kreatur überhaupt könnte nicht realiſirt werden, weil er ein ſchlechthin widerſprechender wäre. Es kann dabei auch keinen weſentlichen Unterſchied machen, ob die Myſtik dieſes Untergehen in Gott, welches ſie für das Höchſte erklärt, an das Ende des menſchlichen Lebens ſetzt, oder ob ſie dieſe Vollendung ſchon innerhalb deſſelben durch den ideellen

und aus Feridoddin Attars Kleinod der Subſtanz, ſowie aus deſſelben Dichters Vogelgeſprächen. Namentlich bei Saadi iſt die Darſtellung dieſer trunken myſtiſchen Selbſtvernichtungsluſt zuweilen in die glühendſten Farben orientaliſcher Poeſie getaucht. Vgl. auch Tholucks Sufismus p. 76. 130 f. und in Stuhrs Religionsſyſtemen der Völker des Orients die Darſtellung der Buddhaiſchen Religion, beſonders S. 163. 167. In der occidentaliſchen Myſtik begegnet uns dieſer Zug beſonders bei dem Meiſter Eckart (vgl. über ihn die gründliche Abhandlung von Schmidt, Studien und Kritiken 1839 H. 3. S. 633 f. und Martenſen, Meiſter Eckart 1842) und bei den Brüdern und Schweſtern des freien Geiſtes, zu deren Familie höchſt wahrſcheinlich auch jene von Ruysbroech wegen ihrer antinomiſtiſch-pantheiſtiſchen Extravaganzen bekämpften Myſtiker gehören, vgl. Engelhardts Richard von St. Victor und Joh. Ruysbroech S. 231. Doch wiſſen auch Tauler und Ruysbroech den Abgrund dieſer Abſorption in Gott, wiewohl ſie richtig ahnen, daß von dieſer gräulichen Finſterniß nicht bloß die Menſchheit, ſondern auch die Gottheit verſchlungen wird, nicht immer zu vermeiden, vergl. z. B. was Letzterer über die vierte Stufe der Liebe lehrt, a. a. O. S. 246. 259. und über Taulers nach dieſer Seite ausweichende Vorſtellungen Schmidts Johannes Tauler S. 126 ff. Die Wege der Myſtik, rückſichtslos verfolgt, münden eben alle in dieſen Abgrund, und wenn mehrere Myſtiker des Mittelalters, wie Liebner mit Recht von Bernhard und Hugo bemerkt, Hugo v. St. Victor S. 346. 47, den Unterſchied zwiſchen dieſer myſtiſchen Vereinigung mit Gott und der Weſenseinheit feſthalten, ſo zeugt dieß von der praktiſchen Beſonnenheit ihres Geiſtes, aber nicht grade von Folgerichtigkeit in der Durchführung ihres Princips. Auch Gerſons bekannter Angriff auf Ruysbroech geht vornehmlich gegen dieſe Konſequenz, vgl. Engelhardts Rich. v. St. V. u. J. Ruysbroech 265 f. Später treffen wir ſie beſonders in der quietiſtiſchen Myſtik und in ihrer Lehre vom myſtiſchen Tode.

Unſre Entwickelung trifft hier im Weſentlichen zuſammen mit den Reſultaten eines hochgeachteten Theologen, der in ſeiner Dogmatik über die Liebe zu Gott unter andern folgende Sätze aufſtellt: Real iſt der Menſch ewig geſchieden von Gott, ideal verbindet ihn ſeine Liebe mit Gott in einer Einheit, die eben nur durch die Verſchiedenheit der Subjekte möglich iſt. — Das Aufgeben der freien Perſönlichkeit würde die Liebe ſelbſt aufheben, deren Einheit eben in der Zweiheit der Perſonen beſteht. Daher in unſrer Liebe zu Gott der Glaube enthalten iſt, nicht unterzugehen im Abſoluten, ſondern frei und perſönlich zu bleiben, um Gott ewig lieben zu können. Vgl. Haſes Lehrbuch der evangeliſchen Dogmatik, zweite Ausg. §. 59. und 101. Wenn ich mir nun aber die Art, wie dieſe Sätze dort abgeleitet werden, nicht aneignen kann, ſo glaube ich darüber um ſo mehr eine kurze Rechenſchaft ſchuldig zu ſein, da eine polemiſche Bemerkung über Haſes Religionsbegriff in der erſten Bearbeitung der Lehre von der Sünde ihn zu einer Erwiderung veranlaßt hat (vgl. Jenaiſche Litteraturzeitung 1842, Num. 109. 110.). Als Weſen der Menſchheit wird §. 52. die aus dem Endlichen zu erſchaffende Unendlichkeit beſtimmt, d. h. nach den erläuternden Ausdrücken der folgenden §§., das Streben des Geiſtes das Unendliche zu verwirklichen, unendlich er ſelbſt zu ſein. Die Unendlichkeit liegt im Streben, im Ziele deſſelben, die Endlichkeit im Ausgangspunkte, in Rückſicht deſſen das Weſen der Menſchheit eine von einer fremden Macht ausgehende und beſchränkte Kraft, alſo nur relative Freiheit iſt. Nun iſt aber das Endliche nach §. 54. die ſchlechthinige Verneinung des Unendlichen und würde mithin, wenn es das Unendliche werden ſollte, ſich ſelbſt vernichten. (Dieſe Grundanſicht wird in der Chriſtologie §. 170. ſo ausgedrückt und angewandt: Gott und Menſch ſeien nur quantitativ geſchieden, dadurch daß der Menſch nach dem Unendlichen ſtrebe, Gott das Unendliche ſei; weßhalb die Vereinigung Beider ein unbedingter Widerſpruch ſei; denn jede von beiden Naturen ſei von der andern nur verſchieden durch die Negation deſſen, was ſie bei der Vereinigung in ſich auf-

zu Gott begehrt, das ist durchaus nicht die abstrakte Identität, nicht ein Aufgehen in das göttliche Wesen, sondern die vollkommene und ungestörte Gemeinschaft mit Gott*), wie ihr denn auch von der Schrift als höchstes Ziel nicht ein Gottwerden, sondern das Schauen Gottes von Angesicht zu Angesicht verheißen ist, 1 Kor. 13, 12. vgl. 2 Kor. 5, 7. 1 Joh. 3, 2. Matth. 5, 8. Es ist eine arge Verwechselung des Begriffes der lebendig freien Einheit mit dem der Wesenseinerleiheit, wie sie freilich der Pantheismus überall begeht, wenn für diese endliche Auflösung aller persönlichen Wesen in Gott häufig der Ausspruch angeführt wird, mit welchem der Apostel Paulus das letzte Ziel der göttlichen Entwickelung des Menschengeschlechts bezeichnet: ἵνα ᾖ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν, 1 Kor. 15, 28. Dieser Ausspruch besagt vielmehr das grade Gegentheil; denn wie könnte doch Gott Alles in Allen sein, sie ganz durchdringen und erfüllen mit seinem Geist, so daß jeder Akt ihrer Selbstbestimmung zugleich ein Bestimmtwerden durch Gott ist, wenn diese Alle gar nicht mehr wären, sondern Er allein und außer ihm (praeter Deum) nichts? Und was wäre diese göttliche Entwickelung unsers Geschlechts durch die Weltgeschichte dann anders als ein eben so grausames wie zweckloses Spiel, die furchtbarste Ironie Gottes gegen seine eigne Schöpfung? Giebt es eine schlimmere Verkennung der göttlichen Menschenliebe, als wenn man sie ihren Gegenstand nicht in sei-

*) Auf naive Weise bekennt dieß ein von Tholuck aus Wards Buch über die Religion der Hindus citirtes Gebet einiger Wischnuiten: „O Wischnu! Wir mögen keine Absorption, sondern einen Zustand, wo wir ewig dich sehen und dir als unserm Herrn dienen, worin du unser lieber Herr, wir deine Knechte bleiben.“ — Lehre von der Sünde und vom Versöhner, S. 249 in der zweiten Ausg. Nach dem Sprachgebrauch jener morgenländischen Mystiker wäre dieß das Begehren, unter dem Joche des Gesetzes und des Buchstabens zu bleiben; womit denn freilich Gott ohne Weiteres die Macht abgesprochen wird, auch außer sich Geist und Freiheit zu setzen.

ſo ganz vergißt Haſe das von ihm ſelbſt zur Löſung jenes Widerſpruches aufgeſtellte Princip, daß er die philoſophiſche Unterſuchung über die Unſterblichkeit mit dem Satze eröffnen kann §. 98: Der Widerſpruch, daß Unendliches erſtrebt werden ſoll im endlichen Leben, kann bloß darin (bloß darin) ſeine Löſung ſuchen, daß dieſes Endliche zur unendlichen Zeitreihe werde, in welcher die Wirklichkeit des Lebens zwar das Ideal deſſelben nie erreichen, aber ſich immer demſelben annähern kann. — Iſt der Gedanke, daß das Weſen der Menſchheit die aus dem Endlichen zu erſchaffende Unendlichkeit ſei, oder das Streben des Endlichen ſelbſt das Unendliche zu werden etwas völlig Widerſinniges und darum zu lauter Widerſprüchen Führendes, wie Letzteres dieſer ſcharfſinnige Theolog ſelbſt ſo klar erkennt, iſt dagegen das Princip der Liebe zu Gott nicht bloß ein in ſich widerſpruchsloſes, ſondern auch ein ſich nach allen Seiten als Schlüſſel zu den Räthſeln des menſchlichen Daſeins bewährendes — nun ſo ſcheint das einzig folgerichtige Verfahren dieß zu ſein, jenen Gedanken ſeinem Schickſale zu überlaſſen und in der philoſophiſch theologiſchen Betrachtung entſchieden von dieſem Princip auszugehen, alſo hiernach auch die Beſtimmungen über das Weſen des Menſchen und ſein Verhältniß zu Gott abzuändern. Um aber die Liebe des Menſchen zu Gott zu erklären, dazu bedarf es, wenn nur das Bewußtſein Gottes als des wirklich Seienden und ſich, wie er iſt, dem Menſchen, ſeinem Geſchöpf, Offenbarenden vorausgeſetzt wird, durchaus nicht jenes ſeltſamen Widerſpruches zwiſchen einem Verlangen ſelbſt unendlich zu ſein und der Unfähigkeit es zu werden, ſondern nur dann könnte es deſſen bedürfen, wenn die Aufgabe wäre zu zeigen, wie der menſchliche Geiſt ſich ſelbſt den Gedanken eines Gottes, eines Gegenſtandes ſeiner vollkommenen Liebe, erzeuge. Was nun auf dieſem Wege herauskäme, wäre doch gewiß nichts Anders als ein menſchliches Ideal, der Gedanke des vollkommenen Menſchen. Dieſen aber im vollen Ernſte mit Gott zu identificiren, dazu ſcheinen freilich die Grundgedanken der Haſeſchen Dogmatik ihren Verfaſſer mit aller Gewalt hinzutreiben, wenn es nicht

vielmehr ſchon unmittelbar in ihnen enthalten iſt; und doch wird ſich dazu ein Theolog niemals entſchließen können, der die Menſchwerdung des Logos darum unmöglich findet, weil der Wohnort der Menſchen nur ein untergeordneter Planet, ein verſchwindender Punkt im Weltall iſt (Jenaiſche Litteraturzeitung a. a. O. S. 459.). —

Sollte nun freilich die Wahrheit unſers Satzes, daß die Liebe zu Gott die principielle Einheit des ſittlichen Geſetzes nach ſeinem geſammten Inhalt ſei, zur möglichſt vollſtändigen Einſicht gebracht werden, ſo müßten wir ihn durch die wiſſenſchaftliche That beweiſen, d. h. ein ethiſches Syſtem, welches alle ſittlichen Beſtimmungen unter der herrſchenden Einheit dieſer Liebe befaßte, wenigſtens ſeinen Grundzügen nach entwerfen. Denn wiewohl die Aufſtellung dieſes Princips nichts weniger als neu, vielmehr das Uralte in der chriſtlichen Kirche iſt, ſo iſt uns doch keine Durchführung deſſelben durch alle Momente bekannt, auf die wir uns berufen könnten *). Da uns aber zu einer ſolchen Darſtellung hier durchaus kein Raum vergönnt iſt, ſo beſchränken wir uns auf wenige allgemeine Andeutungen über die Möglichkeit eines ethiſchen Syſtems von dem bezeichneten Grundbegriffe aus.

Es charakteriſirt die myſtiſche Richtung in der Entwickelung des chriſtlichen Bewußtſeins, daß ſie, nicht zufrieden, das Verhältniß des Menſchen zu Gott als das ſchlechthin höchſte und allbeſtimmende auszuſprechen, es im Grunde zu dem einzigen macht, woran ſie ein poſitives Intereſſe nimmt. Hierin befindet ſie ſich im ſtrengſten Gegenſatze gegen die Philoſophie unſrer Tage; während es dieſer eignet, das, was ihr das un-

*) Treffliches iſt hier zu erwarten von der Fortſetzung der Sartoriusſchen Schrift: Die Lehre von der heiligen Liebe, oder Grundzüge der evangeliſch-kirchlichen Moraltheologie. Erſte und zweite Abtheilung. 1840. 1844.

mittelbare Sein des Menſchen iſt, ganz in die Vermittelung aufgehen zu laſſen, die Religion in die Philoſophie, das Gefühl in die Dialektik, entzieht ſich die Myſtik der Vermittelung und hält das Verhältniß zu Gott lediglich in ſeiner Unmittelbarkeit feſt; während dieſer die religiöſe Beſtimmtheit des Bewußtſeins nur der erſte unentwickelte Anfang des Geiſtes iſt, der überwunden werden muß, damit es in Erkennen und Thun zur Wirklichkeit komme, iſt der Myſtik die unmittelbare Beziehung auf Gott das Eins und Alles. Gegen die reiche Mannichfaltigkeit der Verhältniſſe des Menſchen zur Welt, gegen die Beſtrebungen, alle dieſe Verhältniſſe ſittlich zu geſtalten und auszubilden, gegen die großen Formen der Gemeinſchaft, in denen dieſe Beſtrebungen ſich verwirklichen, hat dieſe Richtung, wo ſie mit rückſichtsloſer Konſequenz ſich entwickelt, nur eine verneinende Stellung. Dieß Alles iſt ihr, inſofern es weſentlich eine weltliche Seite hat, ein Nichtiges, und die Realität, die es ſich anmaßt, wieder zu vernichten durch Verſenkung in das lautere Weſen Gottes iſt eben Aufgabe der myſtiſchen Kontemplation *).

*) Logiſch gefaßt, beſteht der Irrthum dieſer Myſtik zunächſt darin, daß ſie Alles, was nicht Gott ſelbſt iſt, ſofort zur Negation Gottes macht, wie dieß in einem der merkwürdigen Sätze des Meiſter Eckart, welche die Bulle Johanns XXII. verdammt, ausdrücklich geſchieht. Dort heißt es: **Petens hoc aut hoc malum petit et male, quia negationem boni et negationem Dei petit et orat Deum sibi negari.** S. Gieſelers Lehrbuch der Kirchengeſchichte B. 2, Abth. 2, S. 630. (dritte Ausgabe.) Martenſen nennt dieſe Vernichtung des Endlichen im myſtiſchen Bewußtſein mit der bekannten von Hegel für das Syſtem Spinoza's erfundenen Bezeichnung den Akosmismus der myſtiſchen Theologie, Meiſter Eckart S. 34. Er ſucht aber zu zeigen, daß dieſer Akosmismus, aus einem andern Geſichtspunkte geſehen, Atheismus ſei S. 40., und in Beziehung auf Eckart werden wir ihm Recht geben müſſen; denn Gott iſt ihm nichts anders als das ſchlechthin prädikatloſe Sein, „ein lauterliches Nichts." Wie nun dennoch Martenſen für dieß einförmige Herüber- und Hinübergehen von Nichts zu Nichts, wo nur auf dem Uebergange ein

vielmehr ſchon unmittelbar in ihnen enthalten iſt; und doch wird ſich dazu ein Theolog niemals entſchließen können, der die Menſchwerdung des Logos darum unmöglich findet, weil der Wohnort der Menſchen nur ein untergeordneter Planet, ein verſchwindender Punkt im Weltall iſt (Jenaiſche Litteraturzeitung a. a. O. S. 459.). —

Sollte nun freilich die Wahrheit unſers Satzes, daß die Liebe zu Gott die principielle Einheit des ſittlichen Geſetzes nach ſeinem geſammten Inhalt ſei, zur möglichſt vollſtändigen Einſicht gebracht werden, ſo müßten wir ihn durch die wiſſenſchaftliche That beweiſen, d. h. ein ethiſches Syſtem, welches alle ſittlichen Beſtimmungen unter der herrſchenden Einheit dieſer Liebe befaßte, wenigſtens ſeinen Grundzügen nach entwerfen. Denn wiewohl die Aufſtellung dieſes Princips nichts weniger als neu, vielmehr das Uralte in der chriſtlichen Kirche iſt, ſo iſt uns doch keine Durchführung deſſelben durch alle Momente bekannt, auf die wir uns berufen könnten *). Da uns aber zu einer ſolchen Darſtellung hier durchaus kein Raum vergönnt iſt, ſo beſchränken wir uns auf wenige allgemeine Andeutungen über die Möglichkeit eines ethiſchen Syſtems von dem bezeichneten Grundbegriffe aus.

Es charakteriſirt die myſtiſche Richtung in der Entwickelung des chriſtlichen Bewußtſeins, daß ſie, nicht zufrieden, das Verhältniß des Menſchen zu Gott als das ſchlechthin höchſte und allbeſtimmende auszuſprechen, es im Grunde zu dem einzigen macht, woran ſie ein poſitives Intereſſe nimmt. Hierin befindet ſie ſich im ſtrengſten Gegenſatze gegen die Philoſophie unſrer Tage; während es dieſer eignet, das, was ihr das un-

*) Treffliches iſt hier zu erwarten von der Fortſetzung der Sartoriusſchen Schrift: Die Lehre von der heiligen Liebe, oder Grundzüge der evangeliſch-kirchlichen Moraltheologie. Erſte und zweite Abtheilung. 1840. 1844.

nie zu erwarten; sie schließt, streng genommen, die Möglichkeit einer solchen aus. —

Die Entwickelung der christlichen Sittenlehre bedarf eines Motivs der Fortschreitung, um von ihrem Centralpunkte, der Liebe zu Gott in ihrer einfachen Grundbestimmung, zu der Mannichfaltigkeit besonderer ethischer Bestimmungen zu gelangen. Natürlich kann dieß Motiv der Fortschreitung zu Anderm nicht von außen hinzugenommen werden, sondern es muß aus jenem Mittelpunkte hervorbrechen; nur dadurch ist derselbe sittliches Princip. Ist nun die Liebe zu Gott eine unbedingte Hingebung an Ihn, ist Gott für unser Ich der ursprünglich und der allein unbedingt Verpflichtende, so kann es zu jenem Fortschritte offenbar nur kommen durch die Erkenntniß, wie Gott selbst anderes Sein hervorgebracht und es in ein solches wesentliches Verhältniß zu sich selbst gesetzt hat, daß es an der Macht das Ich zu verpflichten theilnimmt. Dieses Motiv der Fortschreitung kann demnach die christliche Ethik nirgends anders finden als in den göttlichen Thaten. Sie sind die Bewegungskräfte und Entwickelungstriebe in dem werdenden Organismus der Ethik, welche wie alle vom Geiste des Christenthums durchdrungene Wissenschaft die Spur der Wege Gottes zu verfolgen hat; sie sind es, die die Entstehung jeder weitern Verpflichtung bedingen. Die Ethik kann durch die Art, wie ihre weitern Bestimmungen mit ihrem Princip zusammenhangen, nur den realen Zusammenhang abspiegeln, in welchem das ursprünglich verpflichtende Wesen mit den Wesen und Gemeinschaftssphären steht, in Beziehung auf welche es ein ethisches Sollen für das Ich giebt; dieser Zusammenhang ist aber nicht der der substantiellen Immanenz, wie der Pantheismus will.

Hat Gott durch seinen schöpferischen Willen eine Welt in's Dasein gerufen, kommt dieser Welt eben darum weil sie von

Gott erſchaffen iſt, Gott aber Nichtiges, weſenloſen Schein nicht ſchaffen kann, eine abgeleitete, eben ſo von Gottes Weſen unterſchiedene wie von ſeinem Willen abhängige Realität zu, ſo kann auch unſere Aufgabe nicht die ſein, dieſe Welt und die unerſchöpfliche Fülle von Beziehungen, in denen ſie zu uns ſteht, durch die freie Richtung unſers Willens für uns ſelbſt möglichſt zu negiren, ſondern nur die, alle dieſe Beziehungen von dem Princip der Liebe Gottes aus ſittlich zu geſtalten. Der erſte Mittelbegriff iſt mithin der der Schöpfung. Vermöge der wahren Bedeutung dieſes Begriffes iſt der Urſprung der Welt aus Gott einerſeits zwar keine nothwendige Folge aus dem Weſen Gottes, ſondern freie That Gottes, worin allein die Exiſtenz andrer, endlicher Weſen außer dem unendlichen, ſich ſelbſt ſchlechthin genügenden Geiſt begründet ſein kann, andrerſeits aber kein willkürliches Setzen eines ganz Fremdartigen, aller innern Beziehung auf Gottes Weſen Entbehrenden, ſondern eine wahre Selbſtoffenbarung Gottes in ſeinem Werke, eine ſtetige Inwohnung ſeiner Ideen in demſelben. Darum hat alles weltliche Daſein als ſolches, inſofern es Gottes Schöpfung iſt, eine beſtimmte Würde, welche eben die Möglichkeit eines ſittlichen Verhältniſſes zu ihm bedingt und es zum Gegenſtande von Verpflichtungen für uns macht. Es iſt hier ſehr beachtenswerth, daß der eigentlichen Myſtik das rechte Verſtändniß des Schöpfungsbegriffes überall mangelt; an deſſen Stelle hat ſie, ſofern von ihr die Welt in ihrem Unterſchiede von Gott nicht einfach zum Nichts, zu einer bloßen Scheinexiſtenz herabgeſetzt wird *), gewöhnlich unklar emanatiſtiſche Vorſtellungen, zuweilen gemiſcht mit einem dualiſtiſchen Element. In ihrer Praxis ſehen wir nach dem

*) Wie in dem 26ſten jener Eckartſchen Sätze: Omnes creaturae sunt unum purum nihil; non dico, quod sint quid modicum vel aliquid, sed quod sint unum purum nihil, ſ. Gieſeler a. a. O. S. 633. Schmidt a. a. O. S. 675.

oben Bemerkten die widerstreitenden Bestimmungen dieses Verhältnisses oft im Kampf mit einander; während sie die Welt in ein lauteres Nichts aufzulösen meint, stellt sie die Welt, in ihrer ängstlichen Scheu vor derselben, auf dualistische Weise Gott als ein schlechthin Undurchdringliches gegenüber. — Daß von der Religion der Offenbarung das Dasein der Welt schon an sich als Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens anerkannt wird (Genes. 1, 31.), ist von unendlicher Wichtigkeit für die Sittenlehre.

Der andre Mittelbegriff ist die göttliche That der Erschaffung von Wesen, welche als persönliche das Ebenbild ihres Schöpfers an sich tragen. Dieser Begriff ist für die Entwickelung der christlichen Ethik äußerst fruchtbar; ein weites, reiches Gebiet sittlicher Beziehungen und Verhältnisse hängt von ihm ab; auf ihm ruht die specifische Würde, welche jedem Menschen als solchem eignet, die umfassendste Grundlage für die sittliche Gestaltung des menschlichen Lebens im Verhältnisse der einzelnen Individuen zu einander und in den verschiedenen Formen der Gemeinschaft.

Er ist zugleich die Voraussetzung des dritten Mittelbegriffes, der höchsten Liebesthat Gottes, welche wir in der Menschwerdung des Logos, in der durch den Sohn Gottes vollbrachten Erlösung der gefallenen Menschheit, in der Gründung eines göttlichen Reiches auf Erden erkennen. Hier ist besonders der Begriff des göttlichen Reiches von der eingreifendsten Bedeutung für das ethische System; aber in dem sündigen Geschlecht ist die Gründung eines Reiches Gottes eben nur möglich durch die Erlösung, so wie wiederum die Erlösung nur möglich ist durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes. —

Es ist ganz natürlich, daß von dem Hegelschen System aus gegen diese Uebergänge der Vorwurf des Formalismus erhoben wird. Man muß sich nur eben klar machen, daß sol-

chen Entwurf von dieſer Seite jede religiöſe Ethik erfahren muß; denn jede ſolche iſt theiſtiſch und ruht auf dem Schöpfungsbegriff, jene Spekulation aber meint dadurch reelle Uebergänge zu gewinnen, daß ſie die Welt zur Selbſtverwirklichung Gottes macht, die ſittlichen Beſtimmungen des menſchlichen Lebens zu Momenten in dem Prozeſſe derſelben. Um alſo dieſen Anſprüchen zu genügen, müßten wir nicht weniger preisgeben als das, was uns allein über das vergängliche Weſen der Welt wahrhaft zu erheben vermag, die Gemeinſchaft mit dem perſönlichen Gott.

Zweiter Abſchnitt.

Das Realprincip der Sünde.

Haben wir durch unſre bisherigen Unterſuchungen als Realprincip des ſittlich Guten die Liebe zu Gott erkannt, ſo ergiebt ſich von ſelbſt, daß das Böſe als Gegenſatz gegen das Gute ſein inneres Princip in der Entfremdung des Menſchen von Gott, in dem Mangel der Liebe zu ihm hat. Unſtreitig iſt die Sünde auch eine Verkehrung unſres Verhältniſſes zur Welt; aber wie nur aus dem wahren Verhältniß des Menſchen zu Gott die Wahrheit ſeines Verhältniſſes zur Welt, ſo kann auch nur aus der Störung des erſteren die Zerrüttung des zweiten begriffen werden.

Und daß dieſe Entfremdung des Menſchen von Gott die eigentliche Urſünde und der Quell alles andern ſittlichen Verderbens iſt, das bezeugt auch der Apoſtel Paulus, indem er Röm. 1, 21—23. die tiefe Verſunkenheit des Heidenthums in Laſter aller Art aus der Abwendung deſſelben vom Dienſte des wahren Gottes zur Vergötterung der Kreatur herleitet, indem er es als eine gerechte Weltordnung Gottes darſtellt, daß diejenigen, welche ſich ſeiner Gemeinſchaft entziehen, nun auch nicht mehr die Uebermacht des Geiſtes über die Natur zu behaupten vermögen, ſondern der ſchmählichſten Knechtſchaft der ſinnlichen Begierde anheimfallen. Die unmittelbarſte Strafe für ihr verkehrtes Thun, wodurch ſie das Göttliche in die Gegenſätze und Widerſprüche des Natur- und Menſchenlebens herabgezogen haben, V. 25., empfangen ſie darin, daß ſie entehrenden Leidenſchaften (πάθη ἀτιμίας) zur Beute werden, V.

26. Und was der Menſch vor dem Thiere voraus hat, die Freiheit des Willens und die vom Naturtrieb entbundene Reflexion, grade das mißbraucht er in dieſem Zuſtande dazu, ſich unter das Thier zu erniedrigen durch Verzerrung der ſinnlichen Begierde in Unnatur, durch Erfindung ſinnlicher Luſt im Widerſpruch mit ihrer Naturordnung und ihren Naturzwecken, V. 26. 27.

Als den ſchwerſten Fall des menſchlichen Geſchlechtes betrachtet alſo der Apoſtel ſeinen innern Abfall von Gott, daß es ihn nicht ehrt und ihm nicht dankt, daß es die göttliche Wahrheit mit der Lüge vertauſcht, daß es den Schöpfer vergeſſend dem erſchaffenen Natur- und Menſchenleben ſeine Verehrung weiht; und jene ſittlichen Greuel erſcheinen ihm nur als die natürliche Fortſetzung dieſer Grundſünde, als die Offenbarung dieſer innerſten Verkehrung. Die ganze Entwickelung des Apoſtels ruht auf der Vorausſetzung, daß dem Geiſte des Menſchen ein tiefer Zug zu Gott hin eingepflanzt iſt, Apgeſch. 17, 27. Das iſt die Vorausſetzung des urſprünglichen Adels der menſchlichen Natur, den man nicht ſchlimmer in Staub treten kann als durch die Meinung, es ſei dem Menſchen von Anfang natürlich, den Naturmächten göttliche Verehrung zu erweiſen. Vielmehr wie Gottes ſchaffendes Thun erſt im Menſchen ruht als in ſeinem Ebenbilde (Gen. 2, 2.), ſo vermag der Menſch nur in Gott zu ruhen; das iſt nach einem ſchönen Wort des Hugo von St. Victor die große Würde des Menſchen, daß ihm kein geringeres Gut genügt als das höchſte, nämlich Gott. Und zwar iſt dieſe Richtung des Geiſtes auf Gott von dem Begriff der gottgeſchaffenen menſchlichen Natur ſelbſt unabtrennlich; was man in der Lehre der Reformatoren vom Urſtande des Menſchen als Naturalismus angeklagt hat, iſt grade der entſchiedene Vorzug dieſer Lehrart vor der katholiſchen. — Wenn der Einzelne jenen Zug in ſich ſelbſt erſtickt, hält ihn oft noch die religiöſe Grundlage der Gemeinſchaft mit ihrer ſitt-

lichen Macht empor und bewahrt ihn vor grober Entartung; reißt aber die Gemeinschaft sich los von dieser Basis, so verlieren auch die einfachsten Grundbestimmungen der ethischen Wahrheit ihre bindende Gewalt, und eine allgemeine sittliche Zerrüttung bricht unaufhaltsam herein.

Indessen ist hier der wichtige Unterschied des entwickelten oder unentwickelten Bewußtseins im Individuum nicht zu übersehen. Wie wir früher auf der Seite des Guten erkannt haben, daß die wahre Bedeutung desselben dem Menschen, der sich daran gebunden fühlt, nicht von Anfang offenbar ist, so verhält es sich auch auf der Seite des Bösen. Das Gottesbewußtsein in seinem geschwächten und unterdrückten Zustande pflegt sich bei Unzähligen nur als unbestimmter Antrieb, etwas Höheres, schlechthin Befriedigendes zu suchen, als dunkle Ahnung einer ewigen, über das vergängliche Wesen dieser Welt hinausgehenden Bestimmung des menschlichen Geistes zu äußern. Dem Gefühl nun kann sich der Mensch, so lange er nicht gänzlich verhärtet ist, nicht entziehen, daß er in der Sünde mit allen diesen höheren Regungen und Impulsen seines Geistes sich entzweit hat. Aber daß er sich damit dem lebendigen Gott entfremdet, dessen ist er sich nicht bewußt, eben weil das Bewußtsein Gottes selbst noch in die Dämmerung allgemeiner, unbestimmter Vorstellungen gehüllt ist.

Dann erst wird die Sünde als das, was sie ist, sich offenbar, wenn die Forderung der Heiligkeit im Gewissen dem Menschen als eine Forderung der liebenden Hingebung an Gott entgegentritt und von ihm mit Widerwillen zurückgewiesen wird. Hier erst wird die Sünde unmittelbar als eigentliche Abwendung von Gott wirklich; und wie an diesen Wendepunkt ein gesteigerter Grad der persönlichen Verschuldung geknüpft ist, so tritt damit auch eine Erstarrung des Herzens ein, in der jene höheren Regungen und Antriebe untergehen. Hierauf beruht

26. Und was der Menſch vor dem Thiere voraus hat, die Freiheit des Willens und die vom Naturtrieb entbundene Reflexion, grade das mißbraucht er in dieſem Zuſtande dazu, ſich unter das Thier zu erniedrigen durch Verzerrung der ſinnlichen Begierde in Unnatur, durch Erfindung ſinnlicher Luſt im Widerſpruch mit ihrer Naturordnung und ihren Naturzwecken, V. 26. 27.

Als den ſchwerſten Fall des menſchlichen Geſchlechtes betrachtet alſo der Apoſtel ſeinen innern Abfall von Gott, daß es ihn nicht ehrt und ihm nicht dankt, daß es die göttliche Wahrheit mit der Lüge vertauſcht, daß es den Schöpfer vergeſſend dem erſchaffenen Natur- und Menſchenleben ſeine Verehrung weiht; und jene ſittlichen Greuel erſcheinen ihm nur als die natürliche Fortſetzung dieſer Grundſünde, als die Offenbarung dieſer innerſten Verkehrung. Die ganze Entwickelung des Apoſtels ruht auf der Vorausſetzung, daß dem Geiſte des Menſchen ein tiefer Zug zu Gott hin eingepflanzt iſt, Apgeſch. 17, 27. Das iſt die Vorausſetzung des urſprünglichen Adels der menſchlichen Natur, den man nicht ſchlimmer in Staub treten kann als durch die Meinung, es ſei dem Menſchen von Anfang natürlich, den Naturmächten göttliche Verehrung zu erweiſen. Vielmehr wie Gottes ſchaffendes Thun erſt im Menſchen ruht als in ſeinem Ebenbilde (Gen. 2, 2.), ſo vermag der Menſch nur in Gott zu ruhen; das iſt nach einem ſchönen Wort des Hugo von St. Victor die große Würde des Menſchen, daß ihm kein geringeres Gut genügt als das höchſte, nämlich Gott. Und zwar iſt dieſe Richtung des Geiſtes auf Gott von dem Begriff der gottgeſchaffenen menſchlichen Natur ſelbſt unabtrennlich; was man in der Lehre der Reformatoren vom Urſtande des Menſchen als Naturalismus angeklagt hat, iſt grade der entſchiedene Vorzug dieſer Lehrart vor der katholiſchen. — Wenn der Einzelne jenen Zug in ſich ſelbſt erſtickt, hält ihn oft noch die religiöſe Grundlage der Gemeinſchaft mit ihrer ſitt-

mutabili ad bona commutabilia, defectio ab eo quod summe est ad id quod minus est, perversitas voluntatis a summa substantia detortae in infimam, findet ſich im chriſtlichen Alterthume beſonders bei Auguſtinus*), aber auch ſonſt bei mehreren Kirchenvätern und noch häufiger im Mittelalter bei Scholaſtikern und Myſtikern; auch in ſpäterer Zeit iſt ſie mannichfach, z. B. von Leibnitz in der Theodicee**) geltend gemacht worden***).

Erinnern wir uns der Ergebniſſe unſrer bisherigen Unterſuchungen, um dieſe poſitive Beſtimmung des Weſens der Sünde zu prüfen. Wir haben erkannt, daß das innerſte Weſen des Guten die Liebe zu Gott iſt. Sich ſelbſt — das war die wahre Bedeutung der Liebe — ſollte der Menſch hingeben, aus ſeinem Inſichſein ſollte er heraustreten, um in Gott und für Gott zu leben. Nun ſetzt ſich nach der eben erwähnten Anſicht an die Stelle der göttlichen Liebe die Liebe zum Geſchaffenen. Dieſes Geſchaffene iſt ein ſehr mannichfaltiges; aber kein Unterſchied greift entſchiedener durch das ganze Gebiet deſſelben hindurch als der zwiſchen perſönlichem und unperſönlichem Daſein. Dieſem Unterſchiede ſcheint nun auch eine zwiefache Grundrichtung der ſündigen Neigung und Luſt zu entſprechen. Nach dieſer Thei-

*) C. Julianum Pel. lib. I, cap. 3. De lib. arbitrio lib. I, c. 15. 16. lib. III, c. 1. De civit. Dei lib. XII, c. 7. 8. Confess. lib. VII, c. 16. Einen ähnlichen Sinn hat auch die bei Auguſtin vorkommende Definition aller menſchlichen Verkehrtheit: est uti fruendis et frui utendis. Auf die bona aeterna, ſetzt Auguſt. de civit. Dei lib. XI, c. 25. De doctr. christ. lib. I, c. 3. 4. auseinander, ſoll ſich das frui, auf die bona temporalia das uti beziehen.

**) Z. B. Th. 1, §. 33. Bei Leibnitz hängt dieſe Auffaſſung der Sünde genau mit der Zurückführung derſelben auf eine Privation und weiter mit ſeiner abſtrakten Ableitung des ſittlich Guten aus bloß metaphyſiſchen Beſtimmungen zuſammen.

***) Wenn der Grundbegriff des althochdeutſchen böſi (böſe) wirklich, wie Graff im althochdeutſchen Sprachſchatz Th. 3. S. 216 anzunehmen ſcheint, das Schwache, Geringe, Nichtige wäre, ſo würde die Abſtammung des deutſchen Wortes dieſe Auffaſſung begünſtigen.

in letzter Beziehung Alles, was das N. T. an so vielen Stellen von dem Verworfensein derer sagt, welche Christum verwerfen und an sein Evangelium nicht glauben; dieser Unglaube ist nichts Andres als das der höchsten Liebe sich verschließende Herz. Darum führt die Erscheinung Christi in der Geschichte der Menschheit und des Einzelnen eine κρίσις mit sich. Ihr Erfolg ist nicht bloß in der Art ein entgegengesetzter, daß sie in den Einen Heilsames wirkt, in den Andern nicht, sondern wem sie nicht zur Auferstehung gereicht, dem bereitet sie tieferen Fall, Luc. 2, 34, und wer Christum nicht zum Eckstein seines Baues haben will, dem wird er ein Stein des Anstoßes, an dem er zerschellt, Matth. 21, 42. 44. 1 Petr. 2, 6—8. —

Aber die Sünde ist nicht bloß die Abwesenheit der Liebe zu Gott, sondern mit dieser Verneinung des wahren Verhältnisses ist unmittelbar Eins eine falsche Bejahung. Aller Unglaube an den wahrhaftigen Gott und seine heiligen Offenbarungen hat zu seiner nie fehlenden Kehrseite irgend einen Aberglauben, und wäre es nur der Glaube an die Allgenugsamkeit des eignen kritischen und skeptischen Verstandes; mit dem Verschwinden des göttlichen Lebensprincipes ist unmittelbar zusammen das Eintreten eines widergöttlichen, nach dem Ausspruch Christi: Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich. Der Mensch kann sich dem wahren Bezuge zu Gott nicht entziehen, ohne die leere Stelle Gottes einem Götzen einzuräumen. Welches ist nun dieser Götze? Auf diese Frage hat die christliche Betrachtung der Sünde oft geantwortet: die Kreatur überhaupt. Sie hat das Wesen der Sünde in die Abwendung von der Liebe des Schöpfers zur Kreaturliebe gesetzt, in die Verkehrung des wahren Verhältnisses zwischen den Gegenständen unsrer Neigung und unsers Begehrens, vermöge deren das relative Gut dem absoluten vorgezogen wird. Diese Auffassung des Bösen als einer conversio a bono majori ad minus bonum, a bono incom-

Menſchen unter einander beſteht in Gott (1 Joh. 1, 3. 4, 7. 12. 16.); auf der weſentlichen Beziehung zu Gott beruht, wie wir im erſten Abſchnitt dieſes Kapitels geſehen haben, die eigenthümliche Würde des Menſchen, deren Anerkennung in jedem Andern die Grundbedingung aller ächten Liebe iſt; und wer ſein Herz dem verſchließt, der die Liebe ſelber iſt, was könnte den noch vermögen Seinesgleichen gegenüber ſeiner Verſchloſſenheit gründlich zu entſagen? Indem der Menſch in der Sünde von Gott abgewandt und ſeiner Gemeinſchaft entfremdet iſt, verneint er zugleich die wahre Gemeinſchaft mit den anderen Weſen ſeiner Gattung und ſetzt ſich ihnen als ſchlechthin für ſich ſelbſt exiſtirend entgegen. Zwar ſcheint die Sünde in mehreren ihrer Formen grade gemeinſchaftbildend zu ſein; die Eitelkeit ſucht ſich einen Kreis, von dem ſie bewundert werde, die Wolluſt ſtiftet Verbindungen leidenſchaftlicher Zuneigung, und die Herrſchſucht kann ihre Plane nicht ausführen, ohne mit Andern in engen Verein zu treten. Aber es fällt wohl von ſelbſt in die Augen, wie ſolche Gemeinſchaft eine nur ſcheinbare, innerlich unwahre iſt; auch in dieſen Formen des Böſen ſucht der Sünder doch immer nur ſich ſelbſt. Treibt ihn die Sünde ſich mit Andern zu verbinden, ſo geſchieht es doch nur, um ſie als Mittel zu ſeinen Sonderzwecken zu brauchen, alſo ohne daß er aus ſeiner Vereinzelung wahrhaft herausträte. Auch kann uns darin die bekannte Erfahrung nicht irre machen, daß jene ganz auf Sinnenluſt beruhenden Verbindungen zuweilen, doch wohl nur auf der weiblichen Seite, eine zärtliche Anhänglichkeit erzeugen, welche die größten Gefahren und Aufopferungen nicht ſcheut, um den Gegenſtand der Zuneigung vor Mißhandlung und anderm Leiden zu ſchützen. Dieſe Thatſachen verrathen durch ihr entſchieden phyſiſches Gepräge viel zu deutlich ihre Gleichartigkeit mit Erſcheinungen des thieriſchen Lebens, als daß wir überhaupt in ihnen eine wirk-

lung würden in die erſte Klaſſe der verkehrten Neigungen etwa die Sünden der Eitelkeit, der Menſchengefälligkeit, des Ehrgeizes fallen, in die zweite die ſinnliche Genußſucht in ihren mannichfachen Zweigen, die Habſucht u. dergl. — Näher betrachtet hält uns indeß die Richtung auf das unperſönliche Daſein, wenn es gilt das Weſen der Sünde zu erforſchen, nicht Stich. Die Dinge ſind ihrer weſentlichen Bedeutung nach nur *Mittel* in Beziehung auf Perſönlichkeit, ſie bleiben es auch in der *Verkehrung ihres Gebrauches*. Liebt der Menſch die Dinge anſtatt Gottes, ſo liebt er in ihnen doch nur ſich ſelbſt, ſeine eigne Befriedigung. Allerdings kann es mit ihm dahin kommen, daß die Gegenſtände, an die er ſich durch die Sünde feſſelt, ihm ſelbſt im gegenwärtigen Moment nichts weniger als dieſes Gefühl ſelbſtiſcher Befriedigung, das er in ihnen ſucht, vielmehr lauter Unruhe, Noth und Qual bereiten, ohne daß er doch von ihnen zu laſſen vermag. Allein dieſe Erſcheinung gehört einer höheren Steigerung des ſittlichen Verderbens in beſonderer Richtung an; wie ſie nur in beſchränkterm Umfange vorkommt, ſo iſt ihre Bedeutung nicht eine ſo durchgreifende, daß ſich auf ihrer Baſis eine Grundrichtung der Sünde beſtimmen ließe.

Sollen wir nun etwa ſagen, dieſe verkehrte Neigung, die in der Sünde an die Stelle der wahren, der Liebe zu Gott, trete, ſei die *Neigung zu anderen Perſönlichkeiten*; die Sünde ſei nach ihrer poſitiven Seite die ungeordnete und maßloſe Liebe zu den Menſchen, und eben darin liege die Unordnung, daß ſie, deren Gemeinſchaft doch nur ein bonum commutabile et minus ſei, zum höchſten Gegenſtande der Neigung und des Strebens erhoben würden? Wie wäre das möglich? Das Band, welches allein auf wahrhafte und unvergängliche Weiſe den Menſchen mit dem Menſchen verbindet, iſt das gemeinſame Verhältniß zu Gott; alle wahre Gemeinſchaft der

dürfniß deſſelben ſeine Leere zu erfüllen die mächtigſte Reizung für die fortſchreitende Entwickelung und Erſtarkung des ſelbſtiſchen Princips, der natürlichſte Leiter für ſeine Ausbreitung über das ganze Leben. — Wohl dürfen wir hier ein Verhältniß nicht überſehen, welches dieſen Drang zur Entſcheidung zwiſchen entgegengeſetzten ſittlichen Principien, dieſe Nöthigung den ganzen Inhalt des Daſeins dem einen oder andern unterzuordnen einigermaßen modificirt. Gleichſam mitten inne zwiſchen den Bereichen dieſer beiden Principien bildet ſich ein neutrales Gebiet, ein Inbegriff von Thätigkeiten, Beſchäftigungen, in denen der Einzelne weder von ſelbſtiſcher Beſtrebung noch von dem Antriebe der Liebe, hier etwa zunächſt von dem Streben einem höhern Ganzen treu zu dienen, bewegt wird. Vielmehr liegt die Macht dieſer Thätigkeiten das Leben in Bewegung zu erhalten eben in der unendlichen Mannichfaltigkeit individueller Aufgaben ſelbſt, die ſie der phyſiſchen oder geiſtigen Kraft des Einzelnen in jedem einzelnen Fall ſtellen; ſie werden von Guten und Böſen, von Frommen und Gottloſen auf dieſelbe Weiſe verrichtet. Dieſer mittlere Kreis des Lebens, deſſen einzelne Elemente den Impuls ihres richtigen Zuſtandekommens, unabhängig von der ſittlichen Geſinnung des Subjekts, in ſich ſelbſt haben, ſcheint ſich um ſo mehr auszudehnen und die Gebiete ſolcher Thätigkeiten, in denen ſich die Beziehung auf die eine oder andere ſittliche Grundrichtung ausprägt, um ſo mehr einzuſchränken, je mannichfaltiger und ausgebildeter die Organiſation der menſchlichen Gemeinſchaft wird. — Und doch iſt es nur die Oberfläche des Lebens, welche dieſes Antlitz ſittlicher Charakterloſigkeit trägt; nur eine den einzelnen Moment iſolirende Betrachtung kann ſich dadurch täuſchen laſſen; einem Gemüth, welches nur eben nicht in blöden Stumpfſinn verſunken iſt, kann es nie an innern Momenten fehlen, in denen das eine oder andere ſittliche Grundmotiv ſich im Bewußtſein geltend macht und ſo-

lich menſchliche Gemeinſchaft zu erkennen vermöchten. — Sollte die Sünde wahre Gemeinſchaft ſtiften, ſo müßte ſie den Menſchen in Andern und für Andere leben lehren; das aber vermag nur die heilige Liebe, die, wo ſie immer angetroffen werde, aus Gott ſtammt. Hat Jemand wirklich die Macht, ſich ſelbſt zu verleugnen und in aufrichtiger Hingebung für Andere zu leben, der hat ſie von Gott und lebet in Gott, wie unentwickelt auch vielleicht ſeine Erkenntniß von Gott ſein mag.

Das Götzenbild, welches der Menſch in der Sünde an die Stelle Gottes ſetzt, kann alſo kein anderes ſein als ſein eignes Selbſt. Dieſes einzelne Selbſt und deſſen Befriedigung macht er zum höchſten Zwecke ſeines Lebens. Darauf bezieht ſich in allen beſonderen Arten und Richtungen der Sünde ſein Streben zurück; das innerſte Weſen der Sünde, das ſie in allen ihren Geſtalten beſtimmende und durchdringende Princip iſt die Selbſtſucht*).

Damit der Menſch der heiligen Liebe fähig wäre, mußte er ein Selbſt, ein perſönliches Weſen ſein; ſchließt er nun die heilige Liebe aus ſeinem innern Leben aus, ſo entartet die Selbſtheit in Selbſtſucht, die Krankheit der Selbſtheit (Selbſtſucht = Seuche der Selbſtheit). Das Leben fordert ſeinem Begriffe nach Zwecke und Intereſſen, die ihm Spannung und Beſchäftigung geben; auch der ruhigſte Sinn vermag die Centnerſchwere der völlig leeren, gleichgültigen Exiſtenz ohne allen Wechſel von Bedürfen und Befriedigung, Streben und Erreichen, den Willen, der nichts will, die Bewegung, die auf kein Ziel gerichtet iſt, nicht zu ertragen. Iſt nun jene Liebe und die beſondern Zwecke und Intereſſen, die aus ihr entſpringen, nicht das beſtimmende Princip des Lebens, ſo wird das Be-

*) Ebenſo beſtimmt unter neueren Bearbeitern der Lehre von der Sünde beſonders Tholuck das Weſen derſelben, von der Sünde und vom Verſöhner S. 82 (Aufl. 2.).

Das alſo, was die Sünde zur Sünde macht, das Böſe im Böſen iſt die darin wirkende ſelbſtiſche Iſolirung des Geſchöpfes. Es giebt Zuſtände — und bei Vielen bilden ſie die Regel des Lebens, — wo der Menſch von wilden, maßloſen Leidenſchaften ſich frei erhält und überhaupt nur ſelten einzelne Handlungen begeht, die als Sünden in ſein Bewußtſein fallen könnten. Aber in ſeinem Innern regiert „das Ich, der dunkle Despot"; mitten in der Welt ſteht er allein, verſunken in ſich ſelbſt und in ein Chaos ſelbſtiſcher Beſtrebungen, Neigungen und Abneigungen, ohne wahre Theilnahme an den Leiden und Freuden des menſchlichen Geſchlechts und der Einzelnen, entfremdet von Gott. Hat ein Gemüth, welches das Leben in der Gemeinſchaft Gottes aus eigner Erfahrung kennt, eine Zeitlang unter der Herrſchaft eines ſolchen Zuſtandes geſtanden, ſo wird es, zu höherem Bewußtſein erwacht, ſich denſelben als die tiefſte Verfinſterung, als die ſchlimmſte Entartung anrechnen, wenn gleich ſein äußerliches Leben vielleicht ein durchaus rechtſchaffenes geweſen ſein ſollte. Und mit vollem Recht, eben darum weil in ſolchem Zuſtande das eigentliche Princip der Sünde, wiewohl ganz in das Innere zurückgezogen, doch mit nicht geringerer Gewalt herrſcht als da, wo ſeine Herrſchaft ſich auch in auffallenden Freveln und Laſtern, in einer wilden Zerrüttung des äußern Lebens bethätigt. —

Es iſt dieſer Zurückführung der Sünde auf die Selbſtſucht nicht bloß vorgeworfen worden, daß ſie, ungeachtet ihres Anſpruches reeller zu ſein als die früher erörterten Bezeichnungen für das Weſen der Sünde, doch nur formal ſei*), ſondern auch, daß dieſer Begriff, während er grade das Poſitive in dem Weſen der Sünde ausdrücken ſolle, doch nur eine verkappte Verneinung enthalte**).

*) Vatke, Hall. Jahrbücher 1840, No. 132, S. 1049.
**) Ritter, Ueber das Böſe S. 11. vgl. S. 4. 5.

mit jene Reihen von Thätigkeiten ſittlich beſtimmt durch Aufnahme in einen normalen oder verkehrten ſittlichen Lebenszuſammenhang.

Iſt nun die praktiſche Beziehung des Subjektes auf ſich ſelbſt, auf ſein abgeſondertes Intereſſe der Centralpunkt, in welchem das nach allen Richtungen auseinandergehende Begehren und Streben der Sünde ſich zuſammenzieht, ſo iſt die Sünde nicht bloße Unordnung, ſondern eine verkehrte Ordnung, nicht bloße Auflöſung der Einheit, ſondern eine falſche Koncentration des menſchlichen Daſeins, ein verkehrtes All deſſelben. Die wahre Einheit löſt ſie auf, um eine falſche an deren Stelle zu ſetzen. Hätte die Sünde nur die verneinende Bedeutung bloßer Ataxie, ſo würde ihre Beſonderung, ihr Auseinandergehen in verſchiedene ſündhafte Richtungen von der Selbſtentfaltung des Guten unmittelbar abhängig bleiben; jene Beſonderung könnte eben nur ſo zu Stande kommen, daß von den Momenten des Guten, die in dieſer Selbſtentfaltung hervortreten, immer die Verneinung geſetzt würde. Daß es ſich ſo nicht verhält, daß vielmehr die Sünde, wie wir bald ſehen werden, aus ihrem eignen Princip heraus ſich in eine Mannichfaltigkeit von beſondern Richtungen entfaltet, iſt ein mächtiges Zeugniß für die Poſition in der Negativität des Böſen.

Iſt dieß einmal erkannt, dann läßt ſich auch die Sünde nicht mehr als eine ſolche Störung betrachten, die bloß in die äußere Sphäre des Lebens fiele, etwa als eine leichte Verunreinigung deſſelben, die man abſchüttelte wie den Staub von den Füßen, oder als eine Hemmung, die das an ſich ſelbſt immer reine Streben des Ichs hinderte ſich im Gebiete der Erſcheinung auf eine ihm ganz gemäße Weiſe zu verwirklichen; dann muß ſie als eine Zerrüttung anerkannt werden, die in das Mark unſers Lebens eingedrungen iſt.

bens macht, so daß ihm alles Andre, welchen Namen es immer haben mag, dazu nur Mittel ist, so ist das wahrlich nicht eine bloße Verneinung, sondern etwas sehr Positives, eine verkehrte Selbstbejahung.

Kaum bedarf es hiernach noch der Verwahrung gegen das Mißverständniß, als gelte dieser Ansicht von dem Wesen der Sünde das Verlangen nach eigner Befriedigung überhaupt für sündhaft. Vielmehr ist es eine nothwendige Folge des Vertrauens zur Realität der göttlichen Weltordnung, zu ihrer Macht sich in den wirklichen Zuständen zu bethätigen, daß der Mensch voraussetzt, mit dem Leben in der Wahrheit müsse auch die tiefste und dauerndste Befriedigung für ihn verknüpft sein. Aus unsrer Anerkennung dieser Voraussetzung als einer berechtigten folgt aber andrerseits keineswegs, der Zweck, den der Mensch im Guten und im Bösen sich setze, sei uns derselbe; der Gegensatz zwischen beidem komme auch für uns auf den Unterschied zwischen einer richtigen Einsicht in die wahre Natur und in die rechten Mittel der eignen Befriedigung und zwischen einer falschen Vorstellung davon zurück. Zunächst ist es eine willkürliche Verschiebung dieser Frage, das Verlangen nach wahrer Befriedigung, welches allerdings von dem Streben nach Heiligung unabtrennlich ist, in die Kategorie des Zweckes zu stellen. Aber auch davon abgesehen, findet ein unermeßlicher Unterschied statt zwischen dem Streben nach einer Befriedigung, deren sich das Subjekt als der schlechterdings allgemeinen ihrer Bestimmung nach bewußt ist, und zwischen jener Maxime, welche die Befriedigung dieses einzelnen Subjektes als solchen zur höchsten Aufgabe macht. — Es ist freilich überall ein Leichtes, durch Weglassung einer Bestimmung nach der andern am Ende auf einen Punkt zu kommen, wo die schärfsten Gegensätze zusammenfallen; nur sollte man nicht glauben damit etwas bestimmt zu haben.

Wir ſind durch die letzten Bemerkungen ſchon in Berührung mit einem gangbaren ethiſchen Begriff gekommen, der durch das Ergebniß unſerer Nachforſchungen nach dem Weſen der Sünde ſehr ſchwierig zu werden ſcheint. Es iſt der Begriff der Selbſtliebe. Inſofern dieſelbe ein ethiſcher Begriff ſein ſoll, muß ſie wohl unterſchieden werden von dem bloß natürlichen Selbſterhaltungstriebe, den der Menſch mit dem thieriſchen Leben gemein hat. Die Beziehungen des Subjektes auf ſich ſelbſt, welche in der Selbſtliebe liegen, ſollen ja ſittliche Verbindlichkeit haben; daß aber alles Lebendige ſich im Daſein und in dem Zuſtande, der ſeiner Natur gemäß iſt, zu erhalten ſtrebt, iſt lediglich eine Sache der Naturnothwendigkeit. Iſt nun die Selbſtſucht, in welcher das Ich ſich ſelbſt zum höchſten und letzten Zweck ſeines Strebens und Handelns erhebt, das Weſen der Sünde, kann es da wohl ein ſittliches Streben und Handeln geben, worin es ſich auf ſich ſelbſt als Zweck zurückbezieht? Würde nicht daraus folgen, daß das Böſe eigentlich nur in dem Uebermaaße eines an ſich Guten (nimius amor sui) beſtehe? Damit aber löſt ſich der qualitative Gegenſatz von gut und böſe in einen Gradunterſchied auf, und die Heiligung wird zu einer bloßen Beſchränkung und Ermäßigung einer an ſich berechtigten Richtung. Es leuchtet ein, wie fließend und unſicher damit die Grenze zwiſchen gut und böſe wird, zumal wenn wir uns erinnern, daß doch nur der kleinere Theil der von Selbſtſucht Beherrſchten zu einem beſtimmten Bewußtſein ihres Lebensprincips in der eben angegebenen Weiſe kommt, daß die Meiſten ihm blindlings folgen, indem ſie in Kolliſionsfällen irgend einem partikulären Zweck, der ſie eben in Anſpruch nimmt, die Forderung der Sittlichkeit aufopfern, ohne ihr einzelnes Handeln auf die allgemeine Regel, die ihm zum Grunde liegt, zurückzuführen.

Dieſe Erwägungen legen es ſehr nahe, den Begriff der

Selbſtliebe als einen unreinen und in ſeiner Herkunft verdächtigen gänzlich aus der chriſtlichen Sittenlehre zu verbannen. Auch könnte es ihn wenig ſchützen, daß wir doch im Leben ſeinem Gebrauch überall begegnen, in der gemeinen Rede von dem, was Jeder ſich ſelbſt ſchuldig ſei. Denn wie manche in ſittlicher Rückſicht mehr als zweideutige Vorſtellung ſchleppt das Leben mit unüberwindlicher Zähigkeit als überlieferten Grundſatz von Geſchlecht zu Geſchlecht fort! Und wie liegen in der gewöhnlichen Anſicht von dieſen Verhältniſſen namentlich die Elemente des Rechtsgebietes und des eigentlich ſittlichen Gebietes wüſt durcheinander! — Dem Handeln in der Beziehung des Subjektes auf ſich ſelbſt, welches von der Moral gewöhnlich unter den Begriff der ſittlichen Selbſtliebe geſtellt wird, der pflichtmäßigen Sorge für die eigne Ausbildung, für Leben und Geſundheit, der Pflicht dem Geiſte die Herrſchaft über die ſinnliche Natur zu wahren, der Pflicht die eigne Perſönlichkeit gegen willkürliche Beeinträchtigung zu ſchützen u. ſ. w., dem Allen könnte dann natürlich ein Ort in der Ethik nur eingeräumt werden, inſofern ſich ſein ſittlicher Werth aus einem andern Geſichtspunkt ableiten ließe, etwa inſofern durch daſſelbe die ſittliche Thätigkeit des Subjektes in der Gemeinſchaft und für die Gemeinſchaft bedingt iſt. So deducirt z. B. Fichte dieſe Pflichten und fordert demgemäß ganz folgerecht, daß Jedem jeder Andre zwar Selbſtzweck, er ſich ſelbſt aber nur Mittel und Inſtrument des Sittengeſetzes ſein ſolle *).

Doch geſetzt auch, alle Anforderungen, welche das durch das Chriſtenthum entwickelte ſittliche Bewußtſein an das Handeln des Menſchen auf ſich ſelbſt ſtellt, wären ohne Zwang auf Fichte's Princip oder ein ähnliches zurückzuführen, ſo könnten wir uns doch bei dieſem Reſultat nicht beruhigen. Es iſt zuvörderſt

*) Syſtem der Sittenlehre S. 341 f.

klar, daß hiermit die sittliche Forderung der Selbstverleugnung in die einer ideellen Selbstvernichtung überginge, wie sie etwa in der Mystik, namentlich in ihrer Lehre von der reinen Liebe, angetroffen wird. Indem ferner dieser sittliche Grundsatz natürlich von jedem Einzelnen dasselbe verlangt, verwickelt er sich in einen offenbaren Widerspruch; die persönlichen Individuen sollen sich selbst immerfort eine Würde absprechen, von der sie doch das Bewußtsein haben, daß jeder Andre sittlich verpflichtet ist sie ihnen beizulegen.

Aber wir können auch gar nicht zugeben, daß diese Herleitung überall ausreiche, um die eben angeführten Pflichten zu begründen. Vielmehr können allerdings Fälle eintreten, wo die sogenannten Selbstpflichten, unter diesen Gesichtspunkt gestellt, das Individuum von ihren Anforderungen entbinden würden, z. B. wenn ihm durch lebenslängliches Gefängniß oder sonst welche unfreiwillige Einsamkeit eine solche Thätigkeit für die Zwecke der Gemeinschaft auf immer abgeschnitten wäre.

So wird denn auch in der h. Schrift die Selbstliebe in ihrer sittlichen Berechtigung und Verbindlichkeit anerkannt, Matth. 22, 39. Röm. 13, 9. Gal. 5, 14. Jak. 2, 8. Denn wenn sie auch in diesen Stellen nicht ausdrücklich geboten ist, so liegt jene Anerkennung doch darin, daß die Gleichsetzung der Nächstenliebe mit ihr gefordert wird *). —

*) Sartorius, Lehre von der heiligen Liebe S. 65, bemerkt über dieses Gebot: es sage ja nicht: wie du dich selbst liebst, so liebe deinen Nächsten, sondern es heiße uns vielmehr den Gegenstand unsrer Menschenliebe nicht in uns selbst, sondern im Mitmenschen suchen. Wenn ich diese Behauptung recht verstehe, so will sie das: ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν, nicht im Sinne einer Gleichsetzung aufgefaßt wissen, sondern vielmehr so, daß der Andere an die Stelle des Selbst als Gegenstand der Liebe gesetzt werde; in welchem Falle der Gedanke so wiederzugeben wäre: liebe hinfort deinen Nächsten, wie du bisher dich selbst geliebt hast. Aber diese Auffassung ist doch sehr gezwungen; ja sie wird durch die Art, wie Paulus Eph. 5, 28—33.

Wir brauchen es nach dem, was früher über das Weſen der Liebe geſagt worden iſt, nicht erſt darzuthun, daß der Begriff der Selbſtliebe immer etwas Unbequemes, weil Uneigentliches hat — wie denn auch das N. T. nur in Citaten aus dem A., und dieſes wieder nur beiläufig und vorausſetzungsweiſe ſich dieſes Begriffes bedient. Halten wir uns an die Sache, ſo ſagt dieſer Begriff aus, daß das perſönliche Subjekt für ſich ſelbſt wirkliches Objekt einer ſittlichen Verbindlichkeit ſei.

Worauf beruht nun dieſe Verbindlichkeit?

Sie kann unmöglich auf das einzelne Ich in ſeinem Fürſichſein gehen, wie es nun eben in der Erfahrung gegeben iſt, auf das Selbſt in ſeiner ſündigen Natürlichkeit, in welcher es abgeſondert von Gott iſt. Wird dieſes einzelne Ich als ſolches ſich bewußt auch eine Realität zu ſein, die das Recht hat in ihren natürlichen Bedürfniſſen und Beſtrebungen ſich geltend zu machen neben andern und gegen andre, ſo hat das noch gar keine ſittliche Bedeutung, ſondern iſt nichts Anders als der natürliche Selbſterhaltungstrieb in Form der Reflexion.

Wie alle ſittlichen Verhältniſſe und Verbindlichkeiten ihrer Wahrheit nach in der Urverbindlichkeit gegen Gott, in der Liebe zu ihm wurzeln, ſo kann der Menſch Gegenſtand einer Verpflichtung für ſich ſelbſt wahrhaft nur ſein in Bezug auf ſein Verhältniß zu Gott und die ihm daraus entſtehende ſittliche Würde. Dieſe ſittliche Würde des perſönlichen Individuums beruht an ſich darauf, daß es nach dem Ebenbilde Gottes geſchaffen und in ſeiner beſondern Eigenthümlichkeit einen ewigen Gedanken Gottes zu realiſiren beſtimmt iſt; ſie kann nach dem Dazwiſchentritt der hemmenden, feſſelnden Sünde nur durch die Erlöſung zu ihrer Wirklichkeit erhoben werden. Nun iſt es nicht

---

das ἀγαπᾶν τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ὡς τὸ ἑαυτοῦ σῶμα oder ὡς ἑαυτὸν erläutert, entſchieden ausgeſchloſſen. Zu jenem ὡς σεαυτὸν läßt ſich nichts Anderes ergänzen als ἀγαπᾷς.

mehr sein bloß natürliches Selbst, sondern sein in die Gemeinschaft mit Gott aufgenommenes und dadurch geheiligtes Selbst, dessen Würde der Mensch in den sogenannten Selbstpflichten thatsächlich anzuerkennen und zu ehren hat. Er muß erst sich selbst verlieren, von sich ablassen und sich hingeben an Gott, um sich als Gegenstand einer wahrhaft begründeten ethischen Verbindlichkeit von Gott wiederzuempfangen. Nur so weit das Handeln des Menschen auf sich selbst sich diesem Gesichtspunkte unterordnen läßt, gehört es in die Sittenlehre.

Aus dieser Auseinandersetzung ergiebt sich ein dreifaches praktisches Verhalten des persönlichen Individuums zu sich selbst. Das erste ist der natürliche, gleichsam vorsittliche Selbsterhaltungstrieb, dessen Begriff aber in einem so weiten Umfange genommen werden muß, daß das natürliche Verlangen des Menschen nach einem befriedigten, ihm als diesem Einzelwesen gemäßen Zustande mit darin enthalten ist. Mit dem Erwachen des sittlichen Bewußtseins eröffnen sich vor diesem Grundtriebe des natürlichen Lebens zwei entgegengesetzte Wege, der eine nach der Tiefe, der andere nach der Höhe. Er kann in Selbstsucht zu Grunde gehen, oder er kann, zunächst durch seine selbstverleugnende Unterwerfung unter das göttliche Gesetz, welche den Keim der Liebe zu Gott in sich trägt, zur sittlichen Selbstliebe emporsteigen *). —

Daß die tiefste Wurzel der Sünde die Selbstsucht ist, wird uns auch durch die heilige Schrift auf mannichfache Weise verbürgt. Wie Christus, wenn er von seiner vollkommenen Heiligkeit Zeugniß giebt, sie darein setzt, daß er nicht seinen Willen, seine Ehre suche, sondern den Willen, die Ehre des Vaters, Joh. 5, 30. 7, 18. 8, 50. vgl. Matth. 20, 28. 26, 39., so wird er auch vom Apostel Paulus zum Vorbilde dargestellt als der nicht

*) Berührt wird das hier behandelte Problem von Thomas von Aquino an zwei Stellen der Summa, P. II, 1. qu. 77, art. 4. P. II, 2, qu. 25, art. 7, ohne daß er jedoch genauer darauf eingeht.

sich zu Gefallen gelebt habe, sondern ganz für Gott, Röm. 15, 3. Und demgemäß wird in mehreren Aussprüchen des Herrn und des Apostel Paulus der große Wendepunkt zwischen dem alten Leben unter dem herrschenden Princip der Sünde und dem neuen durch den heiligen Geist gewirkten so bezeichnet, daß der Mensch aufhöre sich selbst zu leben, das Seine zu suchen, das weltliche Eigenleben zu lieben, Röm. 14, 7. 8. Gal. 2, 20. 2 Kor. 5, 15. Phil. 2, 3—8. 21. 1 Kor. 10, 24. 33. Luc. 14, 26. Joh. 12, 25., mit Einem Wort, daß die Macht der Selbstsucht in ihm gebrochen werde. Was aber vor allen Dingen gebrochen werden muß, wenn die wahre Heiligung des Menschen beginnen soll, das kann nichts anders als das eigentliche Princip der Sünde sein. So stellt denn auch Paulus in seiner Charakteristik des zerrütteten Geschlechts der letzten Zeit 2 Tim. 3, 2—5. an die Spitze der langen Reihe von Sünden und Lastern die Selbstsucht. So beginnt ferner in der tiefen Parabel vom verlornen Sohn der Fall des Sohnes mit den bedeutsamen Zügen, daß er erst sein Eigenthum von dem des Vaters gesondert wissen will und sich dann gänzlich von Vater und Vaterhaus trennt, Luc. 15, 12. 13., und als die rechte Gestalt des Verhältnisses zum Vater wird später diese angedeutet, allezeit mit dem Vater in Gemeinschaft zu sein und das Seine als das Eigene anzusehen, V. 31. Damit stimmt auch die Geschichte des Sündenfalles vollkommen zusammen, wie sich denn von vorn herein erwarten läßt, daß in dem ersten Anfange der menschlichen Sünde sich ihr eigentliches Wesen bestimmt offenbaren wird. Die weitere Nachweisung müssen wir jedoch der Betrachtung dieses Gegenstandes an einem spätern Punkte unserer Untersuchungen aufsparen.

Dem Anfange des menschlich Bösen im Sündenfalle steht in der heiligen Schrift auf bedeutsam entsprechende Weise gegenüber die vollendete Gestalt desselben, wie sie am Ziele der Weltgeschichte als Gipfelpunkt der Entwickelung des widergött-

lichen Treibens, gleichsam als Auflösung des vielfach verschlungenen Räthsels dieser Entwickelung, als Enthüllung ihres furchtbaren Geheimnisses hervortreten und vom Herrn gerichtet werden soll, 2 Thessal. 2, 8. Wenn nun Paulus von diesem ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας, von diesem ἄνομος und ἀντικείμενος sagt, er werde sich in den Tempel Gottes als Gott setzen, ἀποδεικνὺς ἑαυτὸν, ὅτι ἐστὶ θεός, 2 Thessal. 2, 3. 4., so bezeichnet er damit auf charakteristische Weise die höchst mögliche Spitze der Selbstsucht, auf welcher das Geschöpf die unbedingte Würde und Selbstständigkeit sich anmaßt und den Kultus, der Gott gebührt, für sich in Anspruch nimmt. Und wie nahe der menschliche Hochmuth diesem Punkte schon manchmal gekommen, bezeugt die Geschichte zur Genüge. Das entsprechende Verhältniß zwischen diesem Mysterium iniquitatis und dem: ihr werdet sein wie Gott, in der Geschichte des Sündenfalles so wie dem dritten Moment der Versuchungsgeschichte (bei Matthäus) wird Niemand übersehen. —

Die Kirchenväter und Scholastiker pflegen mit Berufung auf Jes. Sirach 10, 15. (nach der einen Lesart) die superbia, ὑπερηφανία, als Anfang der Sünde des ersten Menschenpaares und als fruchtbare Wurzel alles sündigen Wesens in den Nachkommen desselben darzustellen. So namentlich Augustinus*) und Thomas von Aquino**), Letzterer jedoch in der Art, daß er, um seinen verschiedenen Autoritäten gerecht zu werden, zwischen der Ursache (causa interior, principium), der Wurzel (radix) und dem Anfange (initium) der Sünde unterscheidet***),

*) De civ. Dei lib. XIV, c. 13. 14. Enchir. c. 45. De Genesi ad litt. lib. VIII, c. 14. lib. XI, c. 30. De pecc. meritis et rem lib. II, c. 17. De spiritu et littera c. 7. u. a. m. a. St.

**) Summa P. II, 1, qu. 84, art. 2. P. II, 2, qu. 162, art. 6 7.

***) Vgl. P. II, 1, qu. 77, art. 4. qu. 84, art. 1 und 2. Daß übrigens und inwiefern allerdings zwischen dem in aller Sünde wirkenden Princip und zwischen dem Anfang der menschlichen Sünde, der

und nur Letztern in die superbia ſetzt. Wie indeſſen alle dieſe Kirchenlehrer den Begriff dieſer superbia näher beſtimmen — als das anmaßende Begehren unbedingter Selbſtſtändigkeit, als das eigenmächtige Streben nach Gottgleichheit —, leuchtet wohl ein, daß ſie eben das innerſte Weſen der Selbſtſucht, wenn gleich unter einer etwas einſeitigen Auffaſſung, die ſich allzueng an die beſondere Entſtehungsart jener erſten Sünde hält, im Auge haben. Uebrigens bezeichnen auch Auguſtinus und Thomas an andern Stellen ausdrücklich den amor sui im Gegenſatz gegen den amor Dei als das, woraus alle Sünde entſpringe*), eben ſo der tiefſinnige Maximus die φιλαυτία**). Es iſt ſehr begreiflich, daß unter den Theologen des Mittelalters dieſe richtige Einſicht in das Weſen der Sünde ſich beſonders bei den Myſtikern findet — ſo, wenigſtens dem Keime nach, bei Hugo und Richard a St. Victore, beſtimmter entwickelt, wiewohl nicht ohne einen fremden Beigeſchmack, bei Tauler und in der Teutſchen Theologie. Wenn die Reformatoren, Luther***), Calvin†) und nach ihrem Vorgange die älteſten proteſtantiſchen Dogmatiker gern den Unglauben als

---

als eine einzelne zeitliche Erſcheinung auch immer ſchon irgend eine Beſonderung dieſes Princips ſein muß, zu unterſcheiden iſt, ergiebt ſich aus dem S. 121. Bemerkten, und wird in den Unterſuchungen des zweiten Theils noch vollſtändiger erhellen.

*) Z. B. De civ. Dei lib. XIV, c. 28. — Summa P. II, 1, qu. 77, art. 4.

**) Κεφάλαια περὶ τῆς ἀγάπης c. 4, §. 26.

***) Kommentar zur Geneſis K. 3, V. 1. Doch hebt Luther anderwärts auch oft ausdrücklich Selbſtſucht und Hochmuth als Urſünde hervor.

†) Instit. rel. christ. lib. II, c. 1, sect. 4. Bellarmin beſtreitet dieſe Vorſtellung ausführlich im Intereſſe derjenigen Theorie, welche den Urſprung der Sünde im Hochmuth findet, de amissione gratiae et statu peccati lib. III, c. V. Und darin werden wir ihm beiſtimmen müſſen, daß ſich der Unglaube als eigentlicher Anfang der Sünde nicht wohl denken läßt, ſondern immer ſetzt er als ſein Motiv etwas voraus, was ſchon Sünde ſein muß. Als ſolches macht Bellarmin mit Recht beſonders den Hochmuth geltend.

den Anfang und die Wurzel aller menschlichen Sünde darstellen, so ist der Unglaube, wie aus früherer Erörterung erhellt, in der Abwendung von der Liebe zu Gott zur Selbstsucht mit enthalten als eine der wesentlichsten und ursprünglichsten Aeußerungen derselben; so daß hier kaum eine wirkliche Differenz der Ansicht vorhanden ist. Mehrere ältere Dogmatiker unsrer Kirche erklären den Ungehorsam gegen Gott für die Urstünde — ganz richtig; aber wenn diese Erklärung der Ableitung aus dem Hochmuth oder der Selbstsucht entgegengestellt wird, so liegt dabei, wie aus früheren Erörterungen zur Genüge hervorgeht, eine Verwechselung der Form aller Sünde mit dem erzeugenden Princip derselben zum Grunde. — Baumgarten-Crusius nimmt einen zwiefachen Quell des Bösen im Menschen an, die Sinnlichkeit und die Selbstliebe*), und wie leicht sich diese Vorstellungsweise dem Nachdenken über die Sünde darbietet, daran mag uns schon die Wahrnehmung mahnen, daß uns ähnliche Behauptungen in unsrer neuern philosophischen und theologischen Litteratur sehr häufig begegnen **). Indessen wenn in der weitern Ausführung jenes Satzes, welche etwas schwebend gehalten und in ihren geschichtlichen Angaben von Mißverständnissen nicht frei ist, doch so viel zugestanden wird, daß jeder Reiz zur Erregung des einen dieser beiden Principien auch auf das andre wirkt, daß sich den Aeußerungen des einen immer etwas von dem andern beimischt ***), so ist eben damit das äußerliche Nebeneinanderstehen Beider auch schon auf-

*) Lehrbuch der christl. Sittenlehre, §. 43, S. 219.

**) Unter den neueren Bearbeitungen unsers Gegenstandes führt die Klaiber'sche Schrift: Die neutestamentliche Lehre von der Sünde und Erlösung, Erstere auf Selbstsucht und Sinnlichkeit zurück — doch ohne den Gedanken näher zu entwickeln, wie denn überhaupt dieses sonst verdienstvolle Werk die Lehre von der Sünde nur in ihren allgemeinsten Umrissen entwirft. Richtiger Krabbe, die Lehre von der Sünde und vom Tode, S. 84 f.

***) A. a. O. S. 226.

gehoben und die Nothwendigkeit ihre Einheit zu suchen anerkannt. Und in der That würde es das Böse zu einem ganz ungewissen, schwankenden Begriff machen, wenn die Erforschung seines Wesens bei zwei von einander unabhängigen Quellen stehen bleiben müßte; denn in seiner Quelle hat es seine Einheit. Es ist dann weder einzusehen, warum diese zwei verschiedenen Richtungen menschlichen Begehrens mit demselben Namen bezeichnet werden, noch ist uns irgend eine Bürgschaft gegeben für die Geschlossenheit dieser Ableitung, gegen die Möglichkeit, daß sich an die beiden Quellen mit gleichem Anspruch noch eine dritte, vierte Grundrichtung der Verkehrtheit u. s. f. anschließe. So würde es der wissenschaftlichen Betrachtung, wollte sie überhaupt den Begriff des Bösen festhalten, gradezu unmöglich sein bei diesem Resultat sich zu beruhigen. — Ließe sich nun die von jener Vorstellungsweise angenommene Wechselwirkung zwischen „Sinnlichkeit" und „Selbstliebe" wirklich als eine, von beiden Seiten gleiche nachweisen, so könnte man versucht sein die Einheit in einem Dritten über Beiden zu suchen. Indessen zeigt jede aufmerksame Betrachtung der mannichfaltigen Gestalten der Sünde, daß zwar überall, wo wir Aeußerungen einer ungezügelten Sinnlichkeit begegnen, die Selbstsucht mit im Spiele ist, aber keineswegs umgekehrt; und es bleibt darum jener Theorie wohl kaum etwas Anders übrig, als mit uns die Selbstliebe, besser die Selbstsucht als Quell aller Sünde gelten zu lassen. —

Eine anziehende Parallele zu dieser Entwickelung liefert Nägelsbachs Homerische Theologie im sechsten Abschnitt: Die Sünde und die Sühnung. Nach ihm ist in der griechischen Anschauung namentlich bei Homer das Wesen der Sünde ein doppeltes, einerseits Bethörung — ἄτη — andrerseits Selbstsucht — ὕβρις. Vgl. K. O. Müller, Aeschylos Eume-

niden S. 129. 136. Nägelsbach scheint dieß übrigens nicht von zwei Arten der Sünde selbst, sondern von zwei verschiedenen Auffassungsweisen derselben zu verstehen, weßhalb er auch die Selbstsucht ganz allgemein als die Quelle der Sünde in der Ansicht Homers darstellt S. 284. 288. Jedenfalls aber ist die ὕβρις in der griechischen Auffassung ein viel engerer Begriff als die Selbstsucht in der christlichen Ethik.

Unter den Philosophen des Alterthums hat wohl Keiner dem Wesen des Bösen ernstlicher nachgeforscht als Plato. In einer Stelle der Gesetze V, 731. (Bekkersche Ausgabe III, II, S. 380.) führt er alle Sünde auf die heftige Selbstliebe zurück: *τὸ δὲ ἀληθείᾳ γε πάντων ἁμαρτημάτων διὰ τὴν σφόδρα ἑαυτοῦ φιλίαν αἴτιον ἑκάστῳ γίγνεται ἑκαστότε.* Indessen steht dieser Ausspruch, wiewohl er in die Platonische Grundansicht vom Wesen der Sünde eingreift, doch als Bezeichnung des Princips der Letztern zu vereinzelt, als daß er uns berechtigte, auf Plato als Gewährsmann für die hier ausgeführte Auffassung des Bösen uns zu berufen. Bestimmter weist es uns auf jene Grundansicht hin, wenn Plato im Timäus, 86. das Böse unter dem Gesichtspunkte der *ἄνοια* betrachtet und es hiernach in die beiden Arten der *μανία* und *ἀμαθία* eintheilt (Bekker III, II, S. 129.). Damit steht in unverkennbarer Analogie die Ausführung im Sophisten, 228. nach welcher die Schlechtigkeit der Seele (*κακία περὶ ψυχήν*) eine zwiefache ist. Das eine *γένος*, das was die Menschen *πονηρία* nennen, wird als Krankheit bezeichnet, wobei denn der Platonische Grundsatz: *κακὸς ἑκὼν οὐδείς*, mit im Spiele ist, vgl. über den Sinn, in welchem Plato Sittliches auf den Begriff des *νόσος* zurückführt, den Timäus a. a. O. u. f. Dann wird die Identität dieser Krankheit mit dem innern Aufruhr der Seele (*στάσις*) gezeigt, und zu ihr die Feigheit, Zügellosigkeit und Ungerechtigkeit gerechnet. Das andre *γένος* ist die Unwissenheit (*ἄγνοια*, entsprechend dem *αἶσχος* im leiblichen Gebiet.). Hier erscheint nun auch jener Platonische Begriff des *ἄμετρον* als Bezeichnung des Bösen, vgl. über denselben Ed. Müller, Geschichte der Theorie der

Kunst bei den Alten B. 1, S. 64 f. An dieser Stelle zwar gebraucht ihn Plato nur für die eine Art des Bösen, die ἄγνοια; wie denn überhaupt bei ihm diese Begriffe, auch der des νόσος im sittlichen Sinne, keinesweges überall auf gleiche Weise begrenzt sind. Allein wie hätte sich ihm verbergen können, daß auch die andre Art, die στάσις, der im Timäus die μανία entspricht, wesentlich Maßlosigkeit ist? So gebraucht er, wie ihm das Gute das Maßhaltige (ἔμμετρον) ist, die ἀμετρία denn auch öfter zur Bezeichnung des Bösen überhaupt, so daß wir diese Auffassung als den Grundgedanken der Platonischen Ponerologie ansehen dürfen, vgl. Ritters Geschichte der Philosophie B. 2, S. 466. (erste Ausg.) Die Rohheit des ungebildeten Geistes, die ἀμαθία oder ἄγνοια, ist der defectus in dieser Maßlosigkeit, die wilde ungebändigte Gewalt der πάθη, die μανία oder στάσις, ist der excessus. Weil aber, wo jener Mangel vorhanden ist, auch dieses Uebermaß nicht leicht ausbleiben wird, bezeichnet Plato öfters das Wesen des Bösen ganz allgemein als ἀμαθία, z. B. Protagoras 359. 360. Gesetze III, 689, wiewohl eben so oft die ἀμαθία als eine besondere Art des Bösen vorkommt. Die allgemeine Voraussetzung liegt in der dualistischen Ansicht von der ursprünglichen ἀταξία, aus welcher die gegenwärtige Weltordnung (ὁ νῦν κόσμος) hervorgegangen, von der alten Natur (ἡ πάλαι ποτὲ φύσις, ἡ ἔμπροσθεν ἕξις), von welcher die Seele und alle lebendigen Wesen alles Widerwärtige und Ungerechte haben, Timäus 30. (Bekker III, II, S. 25.) Staatsmann 273 (Bekker II, II, 281.) Ueber die Platonische Theorie des Bösen überhaupt vgl. die gründliche und besonnene Behandlung des Gegenstandes bei Ritter a. a. O. 303 f. 387 f. 401 f.; ferner Ackermann, das Christliche im Plato S. 51. 59 f. 302 f. Kern, über die Lehre von der Sünde (Tübinger Zeitschrift für Theologie 1832, H. 3, S. 100 f.). Am ausführlichsten, aber keinesweges in unbefangener Weise behandelt dieses Moment der Platonischen Lehre Märker, das Princip des Bösen nach den Begriffen der Griechen, S. 319—330. und sonst öfter.

Die Zurückführung der Sünde auf die Selbstsucht bekämpft Rothe, Theologische Ethik Bd. 2, S. 181—187, indem er ihr eine Theorie des Bösen entgegenstellt, die der bekannten Ableitung desselben aus der Uebermacht der Sinnlichkeit verwandt ist. Zwar setzt Rothe zunächst zwei Grundformen der abnormen Selbstbestimmung, die sinnliche und die selbstsüchtige Sünde, und erkennt eben damit die Selbstsucht als die Grundrichtung an, welche die eine Seite der sündhaften Entwickelung und ihrer einzelnen Erscheinungen bestimmt. Unsrerseits aber müßten wir die Gestalt des menschlichen Verderbens auch nicht einmal oberflächlich beobachtet haben, wenn wir die große Bedeutung zu erkennen vermöchten, welche die Erhebung der Sinnlichkeit zur bestimmenden Macht in dieser Frage hat, wenn wir leugnen wollten, daß die breiteste Strömung jenes Verderbens zunächst aus dieser Quelle fließt. Hiernach kann es scheinen, als wäre dieser von Rothe selbst so stark betonte Zwiespalt unsrer Ansichten wohl einer Ausgleichung fähig. Allein während hier die tiefere Wurzel für diese angemaßte Erhebung der Sinnlichkeit zum Princip in der Selbstsucht gefunden wird, leitet Rothe umgekehrt die selbstsüchtige Sünde in letzter Beziehung aus der Materialität oder Sinnlichkeit des menschlichen Geschöpfes her — womit sich denn allerdings unsre Betrachtungsweisen in einen principiellen Gegensatz stellen. Die Art, wie die selbstsüchtige Sünde auf das Uebergewicht der materiellen Natur über die Persönlichkeit zurückgeführt wird, legt sich besonders in folgenden Sätzen dar (a. a. O. S. 175 f.): „In der selbstsüchtigen Sünde bezieht das menschliche Einzelwesen, statt seine individuelle Person auf das Ganze zu beziehen, grade umgekehrt das Ganze auf seine individuelle Person. — Dem menschlichen Einzelwesen — in seiner bloßen Natürlichkeit ist die Selbstsucht natürlich. Als rein natürliche, d. h. so wie sie lediglich das Produkt des materiellen menschlichen Naturorganismus (beseelten Leibes) ist, ist nämlich die Persönlichkeit des menschlichen Einzelwesens eine bloß individuelle und lediglich in sich selbst als individuelle hineingekehrt. — Denn der materielle Naturorganismus auch

des menschlichen Einzelwesens geht in seiner Lebensbewegung von sich selbst auf nichts Weiteres aus als auf die Vollziehung einer vollständigen Centralität des Lebens in dem ihn konstituirenden Komplex von Naturelementen —, d. i. auf nichts Weiteres als auf die vollständige Vollziehung des lediglich individuellen Ichs."

Wir verkennen nicht, wie in dieser Verknüpfung mit der selbstischen Wurzel die Zurückführung der Sünde auf die Autonomie der sinnlichen Natur eine tiefere und umfassendere Bedeutung bekommt, und wie sinnreich Rothe von seiner Ansicht aus manche Phänomene menschlicher Sünde in ein neues Licht zu stellen weiß. Was aber die Haltbarkeit der Ansicht selbst betrifft, so hat sie zu ihrer Prämisse zunächst die Rothesche Auffassung des sittlich Guten, dessen Wesen diese Ethik eben in der Bestimmung der materiellen Natur durch die Persönlichkeit findet, und in ihrem weitern Zusammenhange die kühn angelegte gnostisch-theosophische Theorie, durch welche Rothe in der Grundlegung seiner Ethik die verschiedenen Sphären des weltlichen Seins bis zu der höchsten der Persönlichkeit aus Gott ableitet. Eine spekulative Lehre, die diesen Proceß beginnen läßt mit der Materie, „dem von Gott definitiv nicht Gewollten, dem reinen Gegensatz Gottes, auf dessen Aufhebung an der Kreatur von dem primitiven schöpferischen Akt abwärts die schöpferische Wirksamkeit Gottes konstant gerichtet ist" a. a. O. S. 179, kann dann freilich die Sünde in letzter Beziehung nur darein setzen, daß sich der Wille für das materielle Princip als „das gegen Gott gegensätzliche Princip" bestimmt. Diese Basis würde also eine Kritik der Rotheschen Theorie des Bösen näher zu prüfen haben, wozu hier natürlich nicht Raum ist. Doch wird Rothe mir eine unumwundene Gegenbemerkung gegen den Kernpunkt jener Deduktion um so mehr verstatten, da er in der Art, wie er die Absolutheit der göttlichen Persönlichkeit erklärt, den Grundbestimmungen nach ganz mit mir einverstanden ist.

Als diesen Kernpunkt betrachte ich die Abkunft des Nicht-Ichs überhaupt aus Gott, Bd. 1, S. 85. Denn wenn erst diese „Kontraposition" in ihrer Nothwendigkeit begreiflich ge-

macht ist, so kann man es gelten lassen, daß Gott mit der Setzung dessen den Anfang macht, was von dem göttlichen Ich als absolutem Geist s. z. s. am weitesten entfernt ist, der Materie, a. a. O. S. 126. Freilich sollte man zunächst erwarten, daß der Verfasser der theologischen Ethik es um jeden Preis vermeiden würde die Materie in diesem dualistischen Sinne zu einem wahren ἀντίθεος zu machen, zu einem Princip, „gegen das sich Gott nur schlechthin negirend, nur absolut antithetisch und repellirend verhalten kann," Bd. 2, S. 194. In dem obigen Zusammenhange schien es näher zu liegen, daß die Materie in neuplatonischer Weise, nach Plotinos, dem sie ja auch der Grund des Bösen ist, durch Beraubung (στέρησις) bestimmt werden würde, als das Letzte, von der ἀρχὴ Entfernteste, was am wenigsten Realität hat. Allein grade die Herleitung des Bösen aus ihr ist es, die Rothe zu dieser dualistischen Vorstellungsart nöthigte; denn die sittlich ernste Auffassung der Sünde als eines positiven Gegensatzes gegen Gott war dann nur unter dieser Bedingung möglich. Was nun aber die Ableitung des Nicht-Ichs aus Gott betrifft, so soll dieses zwar nicht Bedingung, aber doch absolut nothwendige Folge der göttlichen Selbsterfassung sein, wodurch Gott persönlich ist. „Indem Gott, denkend und setzend in Einem, sich als Persönlichkeit d. h. als Ich bestimmt, denkt und setzt er eo ipso zugleich sein Nicht-Ich," Bd. 1, S. 85. Allein da Rothe selbst zugiebt, daß damit die Absolutheit Gottes unmittelbar aufgehoben ist, S. 86, so hat Gott sie eigentlich nur in abstracto; in der Wirklichkeit aber muß er sie sich erst gewinnen durch Aufhebung dieses seine Absolutheit aufhebenden Nicht-Ichs als solchen, was denn eben die Aufgabe des ganzen Weltprocesses ist, den sittlichen Proceß und ihn vor Allem eingeschlossen. Und dann, welche Bürgschaft giebt es vom rein spekulativen Standpunkt aus, daß es mit dieser Aufhebung wirklich gelingt, da Gott zu dem Setzen des Nicht-Ichs necessitirt ist, und da dieses Nicht-Ich primitiv Materie, die Materie aber als „der reine Gegensatz Gottes" nothwendig gegen die Aufhebung durch Gott

sich sträubt? Ja sie gelingt in der That nicht; denn wenn es sich um Wiederherstellung der göttlichen Absolutheit aus diesem Proceß handelt, so ist ein unvollständiges Gelingen Mißlingen; ein unvollständiges Gelingen aber ist es, wenn diese Gott entgegengesetzte Bestimmtheit des Nicht-Ichs an einem Theile der persönlichen Wesen schließlich nur dadurch aufgehoben werden kann, daß sie selbst vernichtet werden, Bd. 2, S. 332 f. Und soweit es mit der positiven Aufhebung gelingt, sind wir es da nicht, die durch ihr sittliches Thun, wenn gleich unterstützt durch die göttliche Gnade, das wieder gut machen müssen, was Gott, wenn gleich bestimmt durch eine unausweichliche Nothwendigkeit, übel gemacht? Ja grade diese fatale Nothwendigkeit macht die Hervorbringung der Materie, eines Etwas, welches nur dazu da ist aufgehoben zu werden und sich als solcher Gegensatz mit Nothwendigkeit zu einem gottfeindlichen Princip in sich verstockt, zum härtesten Widerspruch gegen die Idee der göttlichen Freiheit, also Absolutheit. Gott ist dann in der That schlimmer dran als irgend ein menschlicher Werkmeister; denn dieser hat es doch wenigstens in seiner Macht dem Beginnen eines Werkes lieber ganz zu entsagen, wenn er voraussieht, daß er die dazu erforderlichen Kräfte nicht in Bewegung setzen kann, ohne eine zerstörende Wirksamkeit derselben mit hervorzurufen. — Rothe wird daraus ersehen, daß ich darum, weil die Materie, deren Princip „das an sich gegen Gott gegensätzliche" ist, „schlechthin durch Gott gesetzt ist," Bd. 2, S. 221, seine Theorie aus der Klasse der dualistischen Ansichten nicht ausschließen kann. Ja als ein schwereres Schicksal Gottes mag es erscheinen, einen solchen unheimlichen Gegensatz gegen sich selbst, den nächtlichen Schatten, der ihm nun alle seine Werke verfinstert, selbst setzen zu müssen, als ihn als ursprünglichen vorzufinden — wie etwa bei Plato, an dessen oben erwähnte Gedanken, besonders wie sie im Staatsmann vorgetragen werden, die Rothe'sche Theorie sonst stark erinnert*).

*) Vgl. die scharfsinnigen Bemerkungen, die von einem andern Standpunkt aus Dr. Kym in seiner Schrift: Bewegung, Zweck und die Erkennbarkeit des Absoluten, S. 46 ff. gegen diese Kontraposition macht.

Was nun aber die bestimmte Frage um die Zurückführung der Sünde auf die Autonomie der sinnlichen Natur betrifft, so bin ich damit ganz einverstanden, daß „der materielle Naturorganismus auch des menschlichen Einzelwesens in seiner Lebensbewegung von sich selbst auf nichts Weiteres ausgeht als auf die Vollziehung einer vollständigen Centralität des Lebens in dem ihn konstituirenden Komplex von Naturelementen.“ Wie aber daraus folgen soll, daß die Selbstsucht — von der überall nur da geredet werden kann, wo schon persönlicher Wille ist — dem menschlichen Einzelwesen natürlich sei, nicht im Sinne der altera natura, die eben selbst die durch die Sünde verderbte ist, sondern der natura prima et integra, vermag ich nicht einzusehen. Das wahrhaft Natürliche wäre doch gewiß, daß überall, wo jene Richtung des Einzelwesens auf Centralisirung in sich selbst in einem von ihr ausgehenden Antriebe mit der sittlichen Ordnung zusammenstößt, dieser Konflikt sich dem Bewußtsein sogleich verriethe und von dem Willen in demselben Moment auch gelöst würde durch Zurückweisung eines solchen Antriebes. Inwiefern nun die Entwickelung dieses Bewußtseins namentlich wesentlich durch einen erziehenden Einfluß bedingt sein mag, und welche besondere Schwierigkeiten da entstehen, wo dieser erziehende Einfluß fehlt, diese Fragen gehören nicht hierher, da wir es hier noch gar nicht mit der primitiven Entstehung der Sünde zu thun haben. Somit kann ich also auch die Abfolge der Selbstsucht aus den wesentlichen Bestimmungen der sinnlichen Natürlichkeit durch den oben angegebenen Gedankenzusammenhang nicht für bewiesen halten. —

Nach Rothes Urtheil steht dieser Untersuchung des Begriffs des Bösen vorzugsweise im Wege der Mangel an gehöriger Scheidung zwischen den Fragen nach dem Wesen und nach dem Princip der Sünde, a. a. O. Bd. 2, S. 184. Allein was immer unsrer Untersuchung im Wege stehen mag, hierin kann es seinen Grund nicht haben. Rothe versteht unter Princip der Sünde das, was die Entstehung der Sünde bedingt und verursacht. Davon nun ist in diesem ganzen Gebiet der Untersuchung noch gar nicht die

Rede; nach dem Urſprung der Sünde iſt erſt da zu fragen, wo das Weſen der menſchlichen Freiheit Gegenſtand der Erforſchung geworden iſt. Hier aber, in dieſer Lehre von der Sünde, iſt Princip der Sünde in einem andern Sinne genommen, über den ſchon die zweite Ausgabe derſelben ſich ausdrücklich erklärt hatte, für die Centralbeſtimmung im Weſen der Sünde, die Grundrichtung, auf die alle Beſonderungen derſelben zurückzuführen ſind. Bei Rothe iſt Princip Exiſtenzbegriff (beſtimmender Grund der Exiſtenz), hier Weſensbegriff, weßhalb die Frage nach dem Princip der Sünde von der nach dem Weſen derſelben nicht geſchieden werden konnte.

Mit andern Rügen Rothes hier und noch ſonſt an einigen Stellen bin ich ganz einverſtanden, wie ſich daraus ergiebt, daß das Getadelte ſich nur in der erſten Ausgabe dieſer Schrift findet, in der zweiten dagegen ſchon zurückgenommen oder genauer beſtimmt war.

Die eigenthümlichen Bedingungen, unter welchen die empiriſche Entwickelung der Sünde in den einzelnen Individuen nach der Natur unſers gegenwärtigen Seins und Werdens ſteht, können erſt da in Betracht kommen, wo im Fortſchritt unſerer Unterſuchungen der Begriff der Erbſünde hervortritt. Wenn wir darum nun verſuchen die Mannichfaltigkeit des ſündigen Weſens in ihrer Abhängigkeit von dem Princip der Selbſtſucht aufzuzeigen, ſo hat dieſe Darſtellung natürlich nur den innern und weſentlichen Zuſammenhang, in dem die verſchiedenen Richtungen der Sünde mit jenem Princip ſtehen, in's Auge zu faſſen und ſo gleichſam die Probe zu liefern, daß das Princip der Sünde richtig beſtimmt worden. Von den in den theologiſchen Lehrbüchern herkömmlichen Eintheilungen der Thatſünde, wie ſie größtentheils ſchon aus der patriſtiſchen Zeit herſtammen, iſt dabei kein Gebrauch zu machen. Dieſe Eintheilungen ſind

ganz geeignet auf die mannichfachen Beziehungen aufmerksam zu machen, in denen der Mensch sich mit Sünde beflecken kann; einige unter ihnen, auf die wir später noch zurückkommen werden, drücken einen Gradunterschied der Schuld aus, bedingt theils durch die verschiedene Quantität der Sünden, theils durch die verschiedene Art, wie sie zu Stande kommen; aber daß sie sämmtlich nicht nach jenem genetischen Gesichtspunkte gebildet sind, sieht Jeder. Für unsre gegenwärtige Aufgabe, uns die verschiedenen Grundrichtungen klar zu machen, vermittelst deren Alles, was Sünde ist, aus dem erkannten Princip hervorgeht, ist der Ausgangspunkt aller dieser Eintheilungen auch schon darum ein zu beschränkter, weil sie eben nur an die Thatsünde sich halten.

Ist die den Menschen von Gott trennende Selbstsucht die Grundbestimmung in dem Begriffe der Sünde, so darf dieß natürlich nicht so verstanden werden, als hätte der Mensch in der Sünde nothwendig überall die ausdrückliche Absicht, sein formales Ich unbedingt, so weit sein Vermögen reicht, geltend zu machen. Kommt im menschlichen Leben eine solche ausdrückliche Aneignung des Princips der Selbstsucht in der Weise eines allgemeinen Grundsatzes ohne Zweifel oft genug vor, so erfordert doch diese Entkleidung der Selbstsucht von aller besondern Bestimmtheit des individuellen Daseins jedenfalls ein vertieftes Bewußtsein und eine gesteigerte Energie im Wollen des Bösen, die wenigstens nicht als die nächste Bethätigung jenes Princips betrachtet werden kann. Denn zunächst vermittelt sich das Ich den Genuß seiner Selbstheit durch einen bestimmten Lebensinhalt, in dem es seine Befriedigung findet, und eben in Beziehung auf diesen bestimmten Lebensinhalt, doch aber offenbar weil er ihm diesen Selbstgenuß, dieses gesteigerte Gefühl seines eigenen Daseins verschafft, maßt es sich jene unbeschränkte Geltung an, wodurch die Selbstheit Selbstsucht wird.

Dieses Verhältniß haben wir noch näher zu untersuchen,

um die besondern Gestaltungen der Sünde zu erkennen, die in dieser Richtung von der Selbstsucht ausgehen.

Unser Leben wie alles organische, also aus sich selbst sich entwickelnde Dasein wird ohne Unterlaß durch eine Mannichfaltigkeit von Trieben erregt und vorwärts gedrängt. Die still bildenden, gleichsam vegetativen Triebe, die die gesammte Entwickelung unsers leiblichen Daseins bedingen, aber ihre Werkstätte im dunkeln Grunde desselben jenseits unsers Bewußtseins haben, gehören nicht in den Kreis der gegenwärtigen Betrachtung. Nur diejenigen Triebe haben wir hier ins Auge zu fassen, die in die bewußte Empfindung fallen *), und deren Befriedigung durch ein auf dieselbe als seinen Zweck sich richtendes Handeln erfolgt.

Es ist eine falsche und in ihren Folgen verderbliche Vorstellung, dem Triebe eine Störung und Entzweiung des Daseins zur wesentlichen Voraussetzung zu geben. Aber allerdings beruht aller Trieb auf einem Mangel, auf einem gänzlichen oder theilweisen Nochnichtsein dessen, wodurch die Befriedigung des Lebens irgendwie bedingt ist; wie der Trieb sich äußert in der Lust oder Neigung, so ist er selbst die Offenbarung des Bedürfnisses. Die Triebe sind die lebendigen Erreger der fort-

*) Insofern ein Trieb in seiner Richtung auf den Gegenstand seiner Befriedigung in das Bewußtsein des Menschen tritt, wird er Verlangen, Begierde, in anderer Beziehung Neigung, Hang — nach Spinoza's richtiger Bestimmung: Cupiditas est appetitus cum ejusdem conscientia, Ethic. P. III, prop. IX. schol. Darum ist auch der Satz ganz richtig: ignoti nulla cupido, während dasselbe Urtheil auf den Trieb bezogen entschieden unrichtig wäre. — Verlangen, Begierde ist der Trieb, insofern er sich in einer bestimmten, einen Zeittheil ausfüllenden Bewegung der sinnlichen Empfindung oder des Gefühles (in seiner praktischen Richtung) bethätigt; als beharrender Zustand in dem einen oder andern Gebiete sich verwirklichend, ist er Neigung, Hang. Dabei unterscheiden sich die Begierde von dem Verlangen und der Hang von der Neigung dadurch, daß Beide schon den Nebenbegriff des Uebermaßes enthalten.

ſchreitenden Entwickelung des Menſchen, in der ſich Selbſtentfaltung von innen heraus und immerwährendes Aufnehmen und Aneignen eines Objektiven wechſelſeitig bedingen und ergänzen. Iſt der Menſch zu einer Entwickelung beſtimmt, und kann er nur vermittelſt einer ſolchen die Idee ſeines Weſens wahrhaft verwirklichen, ſo kann es ſeinem Leben auch nicht an Erregung und Bewegung durch mannichfaltige Triebe fehlen.

Dieſe Triebe gehören theils dem ſinnlichen, theils dem geiſtigen Gebiete des Lebens an. Auch der Geiſt wird als geſchaffener von Trieben gereizt zur Selbſtentwickelung; wäre er ohne Trieb, ſo wäre er auch ohne Bedürfniß, in ſich ſelber ruhend wie ſein Schöpfer. Wenn man den Geiſt des Menſchen nur dadurch über die Natur erheben zu können meint, daß man ihn mit dem Weſen Gottes identificirt, ſo mag das im Sinne eines idealiſtiſchen Pantheismus ganz folgerichtig ſein, aber dem Grundprincip des Theismus widerſtreitet es durchaus. Dadurch daß der endliche Geiſt über die Natur erhoben iſt, iſt er keineswegs der Kreatürlichkeit enthoben. Daß er Geiſt iſt, unterſcheidet den geſchaffenen Geiſt auf qualitative und unendliche Weiſe von der Natur, daß er geſchaffen iſt, unterſcheidet ihn ebenſo von Gott. Iſt aber der menſchliche Geiſt als ein ſolcher, der ſeinen Anfang nicht in ſich hat, ſondern in Gott, auch ein allmälig ſich entwickelnder — und nicht bloß im Individuum, ſondern auch in der Gattung —, ſo wird er auch zur Entwickelung angeregt durch urſprünglich ihm einwohnende Triebe.

Die menſchlichen Triebe gehen in eine doppelte Grundrichtung aus einander. In den Trieben der einen Richtung macht das individuelle Daſein ſeine vollen Anſprüche geltend; ſeine allſeitige Befriedigung iſt ihm der Naturzweck, den es verfolgt; es will ſich behaupten, ſtärken, ausbreiten, von Hemmungen und Störungen befreien; es ſtrebt ſich Alles anzueignen, was ihm ſein Selbſtgefühl erhöht. Die Lebendigkeit dieſer Triebe

ist die energische Selbstbejahung des Menschen in seinem Einzelsein. Hiernach ist die Richtung aller dieser Triebe eine selbstische. Und hierher gehören nicht bloß die sinnlichen Triebe, wie sie der Mensch ihren allgemeinen Grundbestimmungen nach mit dem thierischen Leben gemein hat, sondern auch einige Triebe von geistiger Natur, wie der Wissenstrieb, insofern er nichts Anders ist als ein geistiger Nahrungstrieb *), ebenso der ihm entsprechende Trieb zu geistiger Thätigkeit.

Dennoch kann nur ein sehr ungenauer Sprachgebrauch es sich nachsehen, den natürlichen Trieben als solchen mit Daub **) und Andern Selbstsucht zuzuschreiben. Dieser Begriff bezeichnet eine Verkehrung, eine Krankheit der Selbstheit, die nur im sittlichen Gebiet, im Gebiet des Selbstbewußtseins und des Willens möglich ist. Sind alle diese Triebe allerdings wesentlich auf die Befriedigung des eignen Selbst gerichtet, so bedurfte es doch solcher Triebe, wenn es überhaupt individuelles Dasein geben sollte. Diese Selbstheit, wie sie in ihnen sich geltend macht, ist die unentbehrliche Basis alles höheren Lebens; ohne

*) Durch diese nähere Bestimmung ist schon das Mißverständniß ausgeschlossen, als sollte zu diesen selbstischen Trieben auch der Drang nach Erkenntniß der Wahrheit gerechnet werden. In diesem Drange liegt vielmehr schon unmittelbar ein religiöses Element; denn entspringt er nicht aus der kranken Unnatur jenes leeren logischen Enthusiasmus, der von nichts ausgeht und gegen jeden Inhalt gleichgültig ist, so beruht er offenbar, mag sich der Forschende dessen deutlich bewußt sein oder nicht, auf dem Glauben an eine wesenhafte Wahrheit, in welcher die Bürgschaft liegt, daß aller andern Wirklichkeit Sinn und Verstand einwohnt. So sparsam sind die Keime der Religion überhaupt nicht ausgesät im menschlichen Leben, daß wir sie nur da anerkennen dürften, wo wir im Selbstbewußtsein des Menschen den bestimmten Gedanken an den persönlichen Gott antreffen.

**) Vorlesungen über die philosophische Anthropologie S. 127. Demgemäß nennt Daub auch das Thier selbstsüchtig, vgl. auch System der theologischen Moral, Th. 2, Abth. 2 (1843), S. 216. Wo aber noch keine in sich reflektirte Selbstheit ist, da kann auch von Selbstsucht nicht die Rede sein.

ſie verlöre die Liebe ſelbſt allen Werth, ja ohne eine ſolche kräftig individualiſirende und zuſammenhaltende Richtung könnte es gar keine Liebe im Wechſelverhältniß der geſchaffenen Perſönlichkeiten geben.

Wir können demnach die Triebe dieſer Richtung ſämmtlich auf den Grundtrieb der Selbſterhaltung — den conatus quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur bei Spinoza*) — als deſſen Modifikationen zurückführen. Denn ſo eng kann deſſen Begriff, auf Lebendiges bezogen, gar nicht gefaßt werden, daß er nicht zugleich das natürliche Streben nach Lebensförderung in ſich ſchlöſſe. Alles Lebendige, was in der Zeit exiſtirt, iſt nur dadurch, daß es immerfort wird; es kann ſich nur im Leben erhalten, inſofern und ſo lange es ſein Leben weiter entfaltet. Und zwar verſteht es ſich von ſelbſt, daß es ſein Leben zu fördern ſtrebt nicht bloß als Leben überhaupt, ſondern in dieſer ſeiner individuellen Beſtimmtheit, nach den beſonderen Strebungen, die in der Eigenthümlichkeit des Einzelweſens liegen. — Selbſt der Zerſtörungstrieb, wie er oft bei Kindern wahrgenommen wird, iſt nichts Anders als eine Form des Selbſterhaltungstriebes; in manchen ſeiner Erſcheinungen entſpringt er aus Neugier und iſt mithin auf jenen Wiſſenstrieb zurückzuführen; gewöhnlich aber wurzelt er in dem Streben des Kindes, den Dingen gegenüber ſeine Selbſtſtändigkeit und Uebermacht inne zu werden.

Der Selbſterhaltungstrieb treibt den Menſchen zu einer beſtimmten Thätigkeit in Beziehung auf die Welt, wäre es auch theilweiſe nur eine gegenſätzliche, und ſein ganzes aktives Verhältniß zur Welt entwickelt ſich zunächſt aus dieſen Erregungen.

---

*) Ethic. P. III, prop. VI. VII. Ebenſo Thomas v. Aquino Secunda Secundae qu. 64, art. 5. Quaelibet res naturaliter conservat se in esse et corrumpentibus resistit quantum potest.

Das Individuum ſucht im Triebe nur ſich, ſeine Befriedigung; und doch drängt es der Trieb aus ſich ſelbſt hinaus. Denn in ſich ſelbſt als Einzelweſen findet es die Güter nicht, auf die es durch die Triebe angewieſen iſt; darum wendet es ſich nach außen, um ſich die Gegenſtände zu verſchaffen, die ihm die Befriedigung der Triebe gewähren, um die Welt in ein ſolches Verhältniß zu ſich zu ſetzen, wie es denſelben gemäß iſt. So entſpringt aus dieſen Trieben ein raſtloſes Streben des Menſchen die Dinge der Welt ſich zu unterwerfen und anzueignen; der Selbſterhaltungstrieb wird zum Welteroberungstrieb. In dieſem Streben die Welt ſich anzueignen, entfaltet der Menſch zugleich ſein eignes Weſen; ſeine verborgenen Kräfte und Anlagen können nicht anders zum wirklichen Lebensinhalt erhoben werden als durch Bethätigung an den mannichfaltigen Stoffen, die die Welt ihnen darreicht.

Ueber dem Geſammtgebiet dieſer Triebe erheben ſich die Principien des *ſittlichen Bewußtſeins* und des *Gottesbewußtſeins*. Beide ſind an ſich im menſchlichen Geiſte nicht bloß in der Weiſe des abſtrakten Gedankens und des in ſich verſchloſſenen Gefühls, ſondern als lebendige Impulſe; mit dem ſittlichen und religiöſen Bewußtſein iſt weſentlich ein ſittlicher und religiöſer Trieb verbunden, der auf ein Thun gerichtet iſt, wäre es auch zunächſt nur ein rein innerliches.

Faſſen wir den ſittlichen Trieb eben nur als Thatſache des innern Lebens näher ins Auge, ſo erkennen wir in ihm eine dreifache Grundrichtung, den Trieb dem Geiſte die allſeitige *Herrſchaft über die Natur* zu verſchaffen*), den Trieb durch Recht und Gerechtigkeit die Sphären der einzelnen Perſönlichkeiten

*) Dieſe Herrſchaft iſt in ſo umfaſſendem Sinne zu verſtehen, daß z. B. von den vier Kardinaltugenden der antiken Sittenlehre drei, σωφροσύνη, φρόνησις und ἀνδρία in dieſes Gebiet fallen würden.

zu ſcheiden und jeder ihre Anſprüche zu wahren, den Trieb durch Wohlwollen und Liebe dieſe Sphäre zu vereinen *). Auch iſt die Unterſcheidung dieſer drei Richtungen des ſittlichen Triebes nicht etwa bloß Sache einer abſtrakten Betrachtung, ſondern ſo ſtark iſt ſie im Leben ſelbſt, wie es uns die Erfahrung zeigt, ausgeprägt, daß wir darin ſehr häufig die Impulſe der einen Richtung antreffen, während die der andern faſt gänzlich fehlen. Natürlich rächt ſich aber die damit verletzte Einheit des Sittlichen dadurch, daß es jeder Richtung in dieſer Abſonderung an der rechten Gründlichkeit und Lauterkeit mangelt.

Von allen jenen ſelbſtiſchen Trieben nun unterſcheiden ſich dieſe beiden höhern Triebe weſentlich dadurch, daß ſie nicht auf die Befriedigung des individuellen Daſeins gehen, ſondern vielmehr auf die Unterwerfung des Selbſt unter eine allgemeine Ordnung, auf die Hingebung des Individuums an andere Perſönlichkeiten. Man darf ſich auch hier nicht irre leiten laſſen durch die Betrachtung, daß doch auch dieſe Triebe, wenn ihnen Genüge geſchieht, die ſubjektive Befriedigung, und zwar eine höhere, innigere

*) Ganz anders freilich Spinoza, der im dritten Theile ſeiner Ethik nicht bloß die Affekte des Zornes, der Rachſucht, Eiferſucht, des Ehrgeizes, der Wolluſt, Habſucht u. ſ. w., ſondern auch die der Liebe, des Wohlwollens, Erbarmens, ja auch die verſchiedenen Arten der beiden thätigen Affekte, der animositas und generositas, auf den Einen Grundtrieb, den appetitus uniuscujusque rei in suo esse perseverandi zurückführt. Dem unbefangenen Leſer, der noch nicht gelernt hat dieß Medusenhaupt als das Urbild wiſſenſchaftlicher Strenge zu verehren, wird der formelle, zum Theil unerträglich tautologiſche Charakter der Vermittelungen, durch welche Spinoza „more geometrico“ ſein Ergebniß gewinnt, nicht entgehen. — Das Streben ſein eignes Sein zu erhalten wird nun auch zur erſten und einzigen Grundlage der Tugend gemacht, P. IV, prop. XVIII. schol. — prop. XXII. coroll.; je mehr Einer ſeinen Nutzen zu ſuchen, d. h. ſein Sein zu erhalten ſtrebt und vermag, deſto tugendhafter iſt er, prop. XX. Denn die Tugend iſt die Macht des Menſchen, P. IV. defin. VIII; die Macht des Menſchen aber wird allein durch das Weſen des Menſchen, d. h. durch das Streben des Menſchen in ſeinem Sein zu beharren, definirt.

als jene selbstischen Triebe, mit sich führen; sie führen eine innere Befriedigung mit sich, aber diese ist nicht ihr Zweck. —

Das Thier treibt sein Trieb mit unwillkürlicher Gewalt zu dem Objekt, in dem er seine Befriedigung findet; er bringt in ihm unmittelbar die Thätigkeit hervor, durch die es sich dieses Gegenstandes bemächtigt. Wäre es im menschlichen Leben mit der Wirksamkeit der Triebe eben so bewandt, so ließe sich bei der Mannichfaltigkeit der letztern und bei ihren verwickelteren Verhältnissen unter einander kein andres Ergebniß denken als ein verworrenes Gemisch der verschiedenartigsten Elemente und Richtungen, wüst und gestaltlos, ohne festen Vereinigungspunkt. Aber es ist ein Widerspruch, daß in einem persönlichen Wesen, welches sich selbst als Ich erfaßt hat, der Trieb die ihm entsprechende Thätigkeit unmittelbar hervorbringe. Hier ist das Verhältniß des Triebes zur Thätigkeit wesentlich ein durch den Willen vermitteltes. In dessen tiefen Grund müssen die von den Trieben ausgehenden Reizungen zur Thätigkeit hinabsteigen, um, sofern er sie aufnimmt, aus ihm wieder emporzusteigen als Triebfedern der wirklichen That, deren hervorbringende Ursache der Wille selbst ist. Er ist das Band, das diese Geister zusammenhält und ihrem Wirken eine gewisse Konsequenz, sei es im Guten oder im Bösen, giebt. Nur auf jene richtungs- und charakterlosen Menschen scheint dieß nicht zu passen, die, mit Fichte zu reden, in der That nicht eigentlich wollen, sondern immer durch einen blinden Hang sich stoßen und treiben lassen, die eben deßwegen auch kein eigentliches Bewußtsein haben, da sie ihre Vorstellungen nie selbstthätig hervorbringen, bestimmen und richten, sondern bloß einen langen Traum träumen, bestimmt durch den dunkeln Gang der Ideenassociation *). Und doch kann auch in diesen breiartigen Zustand seiner Seele Niemand gerathen,

*) Sittenlehre S. 175.

ohne seinen Willen selbst gleichsam preiszugeben durch sein eignes Thun, als dessen Folge und Fortsetzung jene zerflossene Existenz zu betrachten ist.

Es ist eine falsche Negativität der Moral, die, mit Strenge verfolgt, unausweichlich zum Manichäismus führen müßte, wenn eine ascetische Richtung derselben zur Vollkommenheit öfters die möglichste Schwächung und Unterdrückung aller menschlichen Triebe von nicht unmittelbar religiös-ethischer Bedeutung gerechnet hat*). Vielmehr vermögen wir die Gesundheit des menschlichen Lebens nur da zu erkennen, wo mit jenen höchsten Antrieben von unbedingter Bedeutung auch die übrigen, bedingten in ihrer wahrhaft naturgemäßen Lebendigkeit so zusammen sind, daß beide Ordnungen in zwiespaltloser Harmonie mit einander stehen. Zu dieser Harmonie gehört nun allerdings, daß die letztern Triebe und die aus ihnen hervorgehenden Bestrebungen zunächst sich den Antrieben, die aus Gewissen und Gottesbewußtsein entspringen, unbedingt unterwerfen, um dann in fortschreitender Entwickelung zu einer innigern positiven Vereinigung mit jenen Alles umfassenden und Alles heiligenden Mächten emporzusteigen, wie sie Paulus uns als Ziel vorhält 1 Kor. 10, 31. u. a. a. St. Hier ist durchaus nicht die Rede von einer bloßen Unterordnung des Geringern unter das Größere; mag eine solche geeignet sein, das Zusammenwirken der selbstischen, auf Endliches gerichteten Triebe zweckmäßig zu gestalten: zwischen dem Unbedingten und dem Bedingten besteht überall kein graduelles Verhältniß. Oder sollen wir glauben mit diesen dürftigen Kategorien auszureichen, wenn es gilt uns in Christo das Verhältniß dieser relativen Triebe zu seiner ununterbrochenen Gemeinschaft mit dem Vater anschaulich zu machen? Das Bewußt-

*) Das relative Recht, was die überwiegend negative Behandlungsweise dieser Triebe in Beziehung auf kranke Zustände des Menschen hat, wird im zweiten Bande erhellen.

sein dieser Gemeinschaft und der davon unzertrennliche Drang der heiligsten Liebe das menschliche Geschlecht in diese Gemeinschaft aufzunehmen ist das schlechthin bestimmende Princip seines Lebens, so daß kein natürlicher Impuls ihn zu einer Thätigkeit anzuregen vermochte, ohne von jenem göttlichen Princip ergriffen, durchdrungen und zum Organ angeeignet zu werden. Eben damit ist die höchste Aufgabe, die hier dem Menschen überhaupt gestellt ist, bezeichnet. —

Sind nun in der Gesammtheit dieser Triebe die wesentlichen Bezüge des Menschen zu den mannichfaltigen Gütern der Welt enthalten, so ergiebt sich auch aus dem Resultate unsrer Betrachtung über die Ordnung der Triebe, welches die wahre und vollkommene Ordnung unsers Verhältnisses zur Welt in dem Gebiet des geistigen und in dem des sinnlichen Lebens ist. Die Vollkommenheit dieses Verhältnisses kann den Menschen natürlich nicht loslösen von der Welt und ihren mannichfaltigen Interessen entfremden; sie kann nur darin bestehen, daß er im höchsten Sinne den Beruf erfüllt, der ihm von Anfang gegeben, Gen. 1, 26. 27, daß er, des göttlichen Ebenbildes theilhaftig und dadurch zur selbstbewußten Gemeinschaft mit Gott bestimmt, über die Welt herrscht und sie sich aneignet.

Zu dieser Herrschaft des Menschen über die Welt gehört nun nichts so sehr, als daß er selbst innerlich frei sei von der Welt. Frei sein von der Welt kann er aber nur, insofern er in einer über die Welt hinausliegenden Region, in der Gemeinschaft mit Gott, seine wahre Heimath gefunden hat. Auch hier gilt das Archimedische δός μοι ποῦ στῶ; um die weltlichen Dinge zu beherrschen, bedarf der Mensch eines davon unabhängigen, ihrer Bewegung entnommenen Standpunktes *). Damit

*) Den Anfang dieser Beherrschung der Welt durch innere Freiheit von der Welt drückt einfach und schön ein Voltaireſches Wort (in

hat er das wahre ordnende Princip gewonnen für die Mannichfaltigkeit seiner Beziehungen zur Welt, den festen Grund, aus welchem nun von selbst das andere, positive Moment in dieser Beherrschung und Aneignung der Welt entspringt — einerseits das theoretische, daß sie dem Bewußtsein des Menschen vollkommen durchsichtig wird, um überall den darin waltenden und sich offenbarenden Gott zu erkennen, andrerseits das praktische, daß er durch seine eigene Thätigkeit die wirkliche Gestalt der Welt, soweit sie durch sein Wirken bedingt ist, in Einklang mit den göttlichen Ordnungen und Zwecken bildet. Das erst ist die wahre Beherrschung der Welt durch den Geist des Menschen; nur als Priester Gottes vermag er König der Natur zu sein *). Was sich dagegen heut zu Tage am lautesten als Beherrschung der Natur geltend macht, ihre äußerliche Bewältigung durch Eisenbahnen, Dampfmaschinen u. dergl., verträgt sich nicht allein mit der sklavischen Abhängigkeit von der Natur, sondern führt, wenn es darauf Anspruch macht für sich das Rechte und Ganze zu sein, geraden Weges zur höchsten Steigerung dieser Abhängigkeit.

Reißt nämlich der Mensch sich los von der ewigen Quelle seines Lebens, um sich selbst in seinem Fürsichsein zu besitzen und zu genießen, so verfällt er damit dem Widerspruch sich an die Güter dieser Welt verlieren zu müssen **). Was er in Freiheit

einer seiner Tragödien) aus: Je crains Dieu et n'ai point d'autre crainte.

*) Vgl. die schönen Bemerkungen über diesen Zusammenhang bei Sartorius a. a. O. 45 f. Neander, apost. Zeitalter S. 675 f.

**) Apol. Conf. Aug. art. de peccato orig.: aegra natura, quia non potest Deum timere et diligere, Deo credere, quaerit et amat carnalia (p. 54. ed. Rechenb.). Carnalia sind aber im Sinne der Apologie die Objekte nicht bloß der sinnlichen Begierde, sondern alles weltlichen und selbstischen Strebens. — Es ist ein bedeutsamer Zug in der Parabel vom verlornen Sohne, daß dieser, losgerissen vom Vater, dessen Knechte Brot die Fülle haben, in wüstem Weltleben und zuletzt in thierischem Genusse seine Befriedigung sucht, und den Mangel und das Verschmachten im Hunger findet.

ſich aneignen, was er im Einklang mit der abſoluten Beſtimmung ſeines Daſeins genießen und gebrauchen ſollte, ohne ſich davon feſſeln zu laſſen, 1 Kor. 6, 12. 7, 31. Phil. 4, 12, das wird jetzt Herr über ihn; die natürlichen Triebe ſeiner Seele werden, ihres wahren Mittelpunktes beraubt, aus dem Gleichmaß ihrer harmoniſchen Bewegung herausgeriſſen und zu wilden Begierden und Leidenſchaften entzündet. Leidenſchaft — mit dieſem Ausdruck bezeichnet die Sprache dieſe geſtörten Zuſtände, wie ſie das Leben des Menſchen in mehr oder minder auffallender Geſtalt überall darbietet, und deutet dadurch ſinnvoll an, daß der Menſch in der Sünde das freie, aktive Verhältniß zur Welt mit einem paſſiven, mit einer drückenden Abhängigkeit von den Dingen der Welt als Gegenſtänden ſeiner Begierde vertauſcht*). Indem er, ſelbſt abgewandt von Gott, die Dinge der Welt als ſolche, abgetrennt von der weſentlichen Beziehung auf Gott, ſeine heilige Liebe und Weisheit nicht mehr offenbarend — den κόσμος in dem Sinne, in welchem 1 Joh. 2, 15. der

*) Es iſt, wie wir aus Ciceros Tuskulaniſchen Quäſtionen ſehen — aus dem 17ten bis 21ſten Kap. des vierten Buches, welches überhaupt viel feine Bemerkungen über den hier behandelten Gegenſtand enthält —, unter den Stoikern und Peripatetikern darüber geſtritten worden, ob die perturbationes animi — womit Cicero die πάθη der Griechiſchen Ethik überſetzt vgl. Kap. 5. — ganz auszurotten oder nur zu mäßigen ſeien. Wird nun freilich die aus Zeno beigebrachte Definition des πάθος zum Grunde gelegt — aversa a recta ratione contra naturam animi commotio —, ſo beantwortet ſich die Frage von ſelbſt zu Gunſten der Stoiker, denen wir demnach auch, wenn wir dieſelbe auf unſern Begriff der Leidenſchaft bezögen, würden beitreten müſſen. Beſchränken wir aber die Frage auf den motus animi als weſentliche Aeußerung des erregten Triebes, ſo ergiebt ſich aus dem bisher Entwickelten, daß die wahre Ethik bei der peripatetiſchen Forderung des bloßen Maßhaltens allerdings auch nicht ſtehen bleiben kann. Hätte die Ethik über die natürlichen Triebe nichts ſonſt aufzuſtellen als dieſe Verneinung, ſo wäre auch auf ihrem eignen Boden gar nicht einzuſehen, warum ſie die Negation nicht durchführt bis zur Forderung nach möglichſter Unterdrückung und Ausrottung dieſer Triebe zu ſtreben.

Ausdruck gebraucht ist *) — zu Gegenständen seines Strebens macht, verstrickt und verstockt sich dieses in ihnen; der Mensch meint sich ihrer zu bemächtigen, aber sie bemächtigen sich seiner.

So entsteht mit der Erregung der Selbstsucht zugleich überall in irgend einer besondern Richtung die Weltlust (*ἐπιθυμία τοῦ κόσμου*, 1 Joh. 2, 17., vgl. die *ἐπιθυμίαι κοσμικαί*, wie sich in ihnen die *ἀσέβεια*, die verneinende Seite der Selbstsucht, fortsetzt, Tit. 2, 12.), der entschiedene Gegensatz gegen die wahre Freiheit in der Aneignung und dem Gebrauch der weltlichen Dinge. Auch die Entstehung der einzelnen Thatsünde erscheint fast überall vermittelt durch irgend eine besondere Richtung der *ἐπιθυμία*, welche, zunächst noch außerhalb des wollenden Ichs in der niedern Lebenssphäre sich erhebend, dasselbe lockt und reizt sie sich anzueignen oder vielmehr sich ihr hinzugeben, so daß aus diesem Eingehen des Ichs, d. h. des Willens in die *ἐπιθυμία* die Sünde geboren wird (*ἕκαστος πειράζεται ὑπὸ τῆς ἰδίας ἐπιθυμίας ἐξελκόμενος καὶ δελεαζόμενος. εἶτα ἡ ἐπιθυμία συλλαβοῦσα τίκτει ἁμαρτίαν.* Jak. 1, 14. 15. vgl. Röm. 7, 7. 8). Diese Auffassung der Sünde als Weltlust, wie sie den Menschen rastlos umhertreibt und immer neue Begierden in ihm aufregt, drückt die Hebräische Sprache durch die Bezeichnung der Sünde mit רֶשַׁע und רַע aus, von den Stammwörtern רָשַׁע und רָעַע, welche beide den Grundbegriff: toben, unruhig sein, haben. —

Für die fortschreitende Entwickelung der Sünde aus ihrem eignen Princip heraus ist es im Wesentlichen gleichgültig, in welcher besondern Richtung der Weltlust die Selbstsucht sich verkörpert; jedes irdische Verhältniß, jedes auf Endliches gerichtete Interesse kann jenem Princip zum Material seiner Ver-

*) Vgl. die treffliche Auslegung der Stelle in Lückes Kommentar S. 176. 177.

wirklichung dienen; die Weltseligkeit ist in allen ihren Aesten und Zweigen das grade Widerspiel der Gottseligkeit, Jak. 4. 4. 1 Joh. 2, 15—17 *). Indessen ist es bei der eigenthümlichen, gottverwandten Geist und irdische Natürlichkeit vereinenden Stellung, welche dem Menschen auf der Stufenleiter der Weltwesen angewiesen ist, sehr begreiflich, daß unter den verschiedenen Gestaltungen der selbstischen Weltbegierde ihm besonders die sinnliche Lust gefährlich werden und in dem von jener beherrschten Leben sich am weitesten ausbreiten mußte. Diese geeinte Zwienatur, diese Dualität in der Einheit des menschlichen Wesens, wodurch dieses, wie schon Theodor von Mopsuestia erkannte **), als das Band des geschaffenen Universums und seiner verschiedenen Wesenheiten sich darstellt, ist gleichsam die verletzbarste, dem Angriff am meisten ausgesetzte Stelle für die Einheit auflösende Macht der Sünde. So erscheint die Entzweiung

*) Die schwierigen Ausdrücke dieses Johanneischen Ausspruches, welche auf den ersten Blick an Manichäismus mehr als bloß anzustreifen scheinen, lassen sich nach der obigen Feststellung des Begriffes κόσμος ganz streng festhalten. Was der Apostel unter dem πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ versteht, erläutert er selbst durch die darauf folgenden Beispiele; es sind die verschiedenen Richtungen der ἐπιθυμία, wie sie alle auf den κόσμος sich beziehen, ihm angehören. Von diesem Treiben insgesammt sagt Johannes, daß es nicht vom Vater stamme, sondern aus der Welt, nämlich insofern sie durch den Abfall des Menschen von Gott zur Selbstsucht für sein gestörtes Bewußtsein ihren stetigen Zusammenhang mit Gott verloren, insofern sie für ihn aufgehört hat zu sein, was sie an sich ist, manifestirendes Organ Gottes, Röm. 1, 20. Diese subjektive Aufhebung des Zusammenhanges der Welt mit Gott ist dem Begriffe nach das Vorangehende; nun erst, in ihrem Losgerissensein von Gott, erregen die weltlichen Dinge dem Menschen die falsche, leidenschaftliche Begierde in ihren mannichfaltigen Richtungen. Vgl. außer Lücke a. a. O. Frommanns Johanneischen Lehrbegriff S. 262 ff. — Zur Erläuterung dient besonders auch die Vergleichung mit der Stelle bei Jakobus Kap. 4. V. 1—4.

**) In einer von Nitzsch, System der christl. Lehre §. 89., aus Theodoret Quaest. XX. ad Genes. angeführten Stelle. Einen ähnlichen Gedanken hat Augustinus ad Orosium contra Priscill. et Origen. c. 10.

des Menschen mit Gott durch die Sünde überall, wenn gleich in sehr verschiedenen Graden und Beziehungen, zugleich als Entzweiung zwischen den beiden Seiten seines eignen Wesens. Fällt nämlich der Geist des Menschen ab von Gott, so fällt die Natur vom Geiste ab; will dieser nicht mehr in freier Hingebung Organ sein für Gott, so weigert sich auch jene ihm als Organ zu dienen. Wenn sonst die sinnliche Natur des Menschen jede vom erkennenden und wollenden Geiste ausgehende Bewegung bereitwillig aufnahm und mit Leichtigkeit fortpflanzte, so ist sie jetzt zu einer selbstständigen Macht dem Geiste gegenüber mit einem eignen Gesetz ihrer Wirksamkeit (dem *νόμος ἐν τοῖς μέλεσι*, Röm. 7, 23.), mit einem eignen, für sich bestehenden Zusammenhange ihrer Triebe und der Aeußerungen derselben geworden; so daß oft die höchsten Momente des geistigen Lebens, die edelsten Entschlüsse gar nicht mehr die Macht haben sich nach außen zu verbreiten, sich die sinnliche Seite des Lebens anzueignen, ihre schlimmen Gewohnheiten zu durchbrechen.

Im weitern Fortschritt dieser Zerrüttung tritt nun zwar an die Stelle dieses Streites zwischen Geist und Sinnlichkeit wieder eine Einheit, aber eine falsche, auf den Kopf gestellte, indem Wille und Verstand sich zu stets bereitwilligen ausführenden Organen für die Forderungen der sinnlichen Triebe und Begierden entwürdigen. Da indessen Wille und Verstand immer auf einen gewissen Zusammenhang der Lebensmomente dringen, die sinnliche Begierde dagegen auf augenblickliche Befriedigung, so können auch in dieser umgekehrten Ordnung häufige Reibungen zwischen beiden doch nicht ausbleiben, die dem Menschen, indem der entzügelte sinnliche Trieb das Feld zu behaupten pflegt, seinen elenden Sklavendienst in diesem Zustande von Zeit zu Zeit fühlbar machen.

In dieser angemaßten Herrschaft des sinnlichen Triebes entdeckt sich leicht eine zwiefache Richtung. Wir bezeichnen

die eine als positive Genußsucht, wie sie in Wollust und Schwelgerei aller Art, in unersättlichem Jagen nach augenblicklichen Befriedigungen der sinnlichen Lust sich offenbart. Eben dadurch, daß die Befriedigung der Begierden eine im Moment vorüberfliegende ist, erregt sie in deren Knechten das rastlose Treiben und die wüste Maßlosigkeit. Das sind die krampfhaften Anstrengungen des Lustdienstes, den sinnlichen Genuß, der ihm in jedem Augenblick entschwindet, festzuhalten, schon darum vergeblich, weil der Reiz des Genusses durch die Begierde bedingt ist, die doch im Genuß sofort erlischt. Die andre Grundrichtung ist die negative Genußsucht, die ihre Befriedigung darin findet sich ganz der Passivität zu überlassen. Daraus entspringen besonders die Sünden der thatenlosen Trägheit, der feigen Weichlichkeit und Schlaffheit.

Wenn nun hiernach diese vielgestaltige Weltlust der Selbstsucht die mannichfaltigen Stoffe zuführt, an denen sie sich fortschreitend entfaltet, so ist es doch grade dieser Zusammenhang zwischen Selbstsucht und Weltbegierde, welcher das menschlich Böse in seiner Entwickelung zum teuflisch Bösen, zur bewußten Selbstvergötterung und weiter zum brennenden Hasse gegen Gott und gegen alles geschaffene Dasein als solches hemmt und aufhält. Indem das Princip der Selbstsucht sich durch Vermittelung der Weltlust nach ihren mannichfaltigen Richtungen realisirt, werden ihm diese zugleich zur Verhüllung*); in diesem unablässigen Treiben und Jagen nach den einzelnen Gegenständen der Begierde wird das Ich nur selten es recht inne, daß es sich selbst zu seinem Götzen gemacht hat. Diese relative Bewußtlosigkeit

*) Auch die theologische Betrachtung des Bösen hat sich von dieser Verhüllung nicht selten täuschen lassen und sie für das Wesen der Sache selbst genommen, z. B. in der oben besprochenen Auffassung der Sünde als conversio a majori bono ad minus bonum, insofern sie unter letzterm nicht die kreatürliche Selbstheit, sondern die äußern Gegenstände der Begierde versteht.

der Kinder dieſ[illegible]über das eigentliche Princip ihres Lebens begründet allerdings eine Milderung ihrer Schuld, welche dann erſt ihren höchſten Gipfel erſteigt, wenn der Menſch durch die Hüllen des weltlichen Treibens hindurch den entſetzlichen Kern der Sünde, die Selbſtſucht, erkennt, ohne nach der Zerſtörung deſſelben in ſich zu ſtreben. Und hier iſt es unter den verſchiedenen Richtungen der Weltluſt die unmittelbar auf ſinnlichen Genuß gerichtete Begierde, deren Herrſchaft vorzüglich geeignet iſt jene Bewußtloſigkeit zu unterhalten, während die Leidenſchaften des Geizes, der Herrſchſucht, der Ehrſucht, des Hochmuthes ungleich dünnere Schleier ſind, welche die finſtre Geſtalt der Selbſtſucht nur leicht verhüllen. Indem jene, ganz im Augenblicke lebend, nur den eignen Genuß verfolgt, kommt ſie mit den Rechten oder auch mit den gleichen Beſtrebungen Anderer, ſo lange es ihr nur an Mitteln des Genuſſes nicht fehlt, nicht nothwendig in unmittelbaren Kampf, ſondern erfreut ſich wohl eher des gemeinſamen Treibens *). Dieſe dagegen ſehen ſich genöthigt, den gleichen Beſitz in Andern zu negiren und ihm entgegenzuarbeiten, ſo daß ſie dabei nicht bloß den Antrieben des Augenblickes folgen, ſondern einen höhern und feſtern Standpunkt wählen zu plan-

*) Die Leidenſchaften der Sinnlichkeit ſind in der Regel geſellig, die der Herrſchſucht, Ehrſucht, des Geizes, Hochmuthes, Haſſes ungeſellig. In aller Geſelligkeit aber, auch in ihren verderbteſten Formen, liegt immer noch für den Menſchen eine Gegenmacht gegen die Steigerung des ſittlichen Verderbens bis zum äußerſten Gipfel. Die Geſelligkeit hat eine ausgleichende, nivellirende Macht gegenüber den höchſten ſittlichen Erhebungen ſowie den tiefſten Erniedrigungen. Sie ſtrebt nach Durchſchnitt und Mittelmaß; der Menſch, die ſeltnen Ausnahmen völlig feſter und ſelbſtſtändiger Charaktere abgerechnet, iſt in der Einſamkeit immer beſſer oder ſchlimmer als in der Geſellſchaft. — Bellarmin ſpannt jenen Unterſchied bis zu der Behauptung: durch jene Leidenſchaften werde der Menſch dem Thiere, durch dieſe den Dämonen ähnlich, lib. II. de statu peccati cap. 2. Ein ähnlicher Gedanke kommt in Kants Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft vor S. 10–[illegible]18. (zweite Aufl.)

mäßiger Umfassung und Beherrschung eines größern Ganzen. Wirkt die Selbstsucht als Mittelpunkt eines weitern Kreises, muß sie sich mannichfaltigerer Mittel bedienen, um ihre Absichten zu erreichen, so kommt sie dem Menschen, indem das Verhältniß des egoistischen Zweckes zu diesen Mitteln für ihn Gegenstand der Reflexion wird, als bestimmendes Princip seines Lebens deutlicher zum Bewußtsein*).

Dieses merkwürdige Verhältniß zeigt sich besonders im Geiz und in den verwandten Leidenschaften. Der Geiz ist zunächst auch Abhängigkeit von der bestimmenden Macht der Sinnlichkeit; aber diese bestimmende Macht ist hier indirekt geworden; nicht den sinnlichen Genuß selbst, sondern die Mittel zur Befriedigung der Bedürfnisse des sinnlichen Lebens überhaupt macht der Geizige zum Gegenstande seiner leidenschaftlichen Anhänglichkeit. Es ist die Abhängigkeit einer feigen und furchtsamen Seele, die nicht den Muth hat den gegenwärtigen Augenblick zu ergreifen, sondern nur die Zukunft bedenkt und mit Aufopferung der Gegenwart sich diese zu sichern bemüht ist. Indem sie nun in diesem ängstlichen Bemühen ihren eigentlichen Zweck niemals in Besitz zu nehmen wagt, sondern sich immer mehr in die Mittel verstrickt, als wären sie ihr Zweck — so daß sie grade das, was sie für die Zukunft verhüten will, Mangel und Noth des sinnlichen Lebens, sich in jeder Gegenwart selbst

*) Und doch wenden sich die Menschen nach dem unzweideutigen Zeugniß der Erfahrung leichter von den Sünden der sinnlichen Lust zu einer Art Reue, als von den Sünden der Sucht nach Ehre, Hab und Gut, Herrschaft. — Dieß hat aber darin seinen Grund, daß von der großen Menge zu allen Zeiten das Treiben der Selbstsucht, so lange es sich nur in den Schranken einer gewissen Ehrbarkeit und äußern Gesetzlichkeit hält, gar nicht recht als Sünde erkannt wird. Die gewöhnliche Denkweise läßt sich eben von der Erscheinung gefangen nehmen; da ist es denn natürlich, daß die Sünden, in denen der Mensch sich unmittelbar herabwürdigt, ihn leichter demüthigen als die, in denen er sich selbst erhebt.

anthut —, verhüllt sich ihr Zweck auch dem Bewußtsein; die unmittelbare Macht der Sinnlichkeit, die materielle Decke des Egoismus, tritt zurück, und damit zugleich offenbart sich grade im Geiz die Selbstsucht in widrigster Nacktheit.

Aus dem hier dargelegten Verhältniß begreift sich die nicht seltene Erscheinung, daß Menschen, welche übrigens ganz von roher Sinnlichkeit beherrscht werden, öfters nicht bloß im Allgemeinen an Anderer Wohl und Weh gutmüthig theilnehmen, sondern unter Umständen sogar edelmüthiger Aufopferungen des eignen Interesses sich fähig zeigen. — Es liegt eine Wahrheit in Hamanns naiv ausgedrücktem Gedanken, daß die sinnliche Bedürftigkeit unsrer Natur uns erhalten habe, während höhere und leichtere Geister ohne Rettung gefallen seien *). In der That findet das Princip der Selbstsucht an der schweren irdischen Leiblichkeit eine hemmende Schranke, von der es gehindert wird seine finstre dämonische Tiefe im diesseitigen Leben des Menschen ganz zu enthüllen. Ist die Selbstsucht ein feines, geistiges Gift, so erhält es hier gleichsam einen Zusatz grober, irdischer Stoffe, der den Proceß seiner Verbreitung durch alle Adern und Nerven des innern Lebens aufhält und erschwert. Vermöge dieser seiner sinnlichen Natur befindet sich der Mensch in einer vielfach verzweigten Abhängigkeit von Seinesgleichen und von der äußern Natur, und eben diese Abhängigkeit läßt das Princip der innern Isolirung nicht zu der durchgreifenden Entschiedenheit gelangen, die es auf anders gebildeten Stufen der Weltwesen zu offenbaren vermag. Die Macht des Bösen, die bei vollkräftiger und vollkommen bewußter Koncentration den Menschen, der sich ihr hingegeben, in den Abgrund rettungslosen Verderbens hinabstürzen würde, wird im fortwährenden Drange des vielbedürftigen sinnlichen Lebens gezwungen, sich in die un-

*) Werke Bd. 1, S. 148.

endliche Mannichfaltigkeit einzelner verkehrter und nichtiger Bestrebungen zu zersplittern. Und so hält dieselbe schwache Sinnlichkeit, die der beharrlichen, immer sich gleich bleibenden Vereinigung aller Kräfte des Menschen im Guten hemmend entgegentritt, ihn nicht minder von dem energischen Sichzusammennehmen im Bösen zurück.

Auf demselben Grunde beruht es, daß in Menschen, deren ganzes Leben ein Bild der tiefsten sittlichen Zerrüttung zeigt, sich zuweilen ein Rest des Guten grade in diejenigen sittlichen Lebensgebiete gerettet hat, welche sich unmittelbar an die sinnliche Seite unsers Wesens anschließen, namentlich in das Gebiet des Familienlebens. Nach außen jeder Ungerechtigkeit, jedes Frevels fähig, üben sie gegen die Ihrigen nicht selten eine sich selbst vergessende Liebe, eine aufopfernde Treue. Allerdings haben solche Erscheinungen nur einen sehr untergeordneten sittlichen Werth; die Familie ist dem Menschen hier im Grunde nur ein erweitertes Ich; aber immer ist doch darin ein ethisches Moment anzuerkennen, daß er dadurch zu einer Erweiterung seines Ichs (welche, um dieß zur Verhütung eines Mißverständnisses zu bemerken, in der sinnlichen Geschlechtsliebe an sich noch nicht liegt) getrieben wird, zu einer solchen Erweiterung, die ihn in einzelnen Handlungen sein selbstisches Interesse der Theilnahme an dem Wohl Anderer wirklich unterzuordnen bewegt. So setzt auch hier die sinnliche Natur des Menschen der Vollendung des sittlichen Verderbens eine Schranke entgegen, die denn zugleich wieder ein Anknüpfungspunkt für die Wiederherstellung ist.

Indem das Geschöpf sich durch die Selbstsucht und Weltlust losreißt von Gott, fällt es mit seinem ganzen Dasein unmittelbar der Unwahrheit anheim. Wahrheit im höhern, realen Sinne des Wortes hat das Leben des persönlichen Geschöpfes nur, wenn es sich in der stetigen Gemeinschaft mit Gott

entfaltet; denn nur dann iſt es mit ſich ſelbſt, d. h. ſeine thatſächliche Wirklichkeit mit ſeiner Idee, im Einklang — ein Gedanke, der in dem Evangelium und den Briefen des Johannes in mannichfachen Formen ausgeſprochen wird, beſonders darin, daß das εἶναι ἐκ τῆς ἀληθείας und das εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ als weſentlich gleichbedeutende Bezeichnungen gebraucht werden, vgl. Joh. 18, 37. 1 Joh. 3, 19. mit Joh. 8, 47. 1 Joh. 4, 4. 6. Es bleibt durchaus etwas Widerſinniges, wenn es gleich unzähligemal wirklich wird, daß ein geſchaffenes, alſo ſeinem Daſein nach ſchlechthin abhängiges Weſen in ſich ſelbſt das Centrum ſeines Lebens ſucht. Und wie groß und gewaltig immer ein Menſchenleben erſcheinen mag, welches das Princip der Selbſtſucht in ſich zur entſchiedenen Herrſchaft erhoben hat, es iſt doch nur eine große Lüge, ein in ſich ſelbſt Zerſpaltenes und Widerſprechendes, welches ſich den Schein eines Feſten, Ganzen giebt. Auch kann ſich ein ſolches Leben dem Innewerden ſeiner eignen Unwahrheit niemals ganz entziehen. Denn die Befriedigung, die es für ſich ſelbſt in irgend einer Richtung der Weltluſt ſucht, vermag es nimmermehr zu finden, und ſo wird ſein ſelbſtiſches Streben zu einem verzehrenden Tantaliſchen Durſt. Die Selbſtſucht iſt zugleich der tiefſte Selbſtbetrug; aus der Gemeinſchaft mit Gott, in der allein der Quell wahrer Befriedigung für den Menſchen ſtrömt, läßt er ſich herauslocken durch die Vorſpiegelung einer eigenmächtigen Befriedigung in der Abſonderung von Gott und verfällt damit dem peinvollen Looſe, raſtlos einem Ziele nachjagen zu müſſen, welches immer vor ihm flieht. Indem er ſich zu einer vollkommenen Selbſtſtändigkeit zu erheben und ganz in ſich ſelbſt zu ruhen meinte, findet er ſich in einen tiefen quälenden Widerſpruch ſeines ganzen Daſeins verſtrickt. — Demgemäß wird denn auch in der heiligen Schrift die Sünde vielfach unter dem Geſichtspunkt der Täuſchung und des Betruges dargeſtellt, z. B. Hebr. 3, 13. Röm. 7, 11. Geneſ. 3, 13.

1 Tim. 2, 14. 2 Kor. 11, 3. Röm. 1, 27. Apokal. 12, 9. 13, 14. Am bedeutungsvollſten iſt hier der Ausſpruch Chriſti ſelbſt, in welchem er den Teufel, nachdem er ihn als den Urheber boshaften Strebens und mörderiſchen Haſſes im Menſchengeſchlecht dargeſtellt, als Lügner und Vater der Lüge bezeichnet, Joh. 8, 44. Vgl. 2 Theſſ. 2, 9. 10. 1 Joh. 2, 22. die Charakteriſtik des *ἀντικείμενος*, *ἀντίχριστος*.

Wenn hiermit anerkannt iſt, daß die Sünde weſentlich den täuſchenden Schein an ſich hat, indem ſie dem Menſchen unabläſſig eine Befriedigung vorſpiegelt, die ſie ihm nimmer gewähren kann*), ſo müſſen wir uns ausdrücklich gegen die Vorſtellung verwahren, als werde dadurch die Schuld der Sünde verringert oder wohl gar aufgehoben, indem ſie nur zu Stande komme durch Vermittelung des Irrthums, der für ein Weſen von eingeſchränkter Erkenntniß unvermeidlich ſei**). Nicht darin beſteht ja die Täuſchung, daß das Böſe für das ſittlich Gute ſelbſt genommen wird, ſondern darin, daß der Menſch in der Sünde fälſchlich die höchſte Befriedigung für ſich zu finden meint. Die höchſte Aufgabe für den Menſchen iſt aber keineswegs, ſeine Befriedigung zu ſuchen, ſondern in der Ge-

*) Der hebräiſche Sprachgebrauch deutet auf dieſe Seite der Sünde, indem er den Sünder אָוִיל, die Sünde הֲבָלָה nennt. Nägelsbach vergleicht mit letzterer Bezeichnung den griechiſchen Begriff der *ἄτη*, Homeriſche Theologie S. 271. Daß auch als urſprüngliche Bedeutung von *ἁμαρτάνειν* das Verfehlen des Zieles anzunehmen iſt, wurde ſchon oben bemerkt (S. 118).

**) Dieſe Betrachtungsweiſe der Sünde hat beſonders Töllner geltend gemacht, Theol. Unterſuchungen, St. 1, Abhandl. IV. Von der Freude aus den böſen Handlungen. St. 2, Abhandl. IV. Von der Erbſünde. Abh. V. Die Güte der menſchlichen Natur. Wie in den erſten Sätzen der letzten Abhandlung die eudämoniſtiſchen Grundſätze dieſer Anſicht mit der unbefangenſten Offenheit dargelegt werden, ſo muß die zweite Abhandlung beſonders einleuchtend machen, wie zerſtörend die Folgeſätze dieſer Theorie für den Glauben an Gottes Heiligkeit ſind.

meinſchaft Gottes und in der Uebereinſtimmung mit ſeinem heiligen Willen zu leben.

Hiermit erledigt ſich denn auch von ſelbſt jene philanthropiſche Anſicht von der Sünde, welche ſich dieſelbe daraus erklärt, daß der Menſch das Angenehme dem Guten vorziehe, was wegen des ihm einwohnenden Verlangens nach Glückſeligkeit nicht ſehr zu verwundern ſei. Es iſt dagegen einfach zu ſagen, daß es eben das Weſen des Egoismus iſt, die Glückſeligkeit dieſes einzelnen Ichs zum höchſten Zweck zu erheben, ſtatt ſie der heiligen Nothwendigkeit des göttlichen Willens ſchlechterdings unterzuordnen. Ein ſolch verkehrtes Princip muß eben auch ſchon irgendwie Raum gewonnen haben im menſchlichen Herzen, wenn ihm die Täuſchung widerfahren ſoll, daß es in ſich ſelbſt die vollkommene Befriedigung beſitzen könne. Sonſt würde es wiſſen, daß es ſich ſelbſt nur finden kann, wenn es nicht ſich, ſondern Gott ſucht. Namentlich bei manchen beſondern Geſtalten der Sünde, wie bei Geiz, Haß, Neid, Rachſucht, iſt es ſelbſt ſchon ein Phänomen der unnatürlichſten Verkehrung, daß das Herz in ihrer Knechtſchaft eine leidenſchaftliche Befriedigung zu finden vermag; ſo daß hier beſonders offenbar wird, wie die Erklärung aus dieſer Neigung zu angenehmen Empfindungen nur eine Erklärung der Sünde aus der Sünde iſt.

Wie nun die Selbſtſucht hiernach nicht *aus* dem täuſchenden Schein entſprungen iſt, ſo iſt natürlich die Hoffnung derer nur ſchlecht begründet, welche ſich vorſtellen, dieſer Schein als ein in ſich nichtiger könne ja unmöglich von unvergänglicher Dauer ſein, ſondern müſſe dem bethörten Menſchen irgendwann in ſeiner Nichtigkeit offenbar werden, d. h. verſchwinden, und ſo mit ihm zugleich die Sünde. Dieſe allzu bequeme Erlöſungstheorie, nach welcher ſich die Befreiung des Menſchen von der Gewalt der Sünde ganz von ſelbſt macht, verdankt ihre Entſtehung entweder einer dürftigen und ſchwächlichen Auffaſſung der

Sünde oder jener ganz überschwenglichen Vorstellung von der Macht des Denkens über die Neigung und den Willen, in der schon Spinoza befangen war, und mit der sich heut zu Tage viele Jünger der logischen Philosophie über sich selbst und über ihr wahres Bedürfniß täuschen. Eine tiefere Erforschung des Wesens der Sünde und eine gründlichere Erwägung des Verhältnisses zwischen Wille und Erkenntniß überzeugt uns, daß überhaupt kein Denken und Erkennen für sich allein die Macht hat, den Menschen von der Gewalt der Sünde zu befreien*) — so daß, wenn nur erst richtige und deutliche Begriffe vom Wesen des Guten und des Bösen im Verstande wären, der Wille von selbst ihnen folgte —, am wenigsten aber ein solches rein negatives Erkennen des Nichtigen und Widersprechenden in allem Bösen, womit ja noch keineswegs die Erkenntniß der positiven Wahrheit gegeben ist; und wer nicht vor der tiefen Entzweiung des menschlichen Lebens, ungehorsam dem Delphischen Spruch: γνῶθι σεαυτόν! furchtsam das Auge verschließt, der wird wissen, wie oft ein deutliches Bewußtsein von dem innern Elende der Sünde und von der Nichtigkeit ihrer Vorspiegelungen zusammen ist mit der beharrlichen Fortsetzung des Sündigens in einer bestimmten Richtung. Andrerseits ist gar kein Grund vorhanden zu zweifeln, daß der von Gott abgekehrte Wille auch in allen künftigen Zuständen des menschlichen Daseins die Macht behaupten wird, wenn an irgend einem Wendepunkt, z. B. im Tode, eine bestimmte Form der Selbstbelügung nothwendig in sich zerbricht (1 Joh. 2, 17.), immer neue Formen

*) Womit auch Joh. 8, 32. nicht im Widerspruch steht; denn das Erkennen der Wahrheit, welches dort als das freimachende bezeichnet wird, hat das μένειν ἐν τῷ λόγῳ τοῦ Ἰησοῦ, das ἀληθῶς μαθητὴν αὐτοῦ εἶναι zu seiner Voraussetzung. Aber das bloße Denken der Freiheit in ihrer vernünftigen Nothwendigkeit ist von dem wirklichen Freiwerden noch unendlich weit entfernt; dazu gehört noch etwas Anders als menschliche Gedanken.

derſelben zu erzeugen. Denn wollen wir unſer ſittliches Bewußtſein nicht Lügen ſtrafen, ſo muß uns dieſes feſtſtehen: der täuſchende Schein in dieſem ethiſchen Gebiet entſpringt aus der Verkehrung des Willens, nicht die Verkehrung des Willens aus dem täuſchenden Schein. Hat der Menſch ſich erſt jenem grundverkehrten Princip ergeben, ſeine eigene Glückſeligkeit zum unbedingten Zweck aller ſeiner Beſtrebungen zu machen, ſo muß ihm aus dieſer faulen Wurzel eine Fülle der verderbteſten Vorſtellungen von dem Weſen menſchlicher Glückſeligkeit erwachſen. —

Iſt aber die Selbſtſucht ſchon unmittelbar *Selbſtbelügung*, ſo erzeugt ſie zugleich nothwendig die *Lüge gegen Andre*, den bewußten Frevel an dem Rechte des Mitmenſchen, im Verkehr mit uns es mit uns ſelbſt zu thun zu haben und nicht mit einem Gebilde unſrer Willkür, das wir ihm vorhalten. Der Selbſtſüchtige, der über dem beſondern Intereſſe ſeines Ichs nichts Höheres und Allgemeineres praktiſch anerkennt, muß bald genug erfahren, daß ihn dieſe Sinnesart nicht bloß mit denen, die gegen ihn ſelbſt das gleiche Verfahren anwenden, ſondern auch mit Solchen, welche ihr Verhalten gegen Andere nach dem Grundſatz der Gerechtigkeit einzurichten ſtreben, überdieß auch mit den Ordnungen des gemeinſamen Lebens in immerwährende Verwickelungen ſtürzt. Der Menſch iſolirt ſich in der Sünde und bedarf doch tauſendfach der Gemeinſchaft mit Andern. Dieſer Gemeinſchaft und ihrer Vortheile würde er ſich ſelbſt vielfach berauben, wenn er jenes Princip der Iſolirung überall ganz offen darlegte. Dadurch ſieht er ſich genöthigt die wirkliche Beſchaffenheit ſeiner Geſinnungen und Handlungen zunächſt etwa in einzelnen Beziehungen, dann wohl auch im Ganzen und Großen hinter allerlei täuſchende Masken zu verbergen. Wir dürfen dieſen Zuſammenhang als einen allgemeinen bezeichnen; denn wie oft wir auch die entſchiedene Selbſtſucht, wo ſie einen geſicherten, unabhängigen Zuſtand des äußern Lebens im Hinterhalte

hat, mit der offnen Darlegung ihrer verabscheuungswürdigen Gesinnungen prahlen sehen, so wartet sie doch im Grunde nur auf die Versuchung durch irgend eine Gefährdung ihrer Zwecke, um sich sogleich in undurchdringliche Schleier zu hüllen.

So setzt der Proceß der Trennung und Isolirung, welcher mit der selbstsüchtigen Weltlust begann, in der Lüge sich fort, indem nun der Mensch nicht bloß nicht für Andere handeln und wirken, sondern auch nicht mehr für sie dasein will als Gegenstand ihrer Erkenntniß. Ja so gewaltig wird der einmal aufgereizte verkehrte Trieb, daß die Lüge, ursprünglich das Kind selbstsüchtiger Bestrebung, sich im weitern Fortschritt ihrer eignen Entwickelung häufig von der Mutter ganz losreißt, daß sie auch da angetroffen wird, wo sie gar nicht mit irgend einem besondern Interesse der Selbstsucht zusammenhängt, wo nur die frevelhafte Lust an der Täuschung Anderer sie erzeugen konnte. Es wird auf diesem Wege dem Lügner wie zur andern Natur, mit der heiligen Gabe der Rede ein entsetzliches Spiel zu treiben, und indem er so Wesen und Erscheinung in seinem eignen Leben gänzlich auseinander reißt, wird ihm allmälig alle Wirklichkeit zum Unding und Gespenst, so daß er am Ende selbst nicht mehr zu unterscheiden vermag, was in seinem Leben Lüge und was Wahrheit ist.

Die Lüge, die nicht mehr aus Eigennutz, sondern aus Lust an der Täuschung Andrer entspringt, führt uns zu einem neuen Entwickelungstriebe aus der Wurzel der Selbstsucht, welcher mit dem Hochmuth beginnt und im Hasse sich vollendet. Denn wo die Lüge jenen Charakter annimmt, da hat sie zu ihrer Quelle die hochmüthige Selbstbefriedigung des Lügners im Bewußtsein seiner Ueberlegenheit über den Irregeführten. Dieß Bewußtsein

verſchafft er ſich eben dadurch, daß er den Andern zum Spiele ſeiner Willkür macht.

Der Hochmuth iſt die nackteſte Geſtalt der Selbſtſucht. Nicht bloß in der Weltluſt und der eigennützigen Lüge erſcheint ſie noch verhüllt, ſondern auch auf den weitern Stufen dieſer Entwickelung, in Ungerechtigkeit und Haß, dient ihr der Krieg der beſondern Intereſſen und die leidenſchaftliche Erregtheit durch irgend eine von dem Gegenſtande des Haſſes ausgehende Hemmung gewiſſermaßen zur Decke. Im Hochmuth macht ſich das Princip der iſolirenden Selbſtſucht als ſolches förmlich geltend. Darum aber bezeichnen wir ihn dennoch als die erſte Stufe in dieſer Entwickelung, weil ein feindliches Eingreifen in die Sphären anderer Perſönlichkeiten, worin offenbar eine geſteigerte Energie der Selbſtſucht ſich bethätigt, in ihm unmittelbar nicht liegt, ſondern vielmehr eine erträumte Befriedigung in ſich ſelbſt. Hier wird der Menſch nicht durch ein unruhiges Begehren und Streben aus ſich ſelbſt herausgetrieben und an irgend ein Objekt gebunden, ſondern in einſamer Abgeſchloſſenheit dünkt er ſich ſelbſt genug. Er verſenkt ſich in den Genuß und die Bewunderung ſeiner ſelbſt; ſtatt ſich als ein einzelnes Glied im Ganzen zu erkennen und durch die demüthige Anſchließung an Andere ſich ſelbſt und zugleich dieſe Andern zu ergänzen, maßt er ſich an ſchlechthin für ſich ein Ganzes zu ſein.

Dabei kann es geſchehen und geſchieht auch faſt immer, daß der Hochmüthige in dieſe ſich ſpreizende Eigenheit irgend einen beſondern Beſitz mit hereinzieht, um ihn als den einzig werthvollen geltend zu machen. Iſt dieſer Beſitz von niederer Art, der Aeußerlichkeit und dem natürlichen Leben angehörig, wie in dem Stolz auf Reichthum, auf hohen Rang, in dem Standesſtolz — ſofern ſolcher Stolz zum Princip der verachtenden Ausſchließung des Andern wird, denn nur dadurch iſt er Hochmuth —, ſo ſcheint hier der Hochmuth nur durch die ausſchweifendſte

Verblendung des Egoismus ſich das Dürftige und Geringe der objektiven Grundlage, auf die er ſich ſtützt, verbergen zu können. Und doch läßt es ſich bei der äußern Abgeſchloſſenheit dieſer Beſitzthümer noch eher begreifen, wie der Einzelne dazu kommt ſie zum Mittel eines exkluſiven Selbſtgefühls zu machen. Je höher und innerlicher dagegen die Güter ſind, deren Beſitz dem Hochmüthigen zu dieſer einſamen Verherrlichung ſeines eignen Ichs dienen muß, deſto tiefer iſt die Verkehrtheit, weil ſie mit der Natur der Sachen in deſto härterm Widerſtreit ſteht. Dahin gehört zuerſt der Wiſſensſtolz, wie er bei dem Einen mehr die materielle Erudition, bei dem Andern mehr die Form des Wiſſens zu ſeiner Grundlage macht. Ihm ſteht gegenüber der Stolz auf praktiſche Wirkſamkeit in der Welt, auf Macht und Einfluß. Schlimmer als beide iſt der Tugendſtolz, die Selbſtgerechtigkeit, jene tiefe Verblendung des Menſchen, die ihn verleitet ſich in ſeiner vermeintlichen Vortrefflichkeit zu beſpiegeln und ſeine ſittlichen Leiſtungen für vollkommen genügend den göttlichen Forderungen zu halten. Seinen Gipfel erſteigt der Hochmuth in dieſer Richtung als geiſtlicher Stolz, welcher dem, was ſeiner Beſtimmung nach das ſchlechthin Allgemeine iſt, eine partikuläre Bedeutung zu geben ſucht und ſich darum mit Vorliebe auf allerlei Apartes und ganz Abſonderliches im Gebiet der Religion, woran ſich die Einbildung einer ausſchließenden Bevorzugung nähren kann, zu werfen pflegt. Das Gift des Hochmuthes muß hier um ſo zerſtörender wirken, je greller der Widerſpruch iſt zwiſchen ihm und dem Weſen der Frömmigkeit, je mächtigere Antriebe zur Demuth und Selbſtvergeſſenheit im Bewußtſein des Verhältniſſes zu Gott liegen. Es iſt ein merkwürdiges Zeugniß, wie tief die Neigung zum Eigendünkel und Hochmuth im menſchlichen Herzen wurzelt, wie ſie ſich, während alle ihre heraustretenden Schößlinge abgebrochen werden, im Innerſten heimlich zu behaupten vermag, daß ſelbſt ein Gemüth, in

dem wahre Frömmigkeit keimt, der Gefahr nicht entnommen ist, die schlimme Saat des geistlichen Stolzes in sich aufschießen und jenen Keim allmälig ersticken zu lassen.

Man würde übrigens die Natur des Hochmuthes gänzlich verkennen, wenn man seinen Grund in einer maßlosen Werthschätzung des Gegenstandes, welchen er in sein Interesse zieht, suchen wollte. In diesem Falle müßte die wahre Frömmigkeit zum Hochmuth führen; denn sie ist nur da, wo das Verhältniß zu Gott in seinem unbedingten Werth anerkannt wird. Der Hochmuth ist nicht eine leidenschaftliche Hingebung an die Dinge, in der die Selbstsucht, so zu sagen, indirekt wird und dadurch dem Bewußtsein sich mehr entzieht, sondern ein starres, unmittelbares Festhalten an dem eignen Ich. Dadurch unterscheidet sich der Hochmuth bestimmt von der Weltlust, auch wo er mit ihr in den Gegenständen, mit denen er sich brüstet, zusammentrifft. In der Weltlust identificirt das Ich sich mit den Dingen, im Hochmuth identificirt es die Dinge mit sich. Nicht an sich sind dem Hochmüthigen diese Güter von dem höchsten Werth, sondern nur insofern und weil er sie hat. Die Geltung, die er für seine Subjektivität in Anspruch nimmt, beruht nicht auf der Meinung von der Vortrefflichkeit und Erhabenheit der Sache, in die er sein Interesse legt, sondern diese Meinung beruht umgekehrt auf der ausschließenden Geltung, die der Hochmüthige für seine Subjektivität in Anspruch nimmt. Mit der Anerkennung und Bewunderung derselben Sache in Andern giebt er sich nicht ab, und könnte er sich jener irgend einmal gar nicht entziehen, so würde sie nur die feindseligen Regungen des Neides in ihm wecken.

Darum führt die Konsequenz des Hochmuthes einen im Bösen energischen Geist wohl zu der Maxime, sich durchaus nicht an einen bestimmten Inhalt zu heften, sondern von jedem nach Bedürfniß der Umstände mit Leichtigkeit abzulassen, um nur überall seine formelle Willkür geltend zu machen. Sein Ich, sein

Wille ſoll herrſchen, und Niemand ſoll ihn an einem beſtimmten Zweck feſthalten können. So entſpringt aus dem Hochmuth, indem er aus ſeiner Verſchloſſenheit heraustritt und gegen ſeine Umgebungen gleichſam die Offenſive ergreift, die tyranniſche Herrſchſucht, mit der wir hiernach jenen naturgemäßen Drang des gewaltigen Geiſtes, die Menſchen im Namen eines großen, objektiven Zweckes zu beherrſchen, nicht verwechſeln dürfen. Mehr in verneinender Form erſcheint dieſelbe Grundrichtung des verkehrten Willens als Eigenſinn, in welchem das Ich es ſich zur Aufgabe macht, gegenüber der Zumuthung, ſich einem andern Willen oder einer allgemeinen Ordnung unterzuordnen, ſeine formelle Selbſtſtändigkeit als ſolche zu behaupten. —

Es giebt eine zarte, innerliche Gerechtigkeit, die nur aus dem Beſtreben, nach der Regel der ſelbſtverläugnenden Liebe mit den Menſchen zu verkehren, entſpringen kann. Wer gründlich erkannt hat, wie tief im Menſchen die Selbſtſucht wurzelt, nicht bloß ſeinen Willen zerrüttend, ſondern auch ſein Urtheil verfälſchend, der weiß auch, wie ſehr er bei jedem Zuſammenſtoß ſeiner Anſprüche mit fremden den Sophiſten im eignen Herzen zu fürchten hat, der nur ſcharfſichtig iſt für die eignen Rechte, aber blöde die des Andern zu erkennen. Um in ſolchen Verwickelungen mit Andern wirklich gerecht zu ſein, muß man durchaus mehr als gerecht ſein wollen. Eine genauere Unterſuchung dieſer feinern Gerechtigkeit wird Jedem zeigen, daß ſie die Phantaſie der Liebe vorausſetzt, die die Kunſt verſteht ſich auf den fremden Standpunkt zu verſetzen.

Aber wo dieſe unmittelbar in der Liebe wurzelnde Gerechtigkeit fehlt, trifft man doch oft ein Gefühl der Achtung vor den entſchiedenen Rechten des Andern, ſoweit ſie dem roheren ſittlichen Sinn erkennbar ſind. Menſchen, die ſich übrigens ganz von den Antrieben der Selbſtſucht beherrſchen laſſen, ſcheuen ſich doch die

Pflichten der Gerechtigkeit gegen ihre Mitmenschen mit Bewußtsein zu verletzen. Selbst dem Hochmüthigen gilt ein bestimmtes Recht dessen, den er verachtet, oft noch für eine Schranke, die er sich verpflichtet fühlt zu achten. Darum ist es als eine gesteigerte Entwickelung des selbstsüchtigen Princips anzusehen, wenn auch diese Schranke von ihm durchbrochen wird, wenn die Ungerechtigkeit sich jeden Eingriff in die Rechte Andrer erlaubt, den nur die Klugheit gestattet. — Das Unternehmen der französischen Revolution, die Vorspiegelung heutiger Volksverführer, die äußern Verhältnisse aller Menschen auf den Fuß der Gleichheit zu setzen, erkennt jeder Besonnene leicht als einen wahnsinnigen Einfall, ebenso entblößt von vernünftiger Nothwendigkeit wie von praktischer Ausführbarkeit; aber es giebt über der aus der Natur des menschlichen Lebens entspringenden Ungleichheit eine Gleichheit, an der Jeder auf seine Weise Antheil hat. Jeder kann von jedem Andern fordern, daß er die bestimmten Rechte, die ihm als persönlichem Individuum in der Gemeinschaft zustehen, mag nun übrigens seine Stellung in derselben eine beschränkte oder weitumfassende sein, unangetastet lasse. Und diese Forderung, die wesentliche Gleichheit im praktischen Gebiet wenigstens negativ zu achten, ist es, die die Ungerechtigkeit verletzt. Sich selbst setzt hier der Einzelne als schrankenlos berechtigt, alle Andern sich gegenüber als rechtlos, sich als Person, alle Andern als Sachen. Sie Alle — das ist die Maxime, die der Ungerechte thatsächlich geltend macht — sollen an das Gesetz gebunden sein, und wehe ihnen, wenn sie irgend einem Anspruch, zu dem er sich durch diese Ordnung des gemeinsamen Lebens berechtigt findet, zu nahe treten wollten! er aber soll vom Gesetz ausgenommen und Niemandem etwas schuldig sein. Daher die tiefe Empörung, mit der der Mensch die selbstische Ungerechtigkeit eines Andern gegen ihn zu empfinden pflegt. Und gewiß ist sie, ganz abgesehen von eigner Beeinträchtigung, dieser sittlichen Em-

pörung vollkommen würdig; die Gleichgültigkeit gegen fremdes Recht ist eine der widrigsten Gestaltungen der Selbstsucht. —

In derselben Richtung fortschreitend offenbart die Selbstsucht sich weiter als zerstörender Haß. Beherrscht einmal das Princip der Selbstsucht entschieden das Leben des Menschen, so braucht dem selbstsüchtigen Streben nur eine hinlänglich starke Hemmung durch Andere entgegenzutreten, um in ihm den Haß zu entzünden. Der Haß ist nichts Anders als die durch Widerstand zur positiven Verneinung anderer Persönlichkeiten aufgereizte Selbstsucht. Die ungerechte Gesinnung gönnt dem Andern noch das Gute, soweit es nicht die eignen Bestrebungen durchkreuzt; der Haß wünscht ihm das Böse. — Dabei wird sich die Grundlage der Selbstsucht bald mehr in der Richtung der Genußsucht und des Eigennutzes, bald mehr in der des Hochmuthes verrathen. Wenn nach Kants Bemerkung *) jeder Wohlthäter sich auf den im menschlichen Herzen schlummernden Hang zum Widerwillen gegen den, dem man Verbindlichkeiten schuldig ist, gefaßt machen soll, so ist dieser Widerwille eben so der positiv gewordene Undank der Selbstsucht wie der Haß überhaupt die positiv gewordene Ungerechtigkeit. Seine Quelle ist nun bald die eine, bald die andre jener beiden Richtungen. Dem Einen ist der Wohlthäter zuwider, weil er ihn an Verbindlichkeiten erinnert, die seiner Trägheit oder seinem Eigennutz lästig sind, dem Andern, weil er ihm das Gefühl einer gewissen Demüthigung erregt. —

Die erste Stufe in dieser Entwickelung des Hasses aus der Selbstsucht nehmen die verschiedenen Formen der Sünde ein, in welchen die selbstische Reizbarkeit des Individuums zur Erscheinung kommt. Dahin gehören Jähzorn, Unverträglichkeit, Rachsucht, Unversöhnlichkeit. Auf dem Gipfel dieser Entwickelung

*) Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft S. 29. (zweite Aufl.)

offenbart ſich dann der Haß in Früchten, die den bittern Geſchmack der Wurzel vollſtändig wiedergeben, in Neid, Schadenfreude, in Tücke und Grauſamkeit.

Um uns aber dieſen Hervorgang des Haſſes aus der Selbſtſucht in ſeiner vollen Beſtimmtheit deutlich zu machen, dürfen wir die eigenthümliche Natur unſers irdiſchen Lebens nicht aus den Augen laſſen. Die Gütern deſſelben, wie ſie die Welt zu Gegenſtänden ihres leidenſchaftlichen Begehrens macht — Reichthum, ſinnlicher Genuß, äußere Ehre, Macht und Einfluß —, iſt im Allgemeinen dieſes eigen, daß ihr Beſitz, ſoweit er dem Einen zu Theil wird, den Andern ausſchließt. Eben damit bieten ſie der ſelbſtſüchtigen Geſinnung den geeigneten Stoff dar, an dem der in ihr verborgene Funke des Haſſes zur hellen Flamme emporlodert, an dem dieſe Flamme ſich über alle Gebiete des menſchlichen Lebens ausbreitet. Iſt einmal in einer jener Richtungen die leidenſchaftliche Begierde in uns entzündet, ſo ſehen wir uns auch genöthigt Andere zu verdrängen, um uns ſelbſt in Beſitz zu ſetzen. Und ſo verwickeln wir uns mit den Anſprüchen andrer Einzelner in immer neue und in immer härtere Kolliſionen, an denen der Haß im Herzen ſich nährt und befeſtigt.

Zuweilen ſcheint jedoch die entſchiedenſte Selbſtſucht vom wirklichen Haſſe auch bei entgegentretendem Widerſtande ſo fern zu ſein, daß ſie ihn vielmehr beſtimmt ausſchließt. Wer kennt nicht jene egoiſtiſche Genußſucht, welche, um in der Behaglichkeit des Daſeins nicht geſtört zu werden, nichts ſo ſehr ſcheut, als mit Andern in die Verwickelungen leidenſchaftlichen Haſſes zu gerathen, welche darum, klug genug, um die Unvermeidlichkeit wechſelſeitiger Hemmungen im geſelligen Leben einzuſehen, gegen ſolche Hemmungen ihrer Intereſſen eine gewiſſe Duldung unter dem leitenden Grundſatze: leben und leben laſſen, ausübt? Aber auch wo die Selbſtſucht ihre höchſte Meiſterſchaft erreicht, die das ganze Leben in mathematiſche Berechnung verwandelt und völlig

gleichgültig gegen das Heil der Menſchen dieſe nur als Werkzeuge ihrer eigennützigen, herrſchſüchtigen, ehrgeizigen Pläne kennt, ſehen wir ſie die Regungen leidenſchaftlichen Haſſes nicht ſelten als ſtörend und irreleitend in der Verfolgung dieſer Pläne mit Feſtigkeit abweiſen; ja ſo groß ſind vielleicht ihre Berechnungen angelegt, ſo weitumfaſſend ihre Beſtrebungen, daß es ihr nicht der Mühe werth dünkt, dem leidenſchaftlichen Haſſe gegen eine einzelne Perſönlichkeit Raum zu geben. Allein bei dieſer letztern Gattung von Menſchen läßt es ſich doch nicht verkennen, daß das Weſen des Haſſes hier völlig vorhanden iſt, und daß es eben nur mächtigerer Hemmungen bedürfte, um es zum Hervorbrechen aus ſeiner finſtern Tiefe zu reizen. Was aber Charaktere der erſtern Gattung betrifft, ſo iſt allerdings zuzugeben, was in neuerer Zeit ſehr oft geſagt worden iſt, daß auch zum Haſſe, wie zur Liebe, eine gewiſſe Energie und Anſpannungsfähigkeit des Seelenlebens gehört. Gewiß giebt es ein Verſinken in die ödeſte Gleichgültigkeit, eine Verſumpfung des ganzen Daſeins, die, wiewohl ganz von Selbſtſucht beherrſcht, doch zu träg und ſchlaff iſt, um haſſen zu können.

Doch nicht bloß zum Menſchenhaß, ſondern ſelbſt zum Haſſe gegen Gott vermag ſich die gereizte Selbſtſucht zu entzünden. Da, wo die Sünde herrſcht, ohne doch das Bewußtſein Gottes ganz aus der Seele verdrängt zu haben, wo zugleich der weſentliche Zuſammenhang deſſelben mit dem ſittlichen Bewußtſein noch nicht ganz verdunkelt iſt durch unreine, abergläubiſche oder oberflächliche Vorſtellungen von den Bedingungen, an welche der Beſitz des göttlichen Wohlgefallens geknüpft iſt, da findet das ſelbſtſüchtige Streben in dieſem Bewußtſein Gottes ſeine mächtigſte und läſtigſte Hemmung und erzeugt, wenn es nicht ſelbſt überwunden wird durch die Erlöſung, nothwendig eine tiefe Abneigung gegen Gott, den geheimen Wunſch, daß Gott nicht wäre, um ungeſtört der Sünde ſich hingeben zu können,

Joh. 15, 24. vgl. mit Kap. 3, 20. Es ist kein Widerspruch, wenn wir behaupten, daß mit einem Rest von Scheu vor dem heiligen Gott der entschiedenste Widerwille gegen Gott und alles Göttliche zusammen sein kann. Grade in der Hoheit unsrer nach dem Bilde Gottes geschaffenen Natur ist es gegründet, daß der von Gott entfremdete Mensch, zumal wenn er früher irgend etwas von der lebendigen Gemeinschaft mit Gott erfahren, leichter in verborgenen Haß als in todte Gleichgültigkeit gegen Gott geräth. Er kann sich dem stillen, nagenden Bewußtsein seiner wesentlichen Gebundenheit an Gott nicht leicht ganz entziehen, ob er wohl unablässig danach strebt, und fühlt sich so getrieben dagegen positiv zu reagiren. So duldet denn auch nach dem Zeugniß der Geschichte die Entwickelung des göttlichen Reiches in der Menschheit durchaus keine Neutralität; wer sich ihm nicht zuwendet, wendet sich ab, Matth. 12, 30; wer hier nicht lieben will, muß hassen. — Wenn früher der herrschende Philanthropismus die Möglichkeit eines solchen Hasses gegen Gott in Abrede zu stellen pflegte, so hat die Erfahrung aller Zeiten, auch der neuesten, die Wirklichkeit desselben wohl zum Ueberflusse dargethan. Wir unsrerseits finden die entsetzlichen Betrachtungen, welche bekannte Schriftsteller des Tages darüber angestellt, ob der Mensch nicht mehr Ursache habe Gott zu hassen als ihn zu lieben, oder die schauderhaften Gelübde, durch die sich Mitglieder kommunistischer Vereine zur persönlichen Feindschaft gegen Gott verpflichten, ganz in der Ordnung, sobald einmal das Princip des Egoismus von dem Leben entschieden Besitz genommen hat.

Von diesem Hasse gegen Gott ist noch sorgfältig zu unterscheiden eine andre Art desselben, die nicht mehr auf dem Bewußtsein des sittlichen Mißverhältnisses zu Gott beruht (weil eben hier jener letzte Rest von Scheu vor dem heiligen Gott aus dem innern Leben verschwunden ist), sondern nur auf dem lastenden Bewußtsein des mit ihm entzweiten, nach unbedingter Selbst-

ständigkeit dürstenden Geschöpfes, von seiner Allmacht unentrinnbar umfaßt zu sein. Gott ist da nur Schranke der menschlichen Willkür, und die Willkür haßt ihre Schranke. Allein dieser Haß, wie ihn z. B. Byron in seinem Kain schildert, scheint wenigstens im irdischen Leben des Menschen nicht vorkommen zu können, weil, wenn die sittlichen Beziehungen zu Gott im Bewußtsein gänzlich zurückgedrängt sind, hier nichts mehr den Menschen zur Anerkennung eines persönlich allmächtigen Gottes zu nöthigen vermag. Die blinde Begierde nach jener Selbstständigkeit stößt sich da etwa nur an die Schranken eines eben so blinden Schicksals oder einer unzerbrechlichen Naturnothwendigkeit und nährt gegen diese eingebildeten Mächte den Ingrimm, der sich gegen Gott wenden würde, wenn sie an sein Dasein glaubte*).

Hiernach müssen wir gewiß Bedenken tragen, mit Schellings Abhandlung von der Freiheit dem Menschen (wie allem endlichen Leben) darum eine unüberwindliche Traurigkeit beizulegen, weil er die Bedingung seiner Existenz nie in seine Gewalt

*) Es kann auffallen, daß wir uns hier nicht auf die Frage einlassen, ob auf diesem Gipfel der sittlichen Entartung auch wohl ein Haß gegen das Gute als solches möglich sei. Wir möchten darauf zunächst mit dem Ausspruche des Herrn antworten: τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ; εἷς ἐστιν ὁ ἀγαθός, Matth. 19, 17. Der Haß wie die Liebe geht, streng genommen, immer von Person zu Person. Dieß beweist er selbst da, wo er sich auf unpersönliche Gegenstände richtet; er personificirt sie unwillkürlich. Widerwärtig ist das Gute vielen Menschen, soweit es ihnen unbequem ist, soweit seine ernste Gestalt ihren Begierden in den Weg tritt, sie selbst in ihren behaglichen Träumen stört. Tieferer Verderbniß und Ruchlosigkeit kann das Gute, wiewohl sie dasselbe vielleicht in besondern Beziehungen um ihrer Vortheile willen sogar fördert, überhaupt zuwider werden, weil sie den unversöhnlichen Vernichtungskampf desselben gegen die Maximen wahrnimmt, denen sie Geltung verschaffen möchte. Teuflische Bosheit vermag das Gute zu hassen, weil es Inhalt des göttlichen Willens ist, also weil sie Gott haßt, wenn sie ihn nicht mehr leugnen kann. Jak. 2, 19.

bekommt *). Denn was wäre dieſe Traurigkeit anders als der Reflex des Strebens, ſchlechthin nur durch ſich ſelbſt bedingt zu ſein wie Gott? Ein ſolches Streben nach Abſolutheit hat freilich oft genug die Philoſophie als dem Menſchen weſentlich zum Grunde gelegt und darauf kühnlich fortgebaut, ja ganze Syſteme auf dieſem Fundamente errichtet (z. B. das Fichteſche). Die religiöſe Betrachtung kann aber nicht anders, als dieſes Streben, hierin übrigens mit Schelling einverſtanden, für das eigentliche Princip des Böſen erklären. Zum Weſen aller wahren Frömmigkeit gehört vielmehr die tiefſte, innigſte Befriedigung darin, daß die Bedingung unſrer Exiſtenz in Gott ruht, daß wir nicht in unſrer, ſondern in Gottes Macht ſtehen. Darum iſt es auch ein in dieſem Gebiet durchaus fremder, diſſonirender Ton, wenn Roſenkranz Schleiermachers Grundbeſtimmung der Religion als Abhängigkeitsgefühls gehäſſig, jedes männliche Gefühl aufbringend nennt**). Dieſe Beſtimmung iſt in andern Beziehungen ungenügend; aber daß dadurch, daß Gott es iſt, von dem man ſich abhängig fühlt, nichts gebeſſert werde, muß nicht bloß die Schleiermacherſche, ſondern jede Glaubenslehre entſchieden verneinen. Wenn Roſenkranz zur weitern Begründung ſagt, Gott ſei dann nur Subſtanz, abſolute Macht, Herr, ſo verkennt er eben ganz, daß auch in der freien liebenden Gemeinſchaft mit Gott als Vater das Verhältniß des Menſchen zu ihm immer weſentlich ein Verhältniß der Abhängigkeit, des Beſtimmtwerdens durch ihn bleibt. Der Fehler des Schleiermacherſchen Princips iſt nur der, daß es das, was, in ſeiner Be-

*) Schellings philoſophiſche Schriften B. 1, S. 487. Es iſt dabei aber nicht zu überſehen, daß nach der dort entwickelten Anſicht dieſe Bedingung unſrer Exiſtenz nicht im perſönlichen Gott, ſondern im Grunde liegt.

**) Kritik der Schleiermacherſchen Glaubenslehre S. 21. Vgl. die treffenden Gegenbemerkungen in Nitzſchs Recenſion dieſer Schrift, Stud. und Krit. 1837. H. 2, S. 443 f.

dingtheit durch Freiheit erkannt, die tiefste und fruchtbarste Wahrheit ist, als ein unmittelbar Gegebenes, als eine Art Naturnothwendigkeit faßt. Religion ist That der Hingebung an Gott, und das wahre Bewußtsein der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott geht eben erst aus dieser That der Hingebung hervor. —

Ob im menschlichen Leben der Haß für sich vorkommt, losgerissen von der besondern Grundlage eines selbstsüchtigen Begehrens und der daraus entspringenden Verwickelung mit fremden Ansprüchen, seinen eignen Ursprung gleichsam vergessend, so daß der Hassende sich verneinend gegen andere Persönlichkeiten wendet und an der Zerstörung ihres Wohls seine Lust hat, ohne für sich selbst etwas dabei zu gewinnen als eben die Befriedigung dieser erst aus dem Hasse stammenden Lust? Wir wollen uns hier nicht berufen auf die Bemerkung des scharfsichtigen Rochefoucault, welcher Kant beizustimmen scheint*), daß wir im Unglück unsrer besten Freunde immer etwas finden, was uns nicht mißfällt; denn wenn diese Erscheinung auch eine so allgemeine wäre, als hier angenommen wird, so ist sie doch eine sehr vieldeutige und kann in einzelnen Fällen sogar aus edlern Triebfedern, z. B. aus einem dunkeln Gefühl der Freude, sich den Freund durch hülfreiche Liebe neu verbinden zu können, entspringen. Aber wer kann denn aus dem täglichen Leben die unzähligen Aeußerungen von Neid, tückischer Schadenfreude, wer aus der Weltgeschichte die furchtbaren Erscheinungen von wilder Mordlust und zweckloser, an den Qualen ihrer Schlachtopfer sich weidender Grausamkeit, wer die Greuel des dreißigjährigen Krieges oder die Heereszüge Tamerlans, wer Aussprüche wie der des Caligula: utinam populus Romanus unam cervicem haberet! vertilgen? Es ist leider nicht zu leugnen, daß es, wie eine Begeisterung der heiligen Liebe, auch eine Begeisterung des Haß-

*) Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft S. 29.

ſes giebt, eine wüthende Luſt, mit der der Menſch ſich dem Prin-
cip der Verneinung und Zerſtörung dahin zu geben vermag *);
und wenn die Volksſprache von Inkarnationen des Satans, von
„eingefleiſchten Teufeln" redet, ſo liegt darin die ernſte Wahr-
heit, daß der Menſch durch fortgeſetzte Sünden der Bosheit im
engern Sinne ſchon hier die regelmäßige Grenze zwiſchen menſch-
lich und teufliſch Böſem zu überſchreiten und in ſich ſelbſt den
tiefen Abgrund eines Haſſes, der ohne alles Intereſſe des Eigen-
nutzes am bloßen Wehethun und Verderben ſeine Luſt findet, zu
öffnen vermag. Der wilden Zerſtörungsſucht, welche zuweilen
den Tollen als eine dunkle Naturgewalt beherrſcht und ihn in
blinder Wuth gegen Alles treibt, was ihm in den Weg kommt,
entſpricht im Gebiet des bewußten und zurechnungsfähigen Lebens
dieſer Haß. — Uebrigens tritt die Anerkennung jener Thatſachen
der allgemeinen Geltung des alten Kanons: nihil appetimus nisi
sub ratione boni; nihil aversamur nisi sub ratione mali, keines-
weges entgegen. Dieſe Sätze haben vielmehr die Gewißheit und
Unantaſtbarkeit jeder andern Tautologie; denn eben dadurch, daß
wir irgend etwas, ſei es auch an ſich das Schlechteſte und Ab-
ſcheulichſte, zum Zielpunkt unſers Begehrens machen, wird es für
uns zu einem bonum in dieſem ganz formellen Sinne, wie das
wahrhaft Gute dadurch, daß wir uns mit Widerwillen von ihm
abwenden, in demſelben Sinne für uns zum malum wird**). Alſo

*) Il y a des heros en mal comme en bien, ſagt der oben ge-
nannte Kenner des menſchlichen Herzens in ſeinen Reflexions et ma-
ximes morales.

**) Wie verwirrend die Einmiſchung dieſer abſtrakten Begriffe von
gut und böſe in unſre Frage wirkt, kann man z. B. bei Bellarmin
ſehen, der ſich dadurch zu dem Reſultat führen läßt: das liberum ar-
bitrium gehe immer nur auf das Gute, De grat. et lib. arbitr. lib.
III, c. XII. Der Begriff des Guten, der es z. B. geſtattet einen aus
Grauſamkeit oder Rachſucht verübten Mord eben als ſolche Befriedigung
einer Luſt etwas Gutes nennen, hat mit dem Guten, zu welchem der
Wille beſtimmt iſt, nichts zu ſchaffen. — Bellarmin hat übrigens

auch da, wo das Böse aus diabolischer Lust am Schadenthun und Zerstören geschieht, wird Letzteres als Objekt dieser Lust und Mittel ihrer Befriedigung sub ratione boni begehrt. Ja das eben ist das Grauenhafte, daß die sittliche Entartung des Menschen selbst in die widrigsten und feindseligsten Ausbrüche der Sünde eine Art sinnlicher Befriedigung zu legen im Stande ist. Hieher gehört wohl besonders der schauerliche Zusammenhang zwischen Wollust und Grausamkeit, vermöge dessen die Wollust in ihrer höchsten Steigerung eben so leicht in ein zerstörendes Wüthen gegen Andre und gegen den eignen Leib umzuschlagen, als die Befriedigung des Hanges zur Grausamkeit ein wollüstiges Vergnügen zu gewähren vermag. Dieser Zusammenhang, auf den schon Novalis aufmerksam gemacht hat, und der besonders für den Erzieher wichtige Aufschlüsse und Winke enthält, ist nicht bloß durch unzählige einzelne Erscheinungen, z. B. aus der Geschichte der Ungeheuer unter den Römischen Imperatoren, aus dem Leben mancher Verbrecher*), aus der Französischen Revolutionsgeschichte verbürgt; er liegt auch den rasenden Selbstzerfleischungen und Selbstverstümmelungen in dem orgiastischen Kultus der vorderasiatischen Naturreligionen zum Grunde **). Es ist sehr leicht dafür nach heutiger Art eine allgemeine Formel zu bilden, wie etwa, daß die grausame Lust die negativ gewordene Wollust sei, aber sehr schwer den Zusammenhang wirklich zu erklären. Das Phänomen gehört der dunkelsten Nachtseite des menschlichen Lebens

auch hier den Thomas, Summa P. I, qu. 63, art. 1. und andere Scholastiker aus dessen Schule, wie den Antoninus, zu Vorgängern. Demselben Axiom werden wir auch bei Leibnitz begegnen. Sein Ursprung ist wohl bei Plato zu suchen.

*) Einige Züge dieser Art finden sich in Feuerbachs Gallerie merkwürdiger Verbrecher, B. 1.

**) Vgl. Stuhr, die Religionssysteme der heidnischen Völker des Orients S. 440 f., wiewohl dieser ausgezeichnete Forscher im Gebiet der orientalischen Religionen die erwähnten Erscheinungen etwas anders auffaßt.

an, wo die sittliche Entartung sich ganz in das Naturgebiet des Unbewußten und Unwillkürlichen verliert; wie es denn auch in der thierischen Sphäre unverkennbare Analogien hat. —

Den Haß und die Lüge hebt Christus als zwei Grundrichtungen des Bösen im Gebiet des Geistes hervor, indem er den Teufel einerseits als den Menschenmörder von Anfang, andrerseits als den Lügner und Vater der Lüge bezeichnet, Joh. 8, 44. Die Lüge ist die Feigheit der Selbstsucht, der Haß ihr Uebermuth. Beide bringen sich dennoch wechselseitig hervor; aus der Lüge entspringt der Haß, aus der Abneigung gegen die Wahrheit der Ingrimm gegen die Person, die sie vertritt*); der Haß erzeugt die Lüge, weil er ihrer bedarf zur Ausführung seiner Absichten.

Wir haben die verschiedenen Grundrichtungen der Sünde verfolgt, auf die sich die besondern Gestaltungen der Letztern, welche man immer nennen mag, mit Leichtigkeit werden zurückführen lassen. Dabei fällt ein gewisser Parallelismus derselben mit den Hauptästen, in die sich nach dem S. 206. Bemerkten der Stamm des sittlichen Triebes theilt, von selbst in die Augen. — Ist es uns nun gelungen darzuthun, daß alle diese Grundrichtungen ihren Ursprung in der Selbstsucht haben, so ist die Aufgabe, die wir uns oben (S. 200.) stellten, gelöst. Es ist auch nicht nöthig auf die mannichfachen Verstimmungen des Gemüthslebens, die ein tiefer entwickeltes sittliches Bewußtsein dem Menschen als Sünde anrechnet, näher einzugehen — Unmuth, Hang zur Traurigkeit, zur Verzagtheit und Verzweiflung, und jene stumpfe Gleichgültigkeit und Verdrossenheit, eine Schooßsünde des Mönchsthums, die die Scholastiker unter dem Namen der

*) Ueber diese Seite des Zusammenhanges belehrt uns Christus eben in jenem Gespräch mit den Juden Joh. 8, 37 — 47.

acidia (ἀκηδία) mit in der Reihe der Hauptlaster aufzuführen pflegten. Dieſe Störungen im Gebiete des Gefühls ſind ja eben nur inſofern Sünde, als ſie ihren letzten Grund in einer verkehrten Richtung des Willens haben. Dieſe Herleitung im Beſondern hat an ſich keine Schwierigkeit und wird nur etwas verwickelt durch den mitbeſtimmenden Einfluß der Eigenthümlichkeit, vermöge deſſen dieſelbe Willensverkehrung in dem Einen dieſe, in dem Andern jene Störung des Gemüthes erzeugt. Im Allgemeinen läßt ſich nur ſagen, daß dieſe Verſtimmungen, ſoweit ſie dem Individuum zuzurechnen ſind, aus der unzureichenden Kräftigkeit des ſittlichen Antriebes und in letzter Beziehung aus dem Mangel des lebendigen Bewußtſeins von der Gemeinſchaft mit Gott entſpringen; aber die Macht des ſelbſtiſchen Princips iſt es, die jenen Antrieb und dieß Bewußtſein hemmt und lähmt.

Aehnlich verhält es ſich mit den der Zurechnung unterliegenden Störungen im Gebiete der Erkenntniß. Es kann uns nach dem ganzen Zuſammenhange unſrer Betrachtung am wenigſten in den Sinn kommen, die Bedingtheit der erkennenden Geiſtesthätigkeit durch die Grundrichtung des Willens und der Geſinnung in Abrede zu ſtellen. Wieviel der Menſch von der Wahrheit Antwort erhält, das hängt beſonders davon ab, wie er ſeine Fragen an die Wahrheit ſtellt. Wie er ſeine Fragen ſtellt, das richtet ſich danach, was für Principien ſein inneres Leben beherrſchen. Ueber dieſe Abhängigkeit unſers Erkennens von dem innerſten Grunde unſrer Geſinnung vermag keine Dialektik, keine Methodik des Denkens zu erheben; ſie bringt nothwendig ſelbſt mit zum Vorſchein, was in der Tiefe des Herzens verborgen liegt, und wie ſie ein Gefäß zu Ehren iſt, wo ein ernſter Geiſt mit klarem Bewußtſein von ihrer Bedeutung und den Schranken derſelben ſich ihrer bedient, ſo iſt ſie ein Gefäß zu Unehren, wo der frivole Sinn ſie braucht.

Freilich iſt dieſe ſittliche Bedingtheit des Erkennens nicht

überall die gleiche; in Beziehung auf Gegenstände, welche in der innersten Mitte des geistigen Lebens stehen und darum durch das ganze Leben durchgreifen, tritt sie am entschiedensten hervor, während sie an der Peripherie, in Beziehung auf Erkenntnisse von mehr abstrakter und formeller Natur, verschwindet. So ist es z. B. für die Entwickelung der Mathematik gleichgültig, ob die Gesinnung ihrer Forscher eine sittliche ist oder eine unsittliche, ob sie fromm sind oder gottlos; die Resultate wie die Methoden sind dieselben unter den christlichen wie unter den heidnischen Völkern. Aber die Mathematik hat nicht eben Ursache auf diese ihre Unabhängigkeit von den größten Gegensätzen im Gebiete des sittlichen und religiösen Geistes stolz zu sein; ihre Selbstständigkeit ist zugleich ihre Schranke. Ebenso ist es damit bewandt, daß ihre Wahrheit nicht vom Zweifel, sondern nur vom Unsinn geleugnet werden kann. Das sind die höchsten und mächtigsten Gegenstände unsrer Erkenntniß, welche dem Geiste verschwinden, so wie er sich in seine sich selbst genügende natürliche Vernunft zurückzieht und nichts annehmen will, was ihr nicht demonstrirt werden kann; die sind es, die er nur durch lebendige That sich aneignen und nur durch immer neue Erhebung über sich selbst festhalten kann. Die göttlichen Wahrheiten, sagt Pascal, gelangen vom Herzen in den Geist. Man muß die göttlichen Dinge lieben, um sie zu erkennen*). Ist dagegen das Herz von dem Göttlichen abgewandt, dem Nichtigen und Eiteln ergeben, so ist es, bei der auch in der Zerrüttung sich geltend machenden Einheit des Menschen, ganz in der Ordnung, daß dann das Auge des Geistes vom täuschenden Scheine geblendet wird.

Vor Allem ist die Anerkennung und das Verständniß der göttlichen Offenbarung in Christo wesentlich an sittliche Bedingungen geknüpft. Ein ausschließlich theoretisches Verhalten,

*) Pensées de Pascal. A Berlin 1836, tom. I, p. 112.

jener pur logiſche Enthuſiasmus vermag ſie ſo wenig zu erkennen, daß er vielmehr den Geiſt dagegen verſchließen muß. Er ſetzt das praktiſch ſittliche Intereſſe ausdrücklich zur Gleichgültigkeit herab; die Wahrheit aber, um die es ſich hier handelt, wendet ſich nicht bloß an den Verſtand, ſondern an den Menſchen als Totalität. Was es damit zu bedeuten hat, bleibt unverſtanden, wenn nicht ein tiefer Zug zu Gott und ein ernſtes Bewußtſein von dem Zwieſpalt des eignen Daſeins den inwendigen Ausleger macht. Die Wahrheit, die den Inhalt der göttlichen Offenbarung bildet, iſt eine heilige; ſie ſchmeichelt nicht der Trägheit und dem Stolze des Menſchen und nährt nicht ſeine Selbſtſucht; ſie ſchlägt die Anmaßungen und Vorbehalte der Eigenliebe nieder und fordert ernſte Hingebung, Selbſtverleugnung, Demuth; nur einem lautern Verlangen giebt ſie ſich zu erkennen. Der Logos iſt das Licht der Menſchen, indem er ihr Leben iſt (Joh. 1, 4.). Um inne zu werden, daß die Lehre Chriſti von Gott iſt, muß der Menſch bereit ſein den Willen Gottes zu thun (Joh. 7, 17.). Wer nicht aus Gott iſt, kann die Worte Gottes nicht vernehmen (Joh. 8, 47. 1 Kor. 2, 14.) *).

Dieſes: wer da hat, dem wird gegeben, gilt aber auch ſchon von der allgemeinen ſittlichen Wahrheit; man muß ſie wollen, um ſie zu erkennen **). Fehlt es an dieſem ernſten Willen, ſo iſt auch die Auffaſſung ihres Inhaltes eine mehr oder minder getrübte. Es iſt dem Menſchen unſäglich ſchwer den Widerſtreit mit der heiligen Norm ſeines Lebens in ſeiner ganzen Schärfe

*) Vgl. über dieſen Zuſammenhang des Theoretiſchen mit dem Praktiſchen im N. T. Stirms anthropologiſch-exegetiſche Unterſuchungen, Tübinger Zeitſchr. für Theol. 1834, H. 3, S. 70 f., über die Darſtellung dieſes Zuſammenhanges bei Paulus Neanders Geſchichte der Pflanzung der Kirche durch die App. S. 754 f., bei Johannes Frommanns Johanneiſchen Lehrbegriff S. 202 f.

**) Vgl. meine Vorleſung über das Verhältniß der dogmatiſchen Theologie zu den antireligiöſen Richtungen der Zeit S. 12 ff.

zu ertragen. Wollen darum seine Neigungen und Willensrichtungen sich nicht zur Uebereinstimmung bequemen, so sucht er, sich selbst belügend, den Inhalt jener Norm mit seinen Neigungen möglichst auszugleichen. Die Selbstsucht wirkt zu dieser Verfinsterung des sittlichen Bewußtseins auf sthenischem wie auf asthenischem Wege, durch Erregung von trotzigem Dünkel und hochmüthiger Anmaßung, die sich selbst das Gesetz ihres Lebens machen will, wie durch Erschlaffung des in niedere Sphären herabgezogenen Geistes, die ihn unfähig macht sich seiner höhern Bestimmung lebendig bewußt zu werden.

Spiegelt nun auf diesen innern Gebieten realer Erkenntniß die Ueberzeugung des Menschen im Allgemeinen zugleich seine praktische Grundrichtung ab, so ergiebt sich daraus, wie es scheint, für uns die Anforderung, die einseitigen und verkehrten Richtungen des Denkens über göttliche Dinge in ihrem Zusammenhange mit dem Princip der Selbstsucht aufzuzeigen. Und dieß ist denn auch in neuerer Zeit seit Fichte von anderm Standpunkte aus mehrfach geschehen, am umfassendsten von Daub, der in seinem Werke: „die dogmatische Theologie der jetzigen Zeit (1833)" alle theologischen Richtungen der Gegenwart, mit Einer Ausnahme versteht sich, aus der Selbstsucht herleitet und somit der christlichen Theologie die Abweichung von einer ihr Fundament zerstörenden Philosophie ins Gewissen schiebt. Aber grade dieser Vorgang ist wenig geeignet zur Nachfolge einzuladen; wie denn überhaupt ein ausnehmend gesteigertes Selbstgefühl dazu gehört, um sich so zum Sittenrichter der wissenschaftlichen Welt aufzuwerfen, ohne zu erwägen, wie äußerst wenig dialektischer Kunst es bedarf, um dieses Richtschwert gegen den, der es führt, zu wenden.

Es mangelt auch unsrer Zeit nicht an Denkweisen, die, wenn gleich ihre Anhänger den gewöhnlichen Anforderungen an einen gesetzmäßigen und rechtschaffenen Wandel immerhin Genüge leisten, doch nicht entstehen können ohne eine tief innerliche Zerrüttung und

Aushöhlung des sittlichen Lebens. Wo ein atheistischer Taumel, wo der Wahnsinn der Selbstvergötterung sich der Köpfe bemächtigt, da haben auch die Ordnungen des sittlichen Gesetzes ihr Ansehen verloren, und einem den Geist leugnenden Materialismus kann sich nur der in seinem Denken ergeben, in dem das praktische Bewußtsein von der wesentlichen Erhabenheit des Menschen über die Natur erloschen ist. Doch tragen dergleichen Verkehrtheiten das Kainszeichen so offen an ihrer Stirn, daß es überflüssig ist ihren Zusammenhang mit der entzügelten Selbstheit zu erörtern. Wo dieser Zusammenhang aber sich tiefer verbirgt, liegt es nach dem Bemerkten jenseits der Befugniß des sündigen Menschen darüber zu entscheiden. Rein vom Irrthum, weil rein von der Sünde, war nur Einer, Christus. Wie er darum die Aufforderung Ihm als dem, der die Wahrheit rede, zu glauben auf seine sittliche Reinheit gründen darf, Joh. 8, 46, so darf er Alles, was mit ihm nicht übereinstimmen, ihn nicht annehmen will, als ein Irren des Geistes in der Finsterniß betrachten und in seinem Zusammenhange mit der verkehrten Richtung des Willens enthüllen. Was Protagoras der Sophist in subjektivem Sinne von dem Menschen sagte, daß er das Maß aller Dinge sei, das gilt in objektivem Sinne von dem Menschen, welcher unser Herr und Gott ist, Joh. 20, 28. Wir Uebrigen aber sind allzumal wie von der Sünde nicht frei, so auch noch irgendwie mit dem Irrthum verwickelt, und die tiefste Wahrheit unsers Daseins ist, daß wir nicht auf uns selbst beharren und uns selbst zum Maß der Dinge machen, sondern in immer neuer Erhebung über uns selbst an den Alleinheiligen, der wie das Leben so die Wahrheit ist, uns anschließen.

Leichter und unbedenklicher ergiebt sich die Einsicht in den Zusammenhang, in welchem die Zerrüttungen unsrer Erkenntniß im unmittelbar praktischen Gebiet mit dem Princip der Selbstsucht stehen.

Die Vollkommenheit dieſer Erkenntniß beſteht in einer zwiefachen Eigenſchaft, der Weisheit als der richtigen Feſtſtellung der Zweckbegriffe und der Klugheit als der richtigen Wahl und Behandlung der Mittel zur Realiſirung dieſer Zweckbegriffe. Steht nun der Weisheit die Thorheit als die verkehrte Bildung der Zweckbegriffe gegenüber, ſo hat dieſe eben darin ihr Weſen, daß ſie ſich die Befriedigung der mannichfachen ſelbſtſüchtigen Begehrungen zur Lebensaufgabe macht. Mögen dabei ihre Berechnungen noch ſo verſtändig angelegt ſein, mag ſie in der Ausführung derſelben noch ſo umſichtig zu Werke gehen, das Alles kann die egoiſtiſche Maxime nicht zur Weisheit ſtempeln; der unübertroffene Meiſter in der Kunſt die Nationen wie die Individuen nach ſeinen ſelbſtſüchtigen Planen zu leiten bleibt doch ein Thor. Betrachtet man ſein Treiben nicht aus dem Geſichtspunkte ſeiner Verwendung im Weltplane Gottes, ſondern aus dem ſeines eigenen Bewußtſeins und Strebens, ſo kann es wegen des ſeltſamen Kontraſtes zwiſchen dem gewaltigen Aufwande der Mittel und der Armſeligkeit des Zweckes, auch abgeſehen von deſſen Unerreichbarkeit auf dieſem Wege, das Gepräge des Lächerlichen nie los werden *).

Was nun aber, unter Vorausſetzung ſittlicher Zwecke, die Unklugheit und Unbeſonnenheit in der Wahl der Mittel betrifft, ſo ſcheint ſich der oberflächlichſten Betrachtung ſofort zu ergeben, daß dieſe Eigenſchaft ganz auf dem Mangel an der

*) Dieſen Eindruck muß z. B. Machiavells berüchtigtes Buch vom Fürſten auf den vorurtheilsfreien Leſer machen; neben dem Grauenhaften haben ſie etwas Komiſches, dieſe gewaltigen und raſtloſen Kraftanſtrengungen, in denen hier der Fürſt unterrichtet wird, nicht um etwa ein zerrüttetes Staatsweſen in Ordnung zu bringen, ſondern um ſeiner Perſon die Herrſchaft zu ſichern, die am Ende doch, wie dort bei Machiavells Normalfürſten, Cäſar Borgia, an einem ſchönen Morgen durch einen kleinen Zufall, auf den man eben nicht gerechnet hatte, in Rauch aufgeht.

Naturgabe eines tüchtigen Verſtandes beruhe. Doch eben nur der oberflächlichſten Betrachtung kann es ſo ſcheinen. In Wahrheit verhält es ſich ſo, daß auch der beſchränktere Verſtand — von Geiſtesſtörungen, Schwachſinn u. dergl. iſt hier natürlich nicht die Rede — Niemanden zwingt unklug und unbeſonnen zu ſein. Fehlt dem Menſchen von beſchränkterem Verſtande nur nicht das Bewußtſein ſeiner Schranke, ſo wird ihn dieß abhalten Lebensverhältniſſe leiten zu wollen, die er nicht zu durchdringen und zu überſchauen vermag. Fehlt ihm aber dieß Bewußtſein, ſo liegt dieß nicht an der Schranke, ſondern an ſeiner trägen Gleichgültigkeit oder an ſeinem Dünkel. Hiernach offenbart ſich die Unklugheit als ſittlicher Mangel in der Behandlung der Mittel auf zwiefache Weiſe: bei dem Einen mehr als träges Zurückbleiben, bei dem Andern mehr als unbeſonnene Uebereilung des Urtheils. Es iſt aber leicht einzuſehen, wie ſie in jenem Falle auf ſinnlicher Bequemlichkeit und Schlaffheit, die den Geiſt unfähig macht ſich in ernſthafter Anſtrengung zuſammenzufaſſen, in dieſem Falle aber theils auf anmaßlichem Selbſtvertrauen und Dünkel, theils auf der trübenden Gewalt der Leidenſchaften, in beiden Fällen alſo ihrem eigentlichen Urſprunge nach auf der Macht der Selbſtſucht beruht.

Die Sünde, ganz im Allgemeinen betrachtet, erſcheint in zwiefacher Form, entweder als beharrende Richtung und Beſchaffenheit des innern Lebens, oder als einzelne vorübergehende Handlung (peccatum habituale — actuale). Auch das N. T. faßt den Begriff der Sünde nicht bloß von dieſer, ſondern auch von jener Seite auf. Es iſt neuerlich von mehreren Theologen behauptet worden, daß im N. T. ἁμαρτάνω, ἁμαρτία niemals die ſündliche Beſchaffenheit des Menſchen, ſondern überall nur die einzelne ſündliche Handlung bedeute, z. B.

von Bretschneider*), Reiche**), C. F. A. Fritzsche***). Ob diese Behauptung richtig ist oder nicht, mag für die exegetische Begründung des Begriffes der Erbsünde von Bedeutung sein, für unsre gegenwärtige Frage ist es nicht entscheidend. Denn gesetzt, ἁμαρτία würde nur so gebraucht, so lassen Stellen, wie Matth. 12, 33. 15, 19. 1 Joh. 2, 15. Jak. 1, 14. 15. keinen Zweifel, daß das N. T. die Sünde auch als verkehrte Beschaffenheit kennt, aus der dann erst die einzelnen Thatsünden hervorsprießen. — Darin nun muß man jenen Auslegern unbedenklich beitreten, daß das Zeitwort ἁμαρτάνειν sich unmittelbar nur auf Thatsünden bezieht. Und auch was das Substantiv betrifft, so läßt sich nicht leugnen, daß die Bedeutung Zustandssünde oft in Stellen hineingetragen worden ist, denen sie fremd ist, wie Joh. 8, 34. 9, 34. Hebr. 9, 28. Aber grade da, wo das N. T. uns die bestimmteste Belehrung über die Sünde und ihre Entwickelung im Menschen ertheilt, Röm. 7, ist in ἁμαρτία die Bedeutung einer im Menschen wohnenden und wirkenden Macht, welche die eines sündlichen Hanges, einer verkehrten Beschaffenheit wesentlich in sich schließt, nicht zu verkennen. So besonders Röm. 7, 8—11. Wie die vorher noch todte Sünde bei dem Hervortreten des Gebotes auflebt und am Gebot Anlaß nimmt den Menschen zu tödten, läßt sich gar nicht verstehen, wenn man

*) Grundlage des evangelischen Pietismus S. 144. 176. Doch nimmt Bretschneider an der ersten Stelle, wie auch in seinem Lexikon, außerdem noch die Bedeutung einer durch eine oder einige sündliche Handlungen entstandenen Schuld an.

**) Ausführliche Erklärung des Briefes Pauli an die Römer Th. 1, S. 359 f. Indessen giebt dieser Gelehrte, so lebhaft er die Bedeutung: habituelle Sünde, bekämpft, doch zu, daß ἁμαρτία „die verwerfliche Lebensthätigkeit" nicht bloß in That, sondern auch in Gesinnung und Neigung sei, „so weit diese dem freien Willen des Menschen unterworfen sind," S. 359. Note. Wie es nun immer mit Letzterm bewandt sein mag, so viel ist damit anerkannt, daß ἁμαρτία auch einen habitus — denn das ist doch Gesinnung, Neigung — bezeichnen könne.

***) Pauli ad Romanos epistola Tom. I, p. 290 seqq.

ἁμαρτία nicht für eine dem Menſchen auf verborgene Weiſe ſchon einwohnende Macht nimmt. Daſſelbe bezeichnet die ἁμαρτία ἐν ἐμοὶ οἰκοῦσα 17—20, der νόμος ἁμαρτίας 23. Dieſe Anerkennung läßt ſich auch nicht dadurch vermeiden, daß man an den bezüglichen Stellen zur Annahme einer poetiſchen Perſonifikation der Sünde Zuflucht nimmt; denn eine ſolche von K. 5, 12—8, 3. ausgeſponnene Perſonifikation wäre nicht bloß an ſich ungemein froſtig und im N. T. ganz ohne Beiſpiel, ſondern ſtimmt auch gar nicht zu dem Charakter der Darſtellung, der in dieſem Theile des Briefes herrſcht, zu der Menge eigentlicher Bezeichnungen, mit denen die Ausſagen über die Macht und Wirkſamkeit der Sünde hier überall verflochten ſind *).

Zur Thatſünde gehört, wie ſchon ihr Name anzeigt, weſentlich ein Thun. Wenn nun der Begriff des Thuns eine Willensbeſtimmung in ſich ſchließt, ſo werden wir, ſo ſcheint es, in Beziehung auf die peccata actualia dem ſcholaſtiſchen Grundſatz: omne peccatum est voluntarium, den Bellarmin eben ſo lebhaft vertheidigt **), als ihn unter den Reformatoren

*) Vgl. die treffenden Gegenbemerkungen in Tholucks Kommentar zum Br. an die Röm. (1842.) S. 366 f. Den klaſſiſchen Gebrauch von ἁμαρτία, der allerdings die Bedeutung der habituellen Sünde, der innern Verderbniß der Geſinnung nicht kennt, hätte Fritzſche nicht als Beweis gegen dieſe Bedeutung im N. T. anführen ſollen; denn bei dem Uebergange der Bezeichnung aus dem heidniſchen Gebiete in das chriſtliche mußte nothwendig die Bedeutung ſich verinnerlichen und vergeiſtigen. Dieſelbe Einſchränkung gilt für die Parallele mit dem altteſtamentiſchen Gebrauch des Wortes חַטָּאת.

**) De amissione gratiae et statu pecc. lib. I, c. 1. und 8. De gratia et lib. arbitr. lib. II, c. 7. und öfter. Bellarmin bezieht übrigens den Grundſatz nicht bloß auf die Thatſünde, ſondern auf die Sünde überhaupt, auch auf das peccatum habituale, das er eben deßhalb als etwas von dem vitiosus habitus ganz Verſchiedenes darzuſtellen ſucht, a. a. O. lib. V, c. 19. — Bell. macht bei der Vertheidigung jenes Grundſatzes vielfach Gebrauch von einem Ausſpruch Auguſtins in ſeiner Schrift de vera religione c. 14: Usque adeo peccatum voluntarius motus est, ut nullo modo peccatum sit, si non sit

besonders Melanchthon in der Apologie und sonst *) bestreitet, beitreten und damit die altprotestantische Eintheilung dieser Sünden in voluntaria und involuntaria aufgeben müssen. Dabei verstände es sich jedoch von selbst, daß man den Begriff der Thatsünde in seinem Gegensatz gegen die Zustandssünde nicht auf das äußerliche Hervortreten der Sünde in Wort oder Werk einschränken dürfte. Die That könnte auch eine rein innerliche sein; auch das geflissentliche Nähren verwerflicher Lust, das Hervorrufen und Unterhalten darauf bezüglicher Vorstellungen ist jedenfalls Thatsünde. So ist es denn auch die Thatsünde, welche durch die bekannte Unterscheidung des factum, dictum, concupitum in der Sünde (pecc. operis, oris, cordis) im Sinne eines ihrer ältesten und angesehensten Vertreter **) eingetheilt werden soll. Auch an den Unterlassungssünden, die ja doch in der ältern und neuern Theologie als eine Art der peccata actualia aufgeführt zu werden pflegen, wird sich in den meisten Fällen ein solches inneres Thun, nämlich die Zurückweisung einer in das Bewußtsein getretenen Aufforderung zu pflichtmäßigem Handeln, also ein voluntarium leicht nachweisen lassen. Fehlt eine solche innere Handlung gänzlich, während von außen durch die Umstände die

peccatum voluntarium. Augustinus erläutert diese Behauptung in seinen Retraktationen dahin: peccatum quippe illud cogitandum est, quod tantummodo peccatum est, non quod est etiam poena peccati, lib. I, c. 13, 5. Ist nun dieß gewiß eine höchst gezwungene Selbstauslegung, so darf sich Augustinus nicht beklagen über die Gewalt, die Bellarmin ihr wiederum anthut, indem er sie mit seinem Begriffe vom peccatum voluntarium zu vereinbaren sucht, de grat. et lib. arb lib. V, c. 27.

*) Apol. C. A. art. de pecc. orig. p. 58. der Rechenb. Ausg. — Loci theol de pecc. orig. p. 110 de discrim. pecc. mort. et ven. p. 335. (Ausg. v. 1569). Melanchthon findet in jenem Grundsatz eine unbefugte Uebertragung der juridischen Auffassung der Sünde in das religiöse Gebiet. Dieselbe Polemik treffen wir bei Chemnitz, Hutter, Gerhard.

**) Augustinus c. Faustum Manich. lib. XXII, c. 27. Die Eintheilung findet sich schon früher bei Lactanz, div. institt. lib. VI, c. 18.

Aufforderung zu einer bestimmten Pflichterfüllung an den Menschen ergeht, so wird dieß in der Regel ein Zeugniß von einem tief verderbten Zustande, von einer völligen Erstorbenheit des sittlichen Triebes sein; aber da sich hier nicht bloß im äußern, sondern auch im innern Leben des Menschen nichts begeben hat, so scheint es an jeder Grundlage zu einem peccatum actuale, also auch zu einer Unterlassungssünde zu mangeln.

Sollen wir indessen berechtigt sein alle Thatsünden als peccata voluntaria zu bezeichnen, so müssen wir nachweisen, daß in jeder einzelnen Lebensäußerung von sündhaftem Gepräge, die eben als solche doch nicht Zustandssünde sein kann, auch eine Willensbewegung enthalten sei. Wir wollen nun hier nicht auf die unwillkürlichen Regungen verwerflicher Lust, die motus primoprimi nach der scholastischen Terminologie, verweisen. Diese eben sind es, um welche sich der Streit über jenen Grundsatz immer besonders bewegt hat, und diejenigen, welche ihn behaupten, weigern sich natürlich dieselben schon als wirklich sündhafte Lebensäußerungen anzuerkennen. Aber wenn in einem Menschen die Leidenschaft des Jähzorns eine solche Stärke erreicht hat, daß sie ihn bei irgend einer Reizung in besinnungslose Wuth versetzt und so zu schwerer Gewaltthat fortreißt, so werden wir doch nicht zweifeln ein Vergehen, das selbst die rechtliche Beurtheilung seinem Urheber zurechnet, als Sünde zu bezeichnen. Dazu nöthigen uns auch die Ergebnisse, die uns die Untersuchung über das Wesen der Sünde schon im ersten Kapitel geliefert hat; denn das Gesetz ist hier von einem dem Gesetz verpflichteten Wesen übertreten worden. Und doch, wenn wir die Entstehung jenes Vergehens für sich nehmen, wo wäre hier ein Wollen, ein Entschluß zu finden?

Giebt es also Vorgänge im sittlichen Lebensgebiet, die wir als Sünden betrachten müssen, ohne daß doch eine Willensbewegung in ihnen stattfände, wohin würde uns dann der Kanon:

omne peccatum (actuale) est voluntarium, führen? Offenbar dahin, daß wir solche Vorgänge als einzelne peccata habitualia ansehen müßten — etwa wie Bellarmin sich nicht scheut in Beziehung auf jene motus primoprimi von peccatis originalibus zu sprechen. Ist dieß nun widersinnig, und ist demnach der obige Kanon abzulehnen, so müssen wir, im wesentlichen Einverständniß mit den ältern Lutherischen Theologen, den Begriff des peccatum actuale weiter fassen und alles einzelne, innere oder äußere Erscheinen der Sünde, welches einen bestimmten Zeitmoment ausfüllt und mit ihm (abgesehen von der damit eintretenden Schuld) vorübergeht, mit diesem Namen bezeichnen. Auch die Unterlassungssünden werden wir dann nicht bloß der Mehrheit nach, sondern alle unter diesen Begriff stellen dürfen; denn auch da, wo in ihnen jene innere Zurückweisung einer Pflichtforderung wegen Abstumpfung des sittlichen Triebes nicht vorkommt, lassen sie sich doch als ein einzelnes, wenn gleich rein negatives Erscheinen der Sünde betrachten. Für die bestimmte Aufforderung zu einer sittlichen Thätigkeit, welche im gegebenen Moment durch die Umstände an uns ergeht, so unempfänglich zu sein, daß sie uns nicht einmal in's Bewußtsein tritt, ist — natürlich unter Voraussetzung eines zurechnungsfähigen Zustandes — eben selbst eine besondere Versündigung *). Die Unterlassungssünde ist nicht bloß ein Mangel an Erfüllung des sittlichen Gesetzes, sondern ein Mangel an Erfüllung der bestimmten Pflicht und eben damit ein Widerstreit gegen die bestimmte Pflicht, vgl. S. 89.

Durch diese Erörterung, die dem Begriff der Thatsünde den

*) Eben so faßt Thomas den Begriff der Unterlassungssünde; er fordert dazu keinen einzelnen actus, wäre es auch nur ein innerlicher, und sucht diese Bestimmung mit seinem Grundsatz: omne peccatum voluntarium, dadurch in Einklang zu setzen, daß es doch in des Menschen Macht gestanden hätte in diesem Falle etwas zu wollen. Summa II, 1, qu. 71, art. 5. vgl. II, 2, qu. 79, art. 3.

Umfang ſichert, deſſen er bedarf, um ſich dem der Zuſtandsſünde beiordnen zu laſſen, erledigt ſich auch das Bedenken gegen die Unterſcheidung der Thatſünden in vorſätzliche und unvorſätzliche *). Es iſt früher gezeigt worden (S. 51.), wie ſchon in dem Begriff des Widerſtreites gegen das ſittliche Geſetz dieſes liegt, daß alle Sünde in letzter Beziehung vom Willen ausgeht; aber in ihrer einzelnen Erſcheinung ſchließt ſie keineswegs nothwendig eine Bewegung des Willens in ſich. Nicht bloß die gewaltſamen Ausbrüche ungezähmter Leidenſchaften, auch jene unwillkürlichen Regungen wirklich verwerflicher Luſt haben wir als Sünde anzuſehen. Daß z. B. in Jemandem ein Gelüſt der Rachſucht, eine Empfindung des Neides über fremdes Glück aufſteigt, iſt eine einzelne Aeußerung von der Macht des ſelbſtſüchtigen Princips in ſeinem innern Leben und als ſolche eine Thatſünde in dem erörterten Sinne, wie denn auch in einem zartern ſittlichen Bewußtſein der innere Vorwurf darauf nicht ausbleiben wird.

Die ältern Theologen — um in Hinſicht auf ſpätere Unterſuchungen noch einen Augenblick bei dieſem Gegenſtande zu verweilen — pflegten die unvorſätzlichen Sünden weiter in Uebereilungs- oder Schwachheitsſünden (peccata praecipitantiae s. infirmitatis) und in Unwiſſenheitsſünden (peccata ignorantiae) einzutheilen **). — Zum vollſtändigen Begriff des pecc. volunta-

*) Einwürfe etwas andrer Art, in denen mit ſittlichem Ernſt und der ehrenwertheſten Aufrichtigkeit Oberflächlichkeit des ſittlichen Urtheils ſich ſeltſam miſcht, erhebt dagegen Töllner in der Abhandlung über die Eintheilung der Sünden in vorſätzliche und unvorſätzliche (Theol. Unterſuchungen Bd. 1, St. 2, S. 214—259). Nach ihm ſoll dasjenige, was man als unvorſätzliche Sünde bezeichnet, überhaupt in keiner Weiſe Sünde ſein. Das πρῶτον ψεῦδος ſeiner Beweisführung iſt die atomiſtiſche Auffaſſung des im Begriff der Sünde liegenden ſubjektiven Momentes, welche theils im Zuſammenhange dieſer Betrachtungen, theils in den Unterſuchungen des dritten Buches ihre Widerlegung findet.

**) Vgl. z. B. Quenſtedt P. II, c. II, sect. I, thes. 75 seq.

rium gehört ihnen nicht bloß das Wollen des Unrechten, sondern auch das Bewußtsein, daß das Gewollte dem göttlichen Gesetz widerstreite (perpetratur a sciente et volente — darum auch pecc. contra conscientiam). Ist diese Fassung richtig, so rechtfertigt sich auch vollkommen ihre Eintheilung des pecc. involuntarium. Findet sich nämlich in der Entstehung einer einzelnen Sünde nichts von einem Willensentschluß, so ergiebt sich die Uebereilungssünde, in welcher die angemaßte Gewalt des Triebes den Willen nicht dazu kommen läßt zu thun, was seines Amtes ist. Fehlt es dagegen in dem Zustandekommen einer Sünde an jenem Bewußtsein, so ergiebt sich die Unwissenheitssünde.

Wenn aber unsre ältern Theologen die Uebereilungssünden auch als Schwachheitssünden bezeichnen, so halten wir mit Töllner *) dafür, daß dieser Name besser für eine Art der vorsätzlichen Sünde aufgehoben würde, welche jene Dogmatiker in ihrem Unterschiede von der andern Art nicht gehörig erkennen. Schwachheitssünden würden hiernach diejenigen vorsätzlichen Sünden sein, welche im Widerstreit mit einer im Menschen schon wirksamen bessern Richtung des Willens begangen werden eben wegen der Schwäche dieser Richtung gegenüber der Macht der Versuchungen. Erscheinungen dieser Art erklären sich nur durch das gleichzeitige Vorhandensein zweier streitender Willensrichtungen in demselben Menschen. Der eine Wille ist dem Willen Gottes und seiner Offenbarung in Gewissen und Wort zugewandt; der andere ist mit den ungestüm fordernden Neigungen und Begierden im Bunde. Der eine ist das Wollen des innersten Ichs, des inwendigen Menschen, welches man dem Einzelnen eben nur zuschreiben kann, insofern ein solcher höherer Zug noch nicht aus seinem Bewußtsein entschwunden oder schon darin erwacht ist; der andre ist ein Außersichsein des Menschen, ein

*) A. a. O. S. 239 f.

Sichselbstverlieren an die Dinge der Welt. Jener Wille aber ist in solchem Zustande eben eine bloße velleitas, ein Wollen und Wünschen, das sich nicht durchzusetzen vermag, dieser Wille dagegen beherrscht als der stärkere die thatsächliche Wirklichkeit und entscheidet in der Regel über die That, woraus dann das Heer der Schwachheitssünden entspringt. Wenn Paulus in seiner ergreifenden Schilderung dieses Zustandes, in dem ein besseres Bewußtsein und Streben mit der wohlbefestigten Uebermacht der Sünde vergeblich ringt, das Thun dem Wollen so entgegensetzt, daß es ganz ohne Wollen zu Stande zu kommen scheint, Röm. 7, 15. 17. 19. 20., so meint er eben jenes Wollen des inwendigen Menschen, den er als das eigentliche Ich darstellt. — Die vorsätzlichen Sünden der andern Art verdienen den Namen der Bosheits- (oder Frechheits-) Sünden, den die ältern Theologen den vorsätzlichen Sünden überhaupt beilegen. —

In unsrer obigen Nachweisung des bestimmenden Centrums in allem sündigen Wesen haben wir die Sünde überwiegend als beharrende Beschaffenheit betrachtet; die verschiedenen Grundrichtungen der verkehrten Gesinnung, welche natürlich in entsprechenden Handlungen sich äußert, haben wir in ihrer Entwickelung aus dem Princip der Selbstsucht verfolgt. Fassen wir nun noch die einzelne Bethätigung der Sünde als solche ins Auge, so fragt sich: entspringt jede Handlung, die entweder unmittelbar vom göttlichen Worte oder von dem auf seiner Grundlage entwickelten sittlichen Bewußtsein als unsittlich bezeichnet wird, auch nothwendig in dem Subjekt aus der Quelle der Selbstsucht? Und wenn dieß bei einigen Handlungen nicht der Fall sein sollte, wie steht es dann mit unserer Behauptung, daß die Selbstsucht das Princip aller menschlichen Sünde sei? Werden wir dann nicht genöthigt sein, entweder solche Handlungen für gerechtfertigt zu erklären und uns dadurch nicht nur mit dem objektiven Inhalt des sittlichen Be-

wußtſein zu entzweien, ſondern auch mit unſrer eignen Entwickelung des Weſens der Sünde, indem dann die Auffaſſung derſelben als Uebertretung des Geſetzes und ihre Zurückführung auf das Princip der Selbſtſucht in der Sache nicht zuſammentreffen würden, oder uns nach einer andern Wurzel der Sünde umzuſehen, weil dieſe nicht ausreicht?

Es liegen in dieſem Problem zwei Fragen, die ſorgfältig unterſchieden werden müſſen: 1) Entſpringt alles Handeln, welches dem ſittlichen Geſetz objektiv widerſtreitet, in dem handelnden Subjekt nothwendig aus ſelbſtſüchtigen Beweggründen? 2) Iſt ein ſolches Handeln, wenn es nicht aus dieſen, ſondern aus entgegengeſetzten Motiven hervorgeht, dadurch ſittlich gerechtfertigt?

Was nun die erſte Frage betrifft, ſo läßt ſie ſich unmöglich ohne Einſchränkung bejahen. Thomas von Aquino berührt ſie in ſeiner Summa und führt für ihre verneinende Beantwortung an, daß zuweilen aus ungeordneter Nächſtenliebe geſündigt werde *). Wer mag leugnen, daß dergleichen im Leben tauſendmal vorkommt, ja daß zuweilen nicht bloß die Antriebe einer falſchen Humanität, Gefälligkeit, Nachgiebigkeit, eines verkehrten Eifers für Gottes Ehre, ſondern, für ſich genommen, edle Motive den Menſchen mit einer beſtimmten ſittlichen Forderung in Widerſtreit verwickeln? Es iſt dieß jenes Auseinanderfallen des objektiven Princips und der ſubjektiven Triebfeder, welches uns ſelbſt im Gebiet des ſittlich Guten oft genug begegnet; kann es uns befremden, daß wir daſſelbe im Gebiet der Sünde antreffen? Nur auf den objektiven Zuſammenhang aller Sünde mit dem Princip der Selbſtſucht aber ging unſre Behauptung, und da wird doch Niemand zweifeln, daß

*) Prima Secundae qu. 77, art. 4. Thomas giebt dafür die freilich unzureichende Auflöſung: Dicendum, quod amicus quasi est alter ipse, et ideo quod peccatur propter amorem amici, videtur propter amorem sui peccari.

z. B. Stehlen wesentlich aus der Selbstsucht stammt, wenn auch immerhin Einer auf den Einfall geräth aus Nächstenliebe zu stehlen, etwa den Reichen das Leder zu entwenden, um den Armen umsonst Schuhe zu machen. Also in der Sache treffen jene beiden Auffassungen der Sünde allerdings zusammen, wenn sie auch im Subjekt sich zufällig von einander trennen. Was immer als das innerste Wesen der Sünde aufgestellt werden mag, hat es einen bestimmten Gehalt, bezeichnet es eine bestimmte Richtung des innern Lebens, so kann vermöge der menschlichen Willkür und ihrer unberechenbaren Kombinationen das einzelne Handeln, das an sich aus dieser Grundrichtung abfolgt, sich zuweilen im besondern Falle von ihr losreißen und anderswoher ableiten. Nur eine ganz formelle Auffassung der Sünde, wie etwa ihre Zurückführung auf den Begriff der sittlichen Unordnung, könnte dieß vermeiden.

Dieß nun ist der Punkt, an dem Jacobis Polemik gegen jeden Versuch, die Sittenlehre zu einem allgemein gültigen, streng wissenschaftlichen System zu erheben, ihre Stellung nimmt *). Denn kann eine Handlung, die dem bestimmten Verbot des sittlichen Gesetzes widerstreitet, doch aus edlen Antrieben entspringen und dadurch sittlich gerechtfertigt werden, so steht der Buchstabe jedes Moralsystems nicht etwa bloß wegen der Beschränktheit unsers dermaligen Erkennens, sondern nach einer in der Sache selbst liegenden Nothwendigkeit in irrationalem Verhältniß zu dem Geist des sittlich Guten. Der Buchstabe vermag den Geist schlechterdings nicht darzustellen; der Geist kann sich nicht nach seiner wahren Natur regen und bewegen, ohne den Buchstaben zu zertrümmern. Nur Ein Mittel scheint es zu geben, daß nämlich der seiner selbst sich gewisse Geist eben diese seine Selbstgewißheit und Freiheit unmittelbar zu seinem Buchstaben mache durch Aufstel-

*) Sendschreiben an Fichte S. 32 f.

lung eines Systems, das zu seinem Princip den Willen hat, der nichts will als eben seine eigne Selbstständigkeit. Aber dieser kühne Versuch hat nicht zur Verklärung des Buchstabens in lauter Geist, sondern nur zur Verknöcherung des Geistes in dem Buchstaben eines starren Formalismus geführt.

Und wenn nun dieser Formalismus Jeden, der sich weigert jenen Willen als das an sich Gute zu verehren, des Atheismus, der eigentlichen Gottlosigkeit beschuldigt, so bricht Jacobis Pathos dagegen in die berühmt gewordenen Worte aus: „Ja ich bin der Atheist und Gottlose, der dem Willen, der Nichts will, zuwider — lügen will, wie Desdemona sterbend log, lügen und betrügen will wie der für Orest sich darstellende Pylades, morden will wie Timoleon, Gesetz und Eid brechen wie Epaminondas, wie Johann de Wit, Selbstmord beschließen wie Otho, Tempelraub begehen wie David — ja Aehren ausraufen am Sabbath, auch nur darum, weil mich hungert und das Gesetz um des Menschen willen gemacht ist, nicht der Mensch um des Gesetzes willen. Ich bin dieser Gottlose und spotte der Philosophie, die mich deßwegen gottlos nennt, spotte ihrer und ihres höchsten Wesens: denn mit der heiligsten Gewißheit, die ich in mir habe, weiß ich —, daß das privilegium aggratiandi wegen solcher Verbrechen wider den reinen Buchstaben des absolut allgemeinen Vernunftgesetzes das eigentliche Majestätsrecht des Menschen, das Siegel seiner Würde, seiner göttlichen Natur ist."

Und doch, mitten in den starken Versicherungen, womit sich hier Jacobi der Allgemeingültigkeit der einzelnen sittlichen Bestimmungen entgegenstellt, verräth sich unwillkürlich die eigne Unsicherheit. Die Stelle geht davon aus für Handlungen, in denen die sittliche Persönlichkeit aus einem edlen Antriebe den Buchstaben des sittlichen Gesetzes durchbricht, eine förmliche Aner-

kennung vor dem Richterstuhl des Gewissens zu fordern, und sie endet damit, nur ein Begnadigungsrecht des Menschen für sie in Anspruch zu nehmen. Dieß Begnadigungsrecht wollen wir, so weit überhaupt der Mensch hier Richter sein kann, ganz und gar nicht anfechten; die Beschränktheit menschlicher Erkenntniß und die zum Entschlusse drängende Gewalt des Augenblicks verbieten uns im Bewußtsein eigner Schwachheit jedes strengere Urtheil, wenn Einer unsrer Mitkämpfer in außerordentlichen sittlichen Verwickelungen nicht gleich die reine Lösung zu finden vermag. Geböte aber das Gewissen dem Menschen wirkliche Vorschriften des sittlichen Gesetzes, bestimmte Pflichten zu übertreten, um etwas noch Besseres als deren Erfüllung dadurch zu erreichen, so hätte das Gewissen die Maxime den Teufel zum Handlanger Gottes zu machen. Und wo gäbe es da noch einen Halt auf dem Wege zu dem Jesuitischen Grundsatz, daß der gute Zweck die schlechten Mittel heilige? — Mag auch denen, welche so handeln, subjektiv manche Entschuldigung zu Gute kommen; aber für die objektive Geltung des Guten und Heiligen in der Welt sind diejenigen, welche das Schlechte thun aus guter Absicht, wie die, welche das Gute thun aus schlechten Beweggründen, noch gefährlichere Feinde als jene Horde, bei der schlechtes Handeln und schlechte Motive sich zu entsprechen pflegen — darum gefährlicher, weil dieses willkürliche Zusammenzwingen des Widerstrebenden ganz geeignet ist, das Bewußtsein von dem Vertilgungskriege, den das Gute ohne Aufhören gegen das Böse führt, zu schwächen *). — Aus dieser trüben Quelle fließt denn auch beson-

*) Das sittliche Gesetz hat zu diesen beiden Klassen ein ganz ähnliches Verhältniß, wie die Religion zu ihren gesinnungslosen Freunden und entschiedenen Feinden. Nicht an diesen hat die Sache des Christenthums ihre schlimmsten Feinde, sondern an jenen; oder vielmehr, grade darum gelingt es diesen ihre dem Christenthum schnurstracks entgegengesetzten Principien allmälig unter die Masse zu bringen, weil sie dieselben nur mit Geist und Bildung auszusprechen brauchen, so findet sich eine Schaar guter Christen von Geist und Bildung, welche diese Principien

ders jene immer mehr um ſich greifende Verweichlichung und Erſchlaffung des ſittlichen Urtheils, die vor den ärgſten Nichtswürdigkeiten, wenn ſie nur eben nicht, wie etwa Raub und Mord, in die äußere Ordnung des Lebens gewaltſam ſtörend und zerſtörend eingreifen, keinen kräftigen Abſcheu mehr zu empfinden vermag; denn wen ſollte es wohl Mühe koſten, zur Rechtfertigung auch des ſchlechteſten Handelns etwas aufzutreiben, was wie eine gute Abſicht ausſieht?

In dem Geſagten liegt auch die Antwort auf die zweite jener Fragen. Dadurch daß ein dem ſittlichen Geſetz widerſtreitendes Handeln im einzelnen Falle — durch eine Anomalie in der Anomalie — nicht aus ſelbſtſüchtigen, ſondern edeln Antrieben hervorgeht, iſt es doch nicht gerechtfertigt. Den objektiven Zuſammenhang zwiſchen den dem Geſetze widerſtreitenden Handlungsweiſen und dem Princip der Selbſtſucht ſoll der Menſch als ein unbedingtes Veto reſpektiren, wenn er auch im einzelnen Falle für ſich ſelbſt die vortrefflichſten Beweggründe zu einer ſolchen Handlungsweiſe zu haben meint. Ja grade darin, daß er ſeine Subjektivität gegenüber dem objektiven Inhalt des ſittlichen Geſetzes als das Beſtimmende und Entſcheidende geltend macht, liegt bei allem anderweitigen Edelmuth, Enthuſiasmus, Humanität u. dergl. ein Dünkel, der am Ende doch keine andere Quelle als die Selbſtſucht hat. —

Wir haben in der Erörterung dieſes Problems die Thatſünde zunächſt als wirkliches Handeln im Auge gehabt. Daſſelbe Reſultat ergiebt ſich aber leicht in Bezug auf die Zügelloſigkeit ſelbſtiſcher Triebe in ihren unwillkürlichen Aus-

---

ſofort in ſich mit dem Chriſtenthum „vermitteln" und dann dafür ſorgen das Gift, verſetzt mit einer hinreichenden Zuthat unſchuldiger Gedanken und frommer Redensarten, zu einem gangbaren Artikel zu machen.

brüchen, welche wir nach dem Obigen, mögen ſie nun rein innerlich bleiben oder als übereiltes und beſinnungsloſes Thun in die Außenwelt treten, gleichfalls als peccata actualia zu betrachten haben. Der entzügelte ſelbſtiſche Trieb, inſofern ihn ein Wille gewähren läßt, iſt eben unmittelbar Selbſtſucht. Hätte ſich dieſer Wille nicht ſelbſt mit dem Princip der Selbſtſucht eingelaſſen, ſo würde er den Trieb ſicher in ſeiner natürlichen Ordnung zu erhalten wiſſen.

Zweite Abtheilung.

Die Zurechnung der Sünde.

Erstes Kapitel.

Schuld und Schuldbewußtsein.

Nach unsern Untersuchungen zu Anfang der ersten Abtheilung läßt sich der allgemeine Gegensatz zwischen dem Guten und Bösen zunächst so bezeichnen: Das Gute ist nicht bloß ein Seiendes, sondern auch ein Seinsollendes; ihm kommt nicht nur Wirklichkeit, sondern auch Nothwendigkeit zu. Das Böse dagegen nimmt zwar Theil an dem empirisch wirklichen Sein, aber als das Nichtseinsollende; nur als Störung und als Widerstreit mit einer idealen Forderung existirt es.

Sehen wir indessen genauer zu, so ist die Sünde damit von andern merkwürdigen Erscheinungen im Gebiet des menschlichen Lebens noch nicht hinlänglich unterschieden, das verwerfende Urtheil, welches unser Bewußtsein über dieselbe zu fällen sich genöthigt findet, noch nicht in seiner vollen Bestimmtheit aufgefaßt. Auch auf das Häßliche läßt sich die Bestimmung des Nichtseinsollens anwenden; denn es ist ja nicht bloß das Nichtschöne, das Gleichgültige, ästhetisch Charakterlose, sondern als Verkehrung des Schönen die positive Verneinung desselben, der Widerstreit gegen sein Gesetz*).

*) Vgl. die genauere Entwickelung dieses Begriffes in Weißes Aesthetik B. 2, S. 173—207.

Nun ist zwar die Verwandtschaft zwischen dem Häßlichen und Bösen wie zwischen dem Schönen und Guten durchaus nicht zu bestreiten; was das Gesetz des Guten verletzt, kann wohl, in einem Ganzen künstlerischer Darstellung an seinen Ort gestellt, selbst ein negatives Moment seiner Schönheit werden, aber für sich genommen kann es dem Gesetz des Schönen nie wahrhaft entsprechen. Selbst die Sprachen, nicht bloß die griechische, der es nach dem Geiste ihres Volkes am nächsten lag, sondern auch andre, wie die römische und deutsche, deuten auf diese Verwandtschaft, indem sie für die Verkehrung in beiden Gebieten dieselbe Bezeichnung gebrauchen (turpis, häßlich). Dem natürlichen Bewußtsein des Menschen erscheint es durchaus als eine Störung der Ordnung, wenn das sinnlich Schöne nicht die Erscheinung des Guten ist und das Häßliche nicht die Erscheinung des Bösen; und es kann uns nicht befremden, daß der Genius der griechischen Sprache den Begriff der Schaam nicht bloß mit der Sünde, sondern auch mit der Häßlichkeit in Verbindung setzt*). Wie der philosophische Geist Griechenlands auf dem Gipfel seiner Entwickelung jene Ordnung ausgesprochen hat — in den Platonischen Dialogen —, ist zu bekannt, als daß wir dabei zu verweilen brauchten. Dennoch könnte der Bedeutung der sittlichen Wahrheit kaum eine schlimmere Beeinträchtigung widerfahren als durch die Zurückführung des ethischen Urtheils auf das ästhetische als seine eigentliche Wurzel.

Die durchaus eigenthümliche Art, wie die sittliche Idee sich in unserm Bewußtsein offenbart, bedürfte noch einer umfassendern Erforschung, als ihr bisher zu Theil geworden. Vor Andern hatte sich Kant den Weg dazu gebahnt, und wenn das Ergebniß den Erwartungen nicht entspricht, zu denen sein ernster Wahrheitssinn berechtigte, so liegt dieß an dem im Grunde bloß lo-

*) *Αἰσχρός* desselben Stammes mit *αἰσχύνη, αἰσχύνομαι.*

gischen Formalismus seiner Ethik und im genauen Zusammenhange damit an seinem Begriffe von der Autonomie der praktischen Vernunft. Hier müssen wir uns begnügen diese Eigenthümlichkeit des Sittlichen zunächst in seinem Unterschiede vom Schönen mit ein paar Strichen anzudeuten. Von Letzterm kann dabei natürlich nur insofern die Rede sein, als seine Darstellung sich durch menschliches Thun vermittelt. Der Beruf das Schöne durch eigne Thätigkeit anzubauen und darzustellen ist wesentlich durch Eigenthümlichkeit bedingt; giebt sich Einer nicht damit ab, weil ihm diese Gabe und Neigung versagt ist, so trifft ihn kein Vorwurf. Der Beruf zur Sittlichkeit ist ein schlechterdings allgemeiner, von besonderer Gabe und Neigung unabhängiger. Und zwar verlangt die sittliche Idee von dem Individuum, daß es sie ganz, nach allen ihren Grundbestimmungen, in seinem Leben verwirkliche; sie duldet keine Theilung der Aufgabe, daß der Einzelne sich auf die Uebung der einen Tugend beschränken und den Andern überlassen dürfte ihn durch den Anbau der übrigen Tugenden zu ergänzen; es ist einer der frevelhaftesten Angriffe auf die Majestät der sittlichen Idee, wenn ihre Forderung auf eine gegenseitige Kompensation der Menschen, die die Fehler des Einen durch die Tugenden des Andern ausgleiche, gedeutet worden ist*) — freilich nur ein natürliches Erzeugniß des alten Irrthums von der

*) Feuerbach, Wesen des Christenthums S. 205 f. — In neuester Zeit hat auf diese Eigenthümlichkeit der sittlichen Idee am bestimmtesten, soviel mir bekannt ist, hingewiesen Ullmann, Polemisches im Betreff der Sündlosigkeit Jesu S. 70 f. (besonders abgedruckt aus den Studien und Kritiken 1842.); wobei ich jedoch die Ueberzeugung nicht verhehlen kann, daß diese Erkenntniß, scharf gefaßt, den Gebrauch nicht gestattet, den Ullmann von ihr macht, um die Nothwendigkeit eines sündlosen Individuums mitten in der Geschichte, aus dem eine neue heilige Entwickelung entspringt, auf aprioriſchem Wege darzuthun. Es folgt, wenn man auf die göttliche Idee und ihre Macht zurückgeht, aus diesem Gedanken viel mehr, ein göttliches Reich vollkommen heiliger Menschen am Ziele der Geschichte; eben darum aber folgt aus ihm, für sich genommen, nicht so viel, als Ullmann daraus folgert.

nothwendigen Abfolge der Sünde aus der Endlichkeit und Individualität. Die ſittliche Idee und ihren Anſpruch an die Wirklichkeit nach dem Maße andrer Ideen, namentlich der äſthetiſchen, meſſen, heißt: ſie leugnen. Darum fällt denn auch die wahrgenommene Verletzung jener Idee mit ganz anderm Gewicht und auf ganz andere Weiſe in das eigne Bewußtſein zurück als der Widerſtreit mit dieſer; und wenn es anders iſt, wenn ein Menſch ſich einen Verſtoß gegen den guten Geſchmack ſchwerer verzeiht als eine Sünde, ſo iſt das eben nur das Zeichen der tiefſten Zerrüttung. — Das Nichtſeinſollen des Häßlichen iſt nur ein bedingtes, weil die aus menſchlichem Handeln entſpringende Schönheit ſich nur eine bedingte Nothwendigkeit zueignen darf — ein Glanz der Erſcheinung, der zum verzehrenden Feuer für den wahren Inhalt des Lebens wird, wenn er ſich ſelbſt zum Kern deſſelben machen will —; das Nichtſeinſollen des Böſen iſt ein unbedingtes, weil die Nothwendigkeit des Guten eine ſchlechthin gültige iſt, die von Jedem ohne Unterſchied Anerkennung und Gehorſam fordert.

Die eigenthümliche Art nun, wie die Sünde ſich auf ihr eignes Subjekt zurückbezieht, liegt in dem Begriffe der Schuld. Auch im äſthetiſchen Urtheil tadeln wir unmittelbar, ohne Rückſicht auf Folgen und Zwecke das Unſchöne; indem das ſittliche Urtheil tadelt, ſpricht es das Vorhandenſein von Schuld aus.

Das erſte Moment in dem Begriffe der Schuld iſt dieſes, daß die beſtimmte Sünde dem Menſchen, in dem ſie iſt, als ihrem Urheber zugeſchrieben werden muß. In dem Begriff der Sünde liegt zunächſt nur das Objektive, daß ein dem göttlichen Willen widerſtreitendes Faktum, ſei es nun That oder Zuſtand, vorhanden iſt; mit dem Begriff der Schuld tritt die ſubjektive Seite, ein Urheber, dem zugerechnet werden kann, hinzu. Wie es ſich immer mit andern Störungen unſers Lebens verhalten mag: von der Sünde haben wir das unmittelbare Bewußtſein, daß ſie nicht bloß in uns, ſondern auch von uns iſt.

Der Kausalitätsbegriff also ist die allgemeine Grundlage in dem Begriff der Schuld, an welche die griechische Bezeichnung desselben — αἰτία — sich ausschließlich hält*). Fassen wir das Verhältniß des Begriffes der Sünde zu dem Wesen des Menschen in's Auge, so können wir sie ein Leiden der Seele, als das ihrem wahren Wesen Fremde und Widerstreitende, nennen; sehen wir auf die Art, wie die Sünde im wirklichen Leben entsteht, so ist sie nicht ein Leiden, sondern ein Thun der Seele, entweder unmittelbar oder doch in einem solchen Thun gegründet. Als ein bloßes Leiden betrachtet das Böse Plato, wie er denn in seinen ethischen Untersuchungen vielfachen Gebrauch macht von dem Grundsatz, daß Niemand freiwillig (ἑκών) sündige oder böse sei**). Und gewiß, steht einmal fest, daß das Gute die Thätigkeit, das Böse der leidende Zustand der Seele sei, so würde sich, wie Plato selbst am Schlusse des Hippias minor darthut***), aus der Möglichkeit, daß Jemand freiwillig sündige, die seltsamste Antinomie ergeben. — Aber es zeigt sich in den von ihm selbst gezogenen Folgerungen zur Genüge, wie verderblich diese Ansicht für die Zurechnung der Sünde wird. Sie verleitet ihn in irgend einer schlechten Beschaffenheit des Körpers und in der unverständigen Erziehung die Ursache zu suchen, daß der Böse böse ist, und deßhalb mehr die Erzeugenden und Er-

*) Wenn der populäre Sprachgebrauch den Schuldbegriff nicht selten auf das Naturgebiet anwendet, so versteht er darunter eben nichts als die Verursachung irgend eines unerwünschten Erfolges. Der lateinische Sprachgebrauch hält hier den Unterschied zwischen zurechnungsfähiger und nichtzurechnungsfähiger Verursachung fester, vgl. Döderleins lateinische Synonyme und Etymologien über culpa und noxia, B. 2, S. 152 f.

**) Z. B. Protagoras 345. 358. (Bekkersche Ausg. I, 1, S. 217. 241.) Gorgias 468. (Bekker II, 1, S. 471.) Timäus 86. (Bekker III, 2, S. 130.) De legibus lib. V, 731. (Bekker III, 2, S. 380.)

***) 376. (Bekker I, 2, S. 227 f.) Ueber die Aechtheit dieses Dialogs vgl. K. Fr. Hermann Geschichte und System der Platonischen Philosophie B. 1, S. 487 f. und die Anmerkungen dazu.

ziehenden als die Erzeugten und Erzogenen wegen des Böſen anzuklagen*). Ihren tiefern Grund aber hat jene Auffaſſung der Sünde darin, daß bei Plato die Unterſcheidung des Ethiſchen und Phyſiſchen noch keineswegs rein und klar durchgeführt iſt.

Auch die juridiſche Behandlung des Begriffes der Schuld beruht ganz auf dem Kauſalitätsverhältniß. Aber ſie hält ſich zunächſt in einer engern Auffaſſung dieſes Begriffes nur an die Thatſache der Verurſachung durch einen Willen, indem ſie für das Zuſammentreffen ihres Erfolges mit der Abſicht des Subjektes einen andern Begriff bildet. Es iſt einem Einzelnen oder der Gemeinſchaft durch menſchliches Thun eine Verletzung ihres Rechtes widerfahren. Entſteht nun die Frage nach dem Urheber dieſer Verletzung, ſo macht ſich der Unterſchied zwiſchen culpa und dolus geltend. Wo nichts weiter vorhanden iſt als die äußere Thatſache der Verurſachung durch die vom Willen ausgehende Thätigkeit (oder Unterlaſſung) eines Menſchen, ſo zwar daß dieſer das mögliche Hervorgehen dieſes beſtimmten Erfolges aus ſeinem Verhalten erkannte oder erkennen konnte, jedoch ohne daß dieſer Erfolg wirklich Zweck des Thuns war, da findet, ganz gemäß dem vorherrſchenden Gebrauch des Wortes bei den klaſſiſchen Schriftſtellern, nur culpa (lata oder levis) ſtatt; wo dagegen der verletzenden That auch die Abſicht zu verletzen entſpricht, da fällt dem Thäter dolus zur Laſt. Neben dieſer engern Bedeutung aber gebraucht die Rechtswiſſenſchaft den Begriff der Schuld auch in einem umfaſſendern Sinne. Wo eine Rechtsverletzung vorliegt und eine Perſönlichkeit, alſo ein mit Bewußtſein ſich ſelbſt beſtimmendes Weſen gegeben iſt, dem ſie, ſei es in der Weiſe der culpa oder des dolus, als Urheber zuzuſchreiben iſt, bezeichnet ſie daſſelbe als ſchuldig.

An dieſe Erweiterung ſchließt ſich die ethiſche Behand-

*) Timäus a. a. O. Hier ſagt Plato ausdrücklich: *ταύτῃ κακοὶ πάντες οἱ κακοὶ διὰ δύο ἀκουσιώτατα γιγνόμεθα.*

lung des Schuldbegriffes an, indem sie ihn zugleich verinnerlicht. Vor dem juridischen Forum begründet nur Schuld, was als Verletzung des Rechtes irgendwie in die äußere Erscheinung fällt, und auch hier ist es nicht die Sünde als solche, welche den Menschen schuldig macht, sondern nur insofern sie die Rechtsordnungen des bürgerlichen Lebens antastet. Vor dem sittlichen Forum dagegen begründet Alles Schuld, was mit dem sittlichen Gesetz im Widerspruch steht — natürlich in den Wesen, welche überhaupt dem Gesetz verpflichtet sind, und in den Zuständen ihres Lebens, in denen sie es sind, vgl. S. 52. — und eben darum auch Störungen und Zerrüttungen des innern Lebens, die ihren Grund im Willen haben.

Jedoch dieses Verhältniß zum Willen, welches in Zurechnung und Schuld sich ausdrückt, bedarf noch einer nähern Bestimmung. Zwar nicht erst der Begriff des peccatum voluntarium, sondern schon die Anfänge unsrer Betrachtung der Sünde überhaupt führten uns zu der Anerkennung, daß ihr eigentlicher Sitz der Wille ist; der Begriff des sittlichen Gesetzes, als dessen Gegensatz die Sünde zunächst in unser Bewußtsein tritt, läßt sich nicht entwickeln, ohne die für jenen Begriff constitutive Beziehung auf den Willen aufzuzeigen und damit den Willen als den wesentlichen Ort dieses Gegensatzes darzulegen. Allein der Wille könnte das sein und doch vielleicht nur einen durch eine fremde, übermenschliche Gewalt ihm mitgetheilten Antrieb fortleiten. Daß er nicht bloß der wesentliche Ort dieses Gegensatzes im Gebiet des menschlichen Lebens ist, sondern daß er durch seine Selbstentscheidung Urheber des wirklichen Bösen im menschlichen Leben ist, das lehrt uns erst das Bewußtsein der Schuld. Unsre Persönlichkeit in ihrem innersten Centrum macht es für unsre Sünde verantwortlich. Keiner kann sagen: wenn mein Gewissen meine Sünde verwirft, so verwirft es doch darum nicht mich — sondern er selbst, der Sünder, ist mit sei-

oder חִטָּאוּ entweder in dem Sinne, daß die Sünde noch nicht in Beziehung auf das theokratiſche Verhältniß des Sünders getilgt ſei durch Sühnopfer, oder daß ſie überhaupt nicht getilgt werden könne *). Aehnlich iſt es mit den Redensarten: die Sünde bedecken, wegnehmen (ſühnen, vergeben), die auch עָוֹן, חַטָּאָה, פֶּשַׁע, nicht אָשָׁם haben.

Suchen wir nun bei dem vielbeſprochenen Unterſchied zwiſchen Sündopfer, חַטָּאת, und Schuldopfer, אָשָׁם, Licht, ſo lehren die darauf bezüglichen Anordnungen (Levit. 3—6. 19, 20—22. Num. 5—7. 15. 28. 29.), daß nicht bloß Schuldopfer ohne Sündopfer, ſondern auch Sündopfer ohne Schuldopfer ſtattgefunden haben. Nur bei der Reinigung des Ausſätzigen und des Naſiräers, Levit. 14, 1—32. Num. 6, 9—12., liegt die Verbindung des Sündopfers und Schuldopfers in Einer Sühne deutlich vor. Daraus ſcheint ſich mit Sicherheit zu ergeben, daß in der Terminologie des Opferkultus Sünde und Schuld nicht verſchiedene Seiten derſelben Uebertretung, ſondern verſchiedene Arten der Verletzung des theokratiſchen Geſetzes bezeichnen. Wenn nun in den ausführlichen Beſchreibungen von Opfern, welche der Leviticus Kap. 8—10. giebt, zwar das Brandopfer, Sündopfer (Einweihungsopfer), Dankopfer (Speiſeopfer), aber durchaus nicht das Schuldopfer vorkommt, wenn in den genauen Anordnungen über die Feſtopfer, Num. 28. 29., ſowie in dem umſtändlichen Bericht von den Beiträgen der Stammfürſten Israels zum Opferdienſt, Num. 7., die Schuld-

*) In erſterm Sinne z. B. Levit. 5, 1. 17. 22, 9. Num. 30, 16., in letzterm Gen. 4, 13. Levit. 7, 18. 24, 15. Num. 5, 31. 9, 13. 14, 34. Ebenſo wird der Ausdruck für ſtellvertretendes Sündentragen gebildet, Jeſ. 53, 12. Ezech. 4, 4. 6. 18, 19. 20. Levit. 16, 22. Die Bedeutung, welche Geſenius im Theſaurus s. v. נָשָׂא noch weiter angiebt, die Sünde büßen, ſcheint ſich nirgends erweiſen zu laſſen und nur auf der Verwechſelung der nothwendigen Folge mit dem unmittelbaren Inhalt des Begriffes zu beruhen.

opfer überall mit Stillſchweigen übergangen werden*), ſo müſſen wir daraus ſchließen, daß der אָשָׁם nicht zur regelmäßigen Praxis des Opferweſens gehört hat, ſondern nur in beſondern Fällen, für ſeltener vorkommende Befleckungen dargebracht worden iſt.

Welches nun aber der ſpecifiſche Unterſchied dieſer Vergehungen von den übrigen iſt, und warum ihnen die Bezeichnung: Schuld, אָשָׁם, *κατ' ἐξοχήν* zukommen ſoll, dieß laſſen die im Pentateuch vorliegenden Fälle von Schuldopfern ſehr dunkel**). Der Anſicht Hengſtenbergs, nach welcher die Sünde in der חַטָּאת als innere Zerrüttung, als Abfall des Menſchen von ſich ſelbſt, im אָשָׁם als Frevel an dem heiligen Gott und ſeinem Geſetz, als zu erſtattender Gottesraub aufgefaßt wird***), ſteht entgegen, daß der Hebräiſche Sprachgebrauch eben ſo gut חָטָא לַיהוָה (z. B. Gen. 20, 6. 9. 39, 9. 1 Sam. 7, 6.) wie אָשַׁם לַיהוָה hat, daß ein feſter Unterſchied dieſer Art der religiöſen Grundanſchauung des A. T. und insbeſondere der Grundidee des Opferweſens nicht entſpricht †), und daß unter den

*) Ueberall iſt hier nur von dem Ziegenbock des Sündopfers, nirgends von dem Widder des Schuldopfers die Rede, vgl. auch Levit. 23, 9—20.

**) Das Schuldopfer bei Verletzung deſſen, was Jehovah geheiligt iſt, Levit. 5, 14—16., bei Vorenthaltung des Anvertrauten, Entwendeten u. ſ. w., Lev. 6, 1—7., bei Geſchlechtsgemeinſchaft mit einer verlobten Sklavin, Levit 19, 20—22., bei der Reinigung des Ausſätzigen, Levit. 14, 10—32. und des Naſiräers, Num. 6, 1—21. ließe ſich leichter erklären. Aber große Schwierigkeit macht das Schuldopfer Levit. 5, 17—19. wegen des ganz allgemeinen Charakters der Verſündigung, für die es angeordnet wird. Denn das לֹא־יָדַע V. 17. zur differentia specifica der Vergehungen zu machen, durch welche das Schuldopfer bedingt iſt, geſtattet ſchon nicht der unmittelbar folgende Fall V. 21 f., wo an ein ſolches Nichtwiſſen nicht gedacht werden kann.

***) Die Authentie des Pentateuchs B. 2, S. 214 f.

†) Wie freilich Hengſtenberg dieſen Unterſchied nimmt, als verſchiedene Auffaſſung derſelben Uebertretung, im Zuſammenhange mit ſeiner Annahme, daß mit jedem Sündopfer auch ein Schuldopfer verbunden geweſen ſei, ließe er ſich wohl rechtfertigen, wenn nur jene Annahme begründet wäre.

ausdrücklich aufgeführten sechs oder sieben Fällen, in denen ein Schuldopfer gebracht werden soll, nur ein einziger (Levit. 5, 15. 16.) auf eigenthümliche Weise sich als Gottesraub darstellt. — Die von Winer nach Relands Vorgange vertheidigte Hypothese, das Schuldopfer beziehe sich auf Vergehungen, die keinen Zeugen als das eigne Gewissen hätten, das Sündopfer auf Vergehungen, deren die Darbringenden überführt worden oder die nach der allgemeinen Beschaffenheit des menschlichen Lebens als vorhanden vorauszusetzen seien *), hat allerdings an der ähnlichen Auffassung des Josephus **) eine starke Stütze. Aber auch hier widerstrebt entschieden die Natur der beiderseitigen Vergehen, wie sie der Pentateuch bezeichnet; bei den meisten unter denen, für welche bloß das Schuldopfer darzubringen war, muß man noch einen Mitwissenden des Vergehens voraussetzen***), während manche dem Sündopfer zugetheilte Uebertretungen keinen Anlaß geben an einen Solchen zu denken †). Demnach werden wir, da die ältern Erklärungsversuche sich noch weniger empfehlen, die klare Unterscheidung zwischen Sünd- und Schuldopfer als ein zur Zeit noch ungelöstes Problem betrachten müssen ††).

*) Biblisches Realwörterbuch, Art. Schuld- und Sündopfer.

**) Vgl. die von Winer a. a. O. citirte Stelle Antt. III, 9, 3. Auch Budbeus pflichtet dieser Auffassung bei, Hist. eccles. V. T. tom. I, p. 723. 24.

***) Winer behauptet zwar das Gegentheil; aber mußte nicht bei Vorenthaltung des Anvertrauten u. s. w. der dadurch Beeinträchtigte, bei dem Umgang mit der verlobten Sklavin diese selbst um die Versündigung wissen? Auch die Versündigung an dem Jehovah Geweihten konnte ja wohl in der Regel sich der Kenntniß der Priester und Leviten nicht entziehen.

†) Namentlich gilt das von mehrern der Levit. 5, 1—13. angeführten Befleckungen, von welchem Abschnitt Winer mit gewohnter Aufrichtigkeit auch selbst anerkennt, daß hier das von ihm aufgestellte Princip nicht durchzuführen sei.

††) Eben so urtheilt Bähr in seiner Untersuchung über die Sünd- und Schuldopfer, Symbolik des Mosaischen Kultus B. 2, S. 410 f., indem er zugleich mit Recht die Annahme gänzlicher Verwirrung oder

Indeſſen läßt uns eine ſorgfältige Beachtung aller einſchlagenden Stellen nicht in Zweifel, daß neben dem engern Begriff von אָשָׁם, Schuld, der der Anordnung des Schuldopfers im Unterſchiede vom Sündopfer zum Grunde liegt, noch ein weiterer anerkannt werden muß, nach welchem auch da אָשָׁם ſtattfindet, wo nur ein Sündopfer ohne Schuldopfer darzubringen war, vgl. beſonders Levit. 4, 3. 13. 22. 27. 5, 2—5. Der Grundgedanke in den Moſaiſchen Anordnungen über das Sühnopfer (im engern Sinne; denn in einem weitern hat jedes Opfer ſühnende Bedeutung) iſt wohl dieſer: Jede Sünde*) iſt Verſündigung an Gott, Angriff auf ſein Eigenthum, und führt darum eine Verſchuldung, einen ſühnungsbedürftigen Zuſtand mit ſich, der in dem einen Falle das Sündopfer, in dem andern das Schuldopfer, in einem dritten Beides fordert. In dieſem Zuſammenhange der Begriffe iſt die Verſchuldung allerdings die Folge der Sünde, wie denn dieß in den obigen Citaten aus dem Leviticus auch durch die Stellung des אָשָׁם, אָשַׁם zu חָטָא ausgedrückt wird, die aus der Sünde entſpringende Verhaftung des Sünders zur Genugthuung**). Eben ſo iſt אָשַׁם und אָשָׁם gebraucht Gen. 26, 10. 42, 21. 1 Chron. 21, 3. 2 Chron. 28, 13. Eſra 9, 6. 7. 13. 15. 10, 10. In der hieraus ſich ergebenden Anerkennung, daß das Sündopfer ſelbſt zugleich אָשָׁם, nämlich nicht Schuldopfer, ſondern eine Gott zu erſtattende Schuld genannt werden kann, liegt der Schlüſſel zu der ſcheinbar verworrenen Stelle Levit. 5, 1—13***). —

Willkür ſowie den Schluß auf einen ſpätern Urſprung dieſer Theile des Pentateuchs ablehnt.

*) Nur von der שְׁגָגָה iſt im Opferweſen die Rede, vorſätzliche Frevelthaten — בְּיָד רָמָה — ſind ausgeſchloſſen, Num. 15, 22—31. Aber freilich muß nach den im Leviticus angeführten Beiſpielen der Begriff der שְׁגָגָה dabei ſehr weit gefaßt werden.

**) Vgl. die Bemerkungen Hengſtenbergs über den Begriff des אָשָׁם a. a. O.

***) So ſtark an dieſer Stelle der Begriff der Verſchuldung hervor-

Die oben bemerkte Schwierigkeit in der Redensart נָשָׂא עָוֹן oder חָטָא löst sich durch die Erwägung, daß der Begriff der Schuld hier schon in dem נָשָׂא enthalten ist. Eben dadurch entsteht Schuld, daß die Versündigung nicht vorübergeht mit dem Augenblick, in welchem sie begangen wird, sondern daß sie auf dem Sünder liegen bleibt, daß er ihre Last tragen muß. Eben so erklären sich die Ausdrucksweisen: נָשָׂא חֲטָאָה, כִּפֶּר עָוֹן aus der eigentlichen Bedeutung der Verba von selbst, ohne daß die Lexikographen berechtigt waren, um solcher und ähnlicher Verbindungen willen den Substantiven den Begriff der Schuld zu geben. —

Diese an der Sünde haftende Schuld wird von der Melanchthonschen Definition der Sünde, welche von den ältern Dogmatikern unsrer Kirche wiederholt zu werden pflegt, gleich mit in den Begriff der letztern aufgenommen, wenn sie denselben so bestimmt: peccatum est defectus vel inclinatio vel actio pugnans cum lege Dei, offendens Deum, damnata a Deo et faciens reos aeternae irae et aeternarum poenarum, nisi sit facta remissio*). Wenn dann mehrere unter jenen Theologen in der Zurechnung der Sünde weiter unterscheiden zwischen reatus culpae und reatus poenae, so mag der Ausdruck etwas schief gebildet sein; aber die Unterscheidung selbst läßt sich rechtfertigen, insofern sie ihrer wahren Bedeutung nach auf den oben entwickelten

---

gehoben wird, so ist es doch nach V. 6. 7. 9. 11. 12. durchaus nicht zweifelhaft, daß sie vom Sündopfer handelt. אֵת־אַשְׁמוֹ ist weder V. 6. zu übersetzen: sein Schuldopfer (De Wette), noch V. 7: für seine Schuld, wegen seiner Schuld (De Wette und Hengstenberg), sondern an beiden Stellen: als seine Schuld, nämlich als seine dem Herrn für die begangene Sünde (אֲשֶׁר חָטָא) zu erstattende Schuld, entsprechend dem אֵת־קָרְבָּנוֹ אֲשֶׁר חָטָא V. 11., als eine Opfergabe, welche, wie sie in demselben Verse näher bestimmt wird, als Surrogat da eintreten durfte, wo der eigentliche אָשָׁם, nämlich das regelmäßige Sündopfer, wegen Armuth nicht gebracht werden konnte.

*) Loci theol. de pecc. p. 97.

Unterſchied zwiſchen den beiden Momenten des Schuldbegriffes zurückzuführen iſt *).

Melanchthon verwirft, wo er von dem Unterſchiede der Thatſünden in Rückſicht der an ihnen haftenden Schuld ſpricht, mit ſtrenger Mißbilligung den ſtoiſchen Satz, daß alle Sünden einander gleich ſeien **). Und dieſe Verwerfung ſtimmt nicht bloß vollkommen überein mit dem A. T., namentlich mit den eben berührten Moſaiſchen Anordnungen über das Sühnopfer, die offenbar auf verſchiedene Grade der Verſchuldung durch die einzelnen Sünden zurückgehen, ſondern ſie wird auch im N. T. durch Matth. 5, 21. 22. 10, 15. 12, 31. 32. Luc. 12, 47. 48.

*) Baier, den überhaupt unter den ältern Dogmatikern Präciſion in der Faſſung der dogmatiſchen Formeln auszeichnet, erklärt den reatus culpae durch: obligatio, qua quis sub peccato, per ipsum peccatum constrictus, tenetur, ut revera sit et dicatur peccator. Es iſt das unmittelbare Zurückfallen der Sünde auf die Perſönlichkeit des Thäters durch die Zurechnung. Vgl. ſeine Definition des reatus poenae, Comp. theol. positivae P. II, c. 1, §. 15.

**) A. a. O. S. 119. Ebenſo die zweite Helvetiſche Konfeſſion cap. VIII. (Coll. Conff. ed. Niemeyer S. 478.) Doch verwirft M. den Satz eigentlich nur in Beziehung auf die Sünden der Wiedergebornen; für die der Unwiedergebornen läßt er ihn wenigſtens inſofern gelten, als ſie ihm wie Luthern alle Todſünden ſind; weßhalb ihnen einige katholiſche Polemiker den Grundſatz des Jovinian: omnia peccata esse paria, zuſchreiben. Der weſentliche Zuſammenhang ihrer Anſicht iſt dieſer: An ſich iſt jede Sünde Todſünde, macht den Begehenden der ewigen Verdammniß würdig, und nur erſt im Stande der Wiedergeburt kann vermöge ſeines Princips, des Glaubens, irgend eine Sünde Erlaßſünde werden. Einige Sünden nun, im Stande der Wiedergeburt begangen, führen die Zerſtörung des Glaubens unmittelbar mit ſich und vernichten dadurch jenen Stand, wenn gleich nicht unwiederherſtellbar — peccata mortalia —, andre heben den Glauben nicht auf und dieſen kann die göttliche Vergebung nicht fehlen, weil ja eben der Glaube ſie ſucht — peccata venialia. Im Weſentlichen dieſelben Beſtimmungen werden reformirter Seits aufgeſtellt, vgl. Calvins institutio rel. chr. lib. II, c. 8, §. 59. Declar. Thorun. de peccato 8. 9.

Joh. 19, 11. 1 Joh. 5, 16. auf unzweideutige Weise bestätigt. Auch sind wir nicht berechtigt mit Schleiermacher diese verschiednen Grade der Schuld ganz in die Verschiedenheit zwischen den Gesammtzuständen der Handelnden aufgehen zu lassen*). Dieses Verfahren beruht zunächst auf der einseitigen Ansicht, als wären die Thatsünden im Verhältniß zur Zustandssünde nur Wirkungen; es wird dabei verkannt, daß sie in diesem Verhältniß eben so wohl verursachend sind, ja daß die Sünde, wenn überhaupt die Schuld in ihr ernstlich festgehalten werden soll, in schlechthin ursprünglicher Beziehung Thatsünde sein muß. Ist aber die Thatsünde in ihrem Verhältniß zum Zustande irgendwie verursachend, so läßt sich auch nicht einsehen, warum die Gradunterschiede der Verschuldung nur auf diesem Zustande beruhen, warum sie nicht auch unmittelbar an der verschiedenen Qualität der Thatsünden selbst haften sollten. — Die alte Eintheilung der Uebertretungen in Todsünden und läßliche Sünden ist eine unerschöpfliche Quelle unnützer und durch ihre Kleinlichkeit und Aeußerlichkeit verderblicher Bestimmungen im Pönitenzwesen der katholischen Kirche geworden; auch ist es nur Selbsttäuschung, wenn Menschen nach festen Merkmalen sicher entscheiden zu können glauben, welcher Grad der Verschuldung jedesmal an der bestimmten Sünde hafte; aber alle diese Entstellungen und Mißbräuche können dem Grundgedanken, daß die einzelnen Sünden verschiedene Grade von Schuld mit sich führen, seine Wahrheit nicht rauben.

Worauf beruht nun dieser Gradunterschied? Die Schuld ist das unmittelbare Zurückschlagen der Sünde auf ihren Urheber, aber die Gewalt, mit der sie auf ihn zurückschlägt, hängt

*) Glaubenslehre §. 74, 1. (B. 1, S. 451.) In Beziehung auf den Unterschied zwischen Tod- und Erlaßsünde stimmen hier die Reformatoren und ältern Dogmatiker unsrer Kirche mit ihm überein, insofern sie nach dem in voriger Note Bemerkten den Grundsatz aufstellen: peccatum mortale et veniale distinguitur non secundum substantiam facti, sed secundum personam sive propter differentiam peccata admittentium.

in ihrem verſchiedenen Grade nicht bloß von der Spannung der geiſtigen Kräfte ab, mit der ſie aus ihm hervorgegangen iſt, ſondern auch von den objektiven Größenunterſchieden der Sünde. Es iſt eine nicht unbedenkliche Vorſtellung, die bei folgerichtiger Durchführung die Sünde ganz in das Subjektive aufzulöſen droht, wenn man die Gradunterſchiede der Schuld lediglich formal, durch die Art wie die Sünde aus der Entſcheidung des Subjektes hervorgeht, bedingen will. Vielmehr hat dieſer Gradunterſchied außer ſeiner formalen Wurzel weſentlich auch eine materiale. Die letztere liegt in der ſtärkern oder ſchwächern Bethätigung des in aller Sünde wirkenden Princips der Selbſtſucht, die erſtere in der vollkommnern oder unvollkommnern Verurſachung der Sünde durch das ſündigende Individuum.

Zur Vollſtändigkeit dieſer Verurſachung gehört, daß die einzelne Sünde durch den Willen des Subjektes mit dem Bewußtſein, daß ſie Sünde ſei, hervorgebracht werde. Mithin wird die Unvollſtändigkeit dieſer Urhebung entweder in dem Fehlen dieſes Bewußtſeins oder in dem Fehlen jener Willensbeſtimmung beſtehen. Wir erhalten damit die beiden uns ſchon bekannten Arten der unvorſätzlichen Sünde, die Unwiſſenheits- und Uebereilungsſünde. Und ſo führt denn auch Melanchthon*) und nach ſeinem Vorgange Chemnitz**), Hutter***) u. A. den Hauptunterſchied in der Verſchuldung durch die Sünde, eben jene Eintheilung in läßliche und Todſünden, einfach auf den Unterſchied zwiſchen unvorſätzlicher und vorſätzlicher Sünde (der Wiedergebornen) zurück. Wiewohl wir nach dem Bemerkten dieſen Gradunterſchied außerdem noch durch die verſchiedene Stärke des ſelbſtſüchtigen Princips bedingen, ſo ſcheint doch die Ablei-

*) A. a. O. S. 117. De discrimine pecc. S. 276.

**) Loci theol. P. III, loc. de discr. pecc. mort. et venialis fol. 122 f. (Ausg. v. 1595.)

***) Loci comm. De discr. pecc. mortalis et venial. S. 356.

tung von dieſer Seite ganz auf daſſelbe Reſultat hinauszukommen. Denn wird der Menſch, im Begriff eine Sünde zu begehen, ſich derſelben als Sünde bewußt, ſo liegt darin unmittelbar eine Gegenwirkung des Gewiſſens, und in der Ueberwindung dieſer Gegenwirkung offenbart ſich alſo ein höherer Grad von Entſchiedenheit, mit welcher der Wille der Selbſtſucht ergeben iſt. Und in der Regel iſt es wirklich ſo. Indeſſen werden doch nicht ſelten Sünden begangen, in denen das Princip der Selbſtſucht ſich mit ausgezeichneter Energie bethätigt, und die der Sündigende ſich doch wegen der geſteigerten Verfinſterung ſeiner Seele bei ihrer Begehung nicht als Sünden zum Bewußtſein bringt. Hiernach werden wir zugeben müſſen, daß der Gradunterſchied in der Schuld der Thatſünden und der Unterſchied zwiſchen vorſätzlicher und unvorſätzlicher Sünde einander nicht vollſtändig decken. Namentlich gilt dieß von den Schwachheitsſünden wider das Gewiſſen, in denen häufig trotz der vollſtändigern Verurſachung durch das ſündigende Subjekt doch eine geringere Gewalt der Selbſtſucht ſich offenbart als in den Uebertretungs- und Unwiſſenheitsſünden, deren Bewußtloſigkeit unzähligemal in roher Nichtachtung der Stimme des Gewiſſens ihren Grund hat.

Aus dieſem Geſichtspunkte iſt denn auch die öfters vorgekommene Meinung zu beurtheilen, nach welcher in der Unwiſſenheitsſünde die Unwiſſenheit die Sünde, inſofern ſie Schuld begründet, abſorbiren ſoll, weil hier zwar eine Willensbewegung, aber nicht eine ſolche, die auf etwas als Sünde Erkanntes geht, vorhanden iſt. Wenigſtens ſoll durch eine ſolche dem ſittlichen Geſetz objektiv widerſtreitende Handlung eine ſittliche Verſchuldung nur dann entſtehen können, wenn es dem Menſchen möglich war ſeine Unwiſſenheit in dieſer beſtimmten Beziehung zu überwinden, wenn ſie mithin in einer aus ſittlicher Gleichgültigkeit und Leichtſinn entſpringenden Unterlaſſungsſünde ihren Grund hat.

Und allerdings giebt es eine ſogenannte Unwiſſenheitsſünde,

in der die Unwiſſenheit die Schuld und damit überhaupt den Charakter wirklicher Sünde gänzlich auslöſcht. Man unterſcheidet in der Unwiſſenheit, die hier in Betracht kommt, bekanntlich das Nichtwiſſen des verpflichtenden Geſetzes und das Nichtkennen der eignen Handlung nach ihrer vollen Beſtimmtheit (ignorantia juris — facti). Die Kenntniß der eignen Handlung nun bezieht ſich nach der einen ihrer Seiten auf die Sphäre der Aeußerlichkeit, auf die endlichen, mannichfach bedingten Verhältniſſe, in welche jede Handlung hineingeſtellt iſt. In dieſer Sphäre aber kann ſehr wohl Nichtwiſſen und Verwechſelung ſtatt finden und daraus ein Irrthum im Handeln entſpringen ohne die geringſte Verſchuldung des Handelnden durch Mangel an Aufmerkſamkeit u. ſ. w. Verfügt z. B. Jemand über fremdes Eigenthum in der von den Umſtänden hinreichend unterſtützten Meinung, es ſei das ſeine, ſo iſt zwar eine Rechtsverletzung vorhanden, wiewohl auch nur eine civilrechtliche, aber keine ſittliche Verſchuldung. Auch kann man ſich dagegen gewiß nicht auf die Beſtimmungen des Moſaiſchen Geſetzes berufen, nach denen eine Verſchuldung aus levitiſchen Verunreinigungen auch dann entſpringt, wenn dabei eine ignorantia facti ſtattfand, z. B. Levit. 5, 2. 3. Wie der ganze Begriff levitiſcher Unreinigkeit, obgleich ohne eine bleibende ſittlich religiöſe Bedeutung, doch dem eigenthümlichen Zweck des Moſaiſchen Geſetzes, Israel zu einem Volk des Sündenbewußtſeins und des Erlöſungsbedürfniſſes zu machen, unter den gegebenen geſchichtlichen Bedingungen vollkommen entſprach, ſo mußte er ſich in ſeiner Durchführung natürlich an die Thatſache der Befleckung als ſolche halten, ohne den Unterſchied zwiſchen Wiſſen und Nichtwiſſen mehr als die verſchiedenen Grade der daraus entſpringenden theokratiſchen Verſchuldung beſtimmen zu laſſen.

Dieſe Art des Irrthums im Handeln alſo gehört nicht hierher; was aber aus dem ungeordneten ſelbſtiſchen Streben ſtammt

und somit dem sittlichen Gesetze widerstreitet, ist Schuld, mag der Fehlende sich dieses Widerstreites bewußt sein oder nicht. Wäre es freilich irgend einem Menschen überhaupt unmöglich den Inhalt des sittlichen Gesetzes zu erkennen, könnte er sich mithin jenes Strebens schlechterdings nicht als des nichtseinsollenden bewußt werden, so würde für einen Solchen die Zurechnung dessen, was in seinem Leben als Sünde erschiene, allerdings wegfallen, aber damit zugleich die Vollständigkeit der menschlichen Natur. Auch der Unterschied zwischen der im Augenblicke des Entschlusses unüberwindlichen und der überwindlichen Unwissenheit kann zwar den Grad der Verschuldung bedingen, aber nicht über Sein oder Nichtsein der Schuld entscheiden. In jenem Gebiet des Aeußerlichen, Zufälligen, Veränderlichen irgendwie ein Nichtwissender oder Irrender zu sein, gereicht dem Menschen nicht zum Vorwurf; die wesentliche Wahrheit, die im Gewissen sich kund giebt, und ihr Verhältniß zu dem einzelnen Handeln nicht zu wissen ist eben selbst die Folge einer sündhaften Störung und Zerrüttung seines innern Lebens. Läge ihm von dem Zeitpunkt an, wo er die Stimme des Gewissens zuerst vernimmt, in jedem Augenblicke seines Lebens nichts mehr am Herzen als genau zu wissen, was diese Stimme ihm sagt, und ihr unbedingt zu gehorchen, so würden Unwissenheitssünden, die auf der ignorantia juris beruhen, eben nicht vorkommen. Das sittliche Bewußtsein würde sich dann zu solcher Stärke, Klarheit und Bestimmtheit in ihm entwickeln, daß es ihm auch für den einzelnen Fall niemals an der richtigen Weisung fehlen könnte. Aber dieß duldet nicht die Sündhaftigkeit der menschlichen Natur, von der wir uns später überzeugen werden, daß sie die Zurechnung der einzelnen Sünden keineswegs aufzuheben vermag. Die Ungerechtigkeit der Menschen ist es, welche die Entwickelung der Wahrheit in ihrem Bewußtsein aufhält, Röm. 1, 18. Darum achten sich Wilde, wenn sie von den Greueln des Götzendienstes, von Wollust, Mord

und ungezähmtem selbstsüchtigem Treiben zu Christo bekehrt werden, durch ihre Unwissenheit keineswegs von Schuld entbunden, sondern fühlen reuevoll den Vorwurf des erwachten Gewissens. —

So erkennt auch Paulus die Milderung der Sündenschuld, die in der Unwissenheit des heidnischen Lebens liegt, entschieden an und spricht in diesem Sinne von einem göttlichen Uebersehen der *χρόνοι τῆς ἀγνοίας*, Apgesch. 17, 30. vgl. Röm. 2, 9. Matth. 11, 21—24. Aber er ist weit entfernt, die sündigenden Heiden darum als schuldfrei zu betrachten. Vielmehr verweist er auf das ursprüngliche Bewußtsein Gottes im menschlichen Geiste und dessen Anregung durch die Offenbarung Gottes in der Natur und leitet die Zerrüttung ihres religiösen Lebens aus einer Unterdrückung jenes Bewußtseins ab, Apgesch. 17, 27—29. Röm. 1, 19—21. 28. Nicht minder beruft er sich in bestimmt sittlicher Beziehung auf die Macht des Gewissens auch im Bewußtsein der Heiden, Röm. 2, 15., so wie darauf, daß sie im bürgerlichen Leben die Frevel, die sie selbst verüben und selbst von Andern gern verüben sehen, doch als des Todes würdig verurtheilen, Röm. 1, 32. Aus Beidem schließt er, daß sie in ihren Sünden sich keineswegs für gerechtfertigt halten dürften, Röm. 1, 20. 2, 1. 3, 23. Während er ferner als Motiv des göttlichen Erbarmens, das ihm selbst, dem Lästerer, Verfolger, Gewaltthäter, widerfahren sei, anführt, daß er dieß unwissend gethan habe im Unglauben, nennt er sich doch, offenbar in Beziehung darauf, den Ersten der Sünder, 1 Tim. 1, 13—15.

Zwar wenn Paulus Röm. 14, 23. lehrt, daß, was der sittlichen Ueberzeugung des Handelnden nicht entspricht, ihm als Sünde zuzurechnen ist, mag immerhin, objektiv betrachtet, nichts Unrechtes darin liegen, so ist daraus öfters gefolgert worden, daß nach Pauliniſcher Ansicht die Zurechnung lediglich von der subjektiven Ueberzeugung recht oder unrecht zu handeln abhange. So faßt z. B. De Wette in seiner Sittenlehre den

Ausſpruch und knüpft denn auch daran eine Zurechnungslehre von einſeitig ſubjektivem Gepräge, die ihn verleitet die Eintheilung in wiſſentliche und unwiſſentliche Sünden als falſch zu bezeichnen, weil die letzteren keine Sünden ſeien, und die Beunruhigung des Gewiſſens mit dem Gedanken an unerkannte Sünde (Pſ. 19, 13.) nur dem an ein äußeres Geſetz gewieſenen Hebräer zu geſtatten *). Aus dem Pauliniſchen Wort aber könnte dieß nur gefolgert werden, wenn es nicht bloß lautete: *πᾶν ὃ οὐκ ἐκ πίστεως ἁμαρτία ἐστί*, ſondern: *πᾶν ὃ ἐκ πίστεως ὁίκαιόν ἐστιν*. Oder ſollte etwa dieſes bejahende Urtheil von ſelbſt aus jenem verneinenden folgen? Keineswegs. Allerdings hat auch die irrende ſittliche Ueberzeugung die Macht den Menſchen an das, was ſie ihm als nothwendig darſtellt, zu binden, aber nicht die Macht ihn von dem Anſehen der Wahrheit zu entbinden und ſich an ihre Stelle zu ſetzen. Das iſt der Fluch des ſittlichen Irrthums, daß er den Menſchen verdammt, wenn er ihm als ſeiner ſubjektiven Ueberzeugung zuwiderhandelt, und ihn doch nicht rechtfertigt, wenn er ihm folgend das Verwerfliche thut. Hatten die Verfolger der Apoſtel die entſchiedene Ueberzeugung damit eine Pflicht gegen Gott zu erfüllen, Joh. 16, 2, ſo wurden ſie ſtrafbar, ſie mochten die Verfolgung unterlaſſen oder ausführen.

Wenn Chriſtus von dieſen haſſenden Juden ſagt: Wäre ich nicht gekommen und hätte es ihnen nicht verkündigt, ſo hätten ſie keine Sünde (nämlich *ὅτι οὐκ οἴδασι τὸν πέμψαντά με*), Joh. 15, 22. 24 — ſo liegt in dieſen Worten, wiewohl *ἁμαρτίαν ἔχειν* an ſich eben nur das thatſächliche Vorhandenſein der Sünde, das *ἁμαρτάνειν* oder *ἡμαρτηκέναι*, bezeichnet, doch wegen des Gegenſatzes: *νῦν δὲ πρόφασιν οὐκ ἔχουσι περὶ τῆς ἁμαρτίας αὐτῶν*, allerdings eine Verneinung der Schuld. Daß aber dieſe Verneinung nicht abſolut, ſondern nur relativ

*) A. a. O. Th. 1, S. 111. vgl. S. 308 ff.

zu verſtehen iſt, ergiebt ſich ſchon daraus, daß wie überall im N. T. ſo auch im Johanneiſchen Evangelium z. B. 1, 29. 3, 36. (ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ μένει ἐπ' αὐτόν) 20, 23. das aus der Entfremdung von Gott quellende Sündenweſen der Welt als ein ſchuldhaftes betrachtet wird. Ausdrücklich räumt dem gleichen Unterſchiede nur eine Milderung der Schuld ein Matth. 11, 21—24. Ganz ſtreng dagegen iſt der Gegenſatz in der verwandten Stelle Joh. 9, 41. zu faſſen, deren Sinn durch Umſchreibung ſo wiederzugeben iſt: Wäret ihr ſchlechterdings unfähig meine Verkündigung zu faſſen, ſo wäre euch die Verwerfung derſelben keine Sünde; nun aber bekennt ihr ja ſelbſt, daß ihr das Verſtändniß habet, darum laſtet die Verwerfung meines Wortes auf euch als Sünde*). — Chriſtus ſtellt es aber auch ausdrücklich als allgemeine Regel auf, daß das Wiſſen oder Nichtwiſſen des Sündigenden um das göttliche Geſetz, das er thatſächlich antaſtet, nur einen Gradunterſchied der Verſchuldung und Strafbarkeit begründe, Luc. 12, 47. 48. Daſſelbe liegt in der Bitte des Gekreuzigten um Vergebung für ſeine Mörder, weil ſie nicht wiſſen, was ſie thun, Luc. 23, 34. Wenn dieſes Nichtwiſſen ihre Schuld aufhob, ſo bedurften ſie nicht der Vergebung; wenn es ihre Schuld nicht minderte, ſo konnte die Bitte um Vergebung es nicht als Beweggrund brauchen. — So findet denn das Bedürfniß jener Pſ. 19, 13. ausgeſprochnen Bitte, wie ihm die Erfahrung des chriſtlichen Bewußtſeins Zeugniß giebt, auch im N. T. ſeine volle Beſtätigung.

In unſrer bisherigen Unterſuchung haben wir die Schuld unabhängig von ihrem Wirklichwerden im Bewußtſein des einzelnen Subjektes, welches mit der Sünde befleckt iſt, be-

*) Vgl. zu beiden Stellen Lückes Bemerkungen im Kommentar.

trachtet. Und dieß ist keine leere Abstraktion; die Schuld ist vielmehr zunächst und ursprünglich etwas ganz Objektives, sie haftet am Sünder als ein unabwendbares zweites Sollen desselben in Beziehung auf ein unerfüllt gebliebenes erstes Sollen*) und fordert Sühne, wenn er sich seines Verhältnisses zur beleidigten Majestät des göttlichen Gesetzes auch gar nicht bewußt ist. Das Vorhandensein der Schuld ist von der Anerkennung derselben im Bewußtsein des sündigen Menschen keineswegs abhängig. Aber ist denn eine gänzliche Bewußtlosigkeit des Schuldigen von seiner Schuld möglich? Das wäre sie nur, wenn im Menschen das Bewußtsein von einer sein Leben durch unbedingte Forderungen bestimmenden Norm jemals völlig erlöschen könnte. Die Erfahrung zeigt uns zwar Zustände der äußersten Unterdrückung dieses Bewußtseins so wie seiner tiefsten Trübung und Entstellung; aber es auf irgend einer Stufe der sittlichen Entartung dem Menschen schlechterdings abzusprechen, dazu berechtigt sie uns nicht. Mögen die starken Geister, die erst dann frei zu sein meinen, wenn sie von Gott und seinem heiligen Gesetz los sind, sich selbst und Andern dergleichen eingeredet haben: in seinem innern Urtheil wird der Mensch nie gleichgültig gegen den Gegensatz des Guten und Bösen; er kann nie ganz aufhören das Thun des Hasses, der Ungerechtigkeit, der Lüge zu mißbilligen, das entgegengesetzte zu billigen. Auch für den verhärteten Bösewicht, dessen Maxime es ist, nur seiner Lust und seinem Vortheil nachzugehen und sich um die Pflicht nicht zu kümmern, giebt es doch noch Frevelthaten, gegen die sich ein sittliches Gefühl in ihm sträubt, wenn er dazu versucht wird.

Daraus folgt freilich noch lange nicht, daß dem Schuld-

*) Die Sprache drückt diesen unzerreißbaren Zusammenhang auf sinnreiche Weise aus. Der Mensch ist zuerst schuldig das Gesetz zu halten; genügt er dieser Schuldigkeit nicht, so wird er schuldig vor dem Gesetz. Ganz eben so enthält die Bedeutung von ὀφείλειν, ὀφείλημα dieses doppelte Sollen.

bewußtſein im menſchlichen Leben die gleiche Allgemeinheit mit der Sünde ſelbſt zukomme. Nur ſoviel läßt ſich aus dieſen Zeugniſſen für die unzerſtörbare ſittliche Natur des Menſchen ableiten, daß es Greuelthaten giebt, die von Niemandem begangen werden können, ohne das Gewiſſen zur geheimen Ahndung des Frevels aufzuregen. Und mehr ſcheint denn auch die Erfahrung als allgemein vorhanden nicht verbürgen zu wollen. Unzählige laſſen ſich ohne Rückhalt von den Trieben ihrer Selbſtſucht beherrſchen; aber bei der Rohheit ihres ganzen geiſtigen Zuſtandes fällt ihnen nicht ein ſich deßhalb Vorwürfe zu machen. Andere erfreuen ſich eines gebildetern Bewußtſeins; aber die ſittliche Seite deſſelben iſt ſo vergiftet durch die Sophiſtik der Begierden und Leidenſchaften, daß das gewöhnliche Treiben ihres Egoismus kein Schuldgefühl mehr in ihnen zu wecken vermag. — Auch das Heidenthum auf dem Gipfel ſeiner Entwickelung offenbart grade in den Elementen ſeiner Religioſität, in denen ein kräftiges ſittliches Bewußtſein ſich ausſpricht, zugleich die Schranke ſeines ſittlichen Urtheils. Die Erinyen, die ihre Macht in der Unruhe des Gewiſſens offenbaren, verwalten nur da ihr ehrwürdiges Amt, wo eine ſchwere Verletzung der heiligſten, urſprünglichſten Rechte, wo namentlich der Frevel am Blut ſie aufgeregt hat.

Es muß gewiß zugeſtanden werden, daß die Schuld viel größer iſt und weiter reicht als das Schuldbewußtſein des Menſchen; nicht überall, wo ſie als Verhaftung und Verbindlichkeit iſt, iſt ſie auch als Zuſtand; in Unzähligen ſchläft die Schuld, und nur da vermag ſie nicht bloß als Verklägerin einzelner ſchwerer Uebelthaten, ſondern als Zeuge eines durchgreifenden Widerſtreites gegen die heiligen Ordnungen des Lebens aufzuwachen, wo der Geiſt von ſittlicher Stumpfheit und Gleichgültigkeit nicht mehr gefeſſelt iſt. Allein auch wo es dem Sünder an einem eigentlichen Schuldbewußtſein fehlt, fehlt es ihm doch nicht an einem Gefühl, welches wir als den Keim deſſelben zu betrachten

haben. Iſt er auch frei von auffallenden Frevelthaten, ſo fühlt er ſich, ſo lange er im Dienſte ſeiner Begierden und ſelbſtiſchen Intereſſen dahinlebt, doch nicht wahrhaft mit ſich Eins; eine dunkle Ahnung ſagt ihm, daß die Sphäre, in der er lebt, nicht ſeine wahre Heimat iſt; es kommen auch für ihn Momente, wo ein Gefühl von Unſicherheit ihn an den unterhöhlten Boden unter ſeinen Füßen mahnt. Der Dienſt der Sünde vermag die Bruſt nimmermehr frei zu machen, ſondern nur einzuengen.

Wo aber aus dieſen dunkeln Keimhüllen das wirkliche Schuldbewußtſein ſich erhebt, da iſt es thatſächlicher Beweis, daß die Sünde noch nicht das ganze ſittliche Daſein des Menſchen ausfüllt; die Selbſtverurtheilung im böſen Gewiſſen iſt der Ausfluß der Zuſtimmung, die der Menſch in ſeinem innerſten Bewußtſein unwillkürlich, ja oft wider ſeinen Willen dem Inhalt des Geſetzes geben muß. Auch wenn der Menſch dem Dienſte der Sünde hingegeben iſt, verliert ſie doch für ſeine Empfindung nicht eher als auf dem Gipfel dieſer verkehrten Entwickelung den Charakter einer fremden Macht, die, wiewohl ſie nur durch Selbſtbeſtimmung in ihm iſt, ihn doch von ſich ſelbſt ſcheidet und mit ſich ſelbſt entzweit. Das Schuldbewußtſein hat dieſe merkwürdige Doppelſeitigkeit an ſich, daß es einerſeits die Sünde dem Ich des Menſchen zuſchreibt, die Perſon dafür verantwortlich macht, andrerſeits durch ſein Vorhandenſein unmittelbar einen verborgenen Zug der Perſönlichkeit offenbart, welcher dem Geſetz Gottes anhängt und ſich verneinend gegen das Streben und Thun jenes ſelbſtſüchtigen Ich richtet. Es iſt dieß der Zwieſpalt zwiſchen dem wahren Weſen des Ich, welches nur in der Gemeinſchaft Gottes ſich zu verwirklichen vermag und die Sünde als ein fremdes Element von ſich unterſcheidet *), und zwiſchen dem empiriſchen Zuſtande des Ich, nach

*) *Εἰ δὲ οὐ θέλω ἐγὼ, τοῦτο ποιῶ, οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτὸ, ἀλλ' ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία*, Röm. 7, 20. vgl. V. 9. 10.

welchem daſſelbe die Sünde als ſein Eigenthum anerkennen muß *). — So iſt denn das böſe Gewiſſen das göttliche Band, das den geſchaffenen Geiſt auch in tiefer Zerrüttung noch an ſeinen Urſprung knüpft. In dem Schuldbewußtſein offenbart ſich, wiewohl unverſtanden vom Menſchen, ſo lange er nichts Höheres hat als eben ſein böſes Gewiſſen, die weſentliche Angehörigkeit unſers Geiſtes an Gott, das γένος τοῦ θεοῦ, Apgeſch. 17, 28. Die Qual und Angſt, welche die Mahnungen jenes Bewußtſeins erregen, die innere Unruhe, die den Knecht der Sünde zuweilen ergreift, es ſind Zeugniſſe, daß er noch nicht gänzlich von Gott los iſt. Iſt die Sünde ein Streben des Geſchöpfes ſich von Gott loszureißen, ſo iſt dieß Streben, welches objektiv ohnehin immer ein vergebliches bleiben muß, auch ſubjektiv ſo lange nicht zu ſeinem Ziele gekommen, als das Schuldbewußtſein in ihm nicht gänzlich erloſchen iſt **).

Bei dieſer Anerkennung der ſittlichen Bedeutung des Schuldbewußtſeins dürfen wir jedoch andrerſeits ſeinen Unterſchied von der Reue nicht überſehen. Allerdings iſt die leichtere oder ſchwerere Erregbarkeit jenes Bewußtſeins im Allgemeinen bedingt durch den ſittlichen Geſammtzuſtand des Subjektes. Aber das

*) Οἴδαμεν, ὅτι ὁ νόμος πνευματικός ἐστιν, ἐγὼ δὲ σαρκικός εἰμι, Röm. 7, 14. — Vergleichen wir hiermit jene Platoniſche Lehre, nach welcher das Böſe überhaupt ein dem Menſchen von außen Zugeſtoßenes ſein ſoll, an dem ſein Wille keinen Antheil hat, von dem er nur Gewalt leidet, ſo werden wir ſagen müſſen, daß hier die empiriſche Wahrheit der Sache, um die es ſich doch in der Frage um die Zurechnung ganz und gar handelt, der idealen Anſicht aufgeopfert iſt.

**) Wenn Göthe in ſeinem Fauſt die Vorwürfe des erwachenden Gewiſſens dem böſen Geiſte in den Mund legt, ſo rechtfertigt ſich dieß Verfahren des Dichters, wozu ſich leicht Parallelen aus den Schriften großer Kirchenlehrer, namentlich Luthers, anführen ließen, dadurch, daß an dem Schuldbewußtſein, ſo heilig es in ſeinem Urſprunge iſt, doch in Rückſicht ſeiner Wirkungen eine Amphibolie haftet. Wie es dem Petrus zum Heile gereicht, ſo ſchlägt es bei Kain und Judas zum Verderben aus.

Hervortreten deſſelben im einzelnen Falle, die einzelne Regung des böſen Gewiſſens iſt zunächſt etwas Unfreiwilliges. Auch da macht es ſich geltend, wo man es in ſich bekämpft und zu unterdrücken ſucht. Nicht der Menſch hat dieſes Bewußtſein, ſondern es hat ihn; es verfolgt den Fliehenden und ergreift den Widerſtrebenden; indem das Ich in ſeiner ungezähmten Selbſtſucht über jede Schranke göttlicher Ordnungen hinauszuſein meint, muß es erfahren, wie in ihm ſelbſt die unüberwindliche Gewalt dieſer Ordnungen ſeiner vergeblichen Anſtrengung ſpottet. Das Schuldbewußtſein iſt eine Macht *über* den Menſchen in dieſem ſeinem empiriſchen Zuſtande, eine ſo wunderbare Macht, daß es oft den ruchloſeſten Verbrecher wie durch einen ſinnbetäubenden Zauber zwingt, ſich mit dem Geſtändniſſe ſeiner That dem Schwerte zu überliefern, vor dem ein hartnäckiges Leugnen ihn ſicher ſchützen könnte. Nur durch beharrliche, immer ſich erneuernde Verhärtung gegen die Mahnungen dieſes Bewußtſeins kann ſich der Menſch allmälig ſeiner Macht faſt ganz entziehen. In dieſem allmäligen Verſtummen des innern Anklägers liegt aber ſo wenig eine Entſchuldigung des Sünders, daß vielmehr dieſer Zuſtand der Verhärtung die Zurechnung der langen Reihe von Verſchuldungen, deren Frucht er iſt, in ſich trägt.

Die *Reue* dagegen iſt nicht bloß ein Leiden, ſondern zugleich ein *inneres Handeln*, nicht eine bloße Beſtimmtheit des Bewußtſeins, ſondern zugleich ein Wollen; ihr Begriff unterſcheidet ſich eben dadurch von dem bloßen Schuldbewußtſein, daß er die freie Hingebung an deſſen innere Beſtrafung weſentlich in ſich ſchließt. Die Reue iſt ein Moment der Heilsordnung und ihres Weges zu Gott; die Martern des böſen Gewiſſens haben auch bewährte Meiſter im Böſen, wie *Tiberius**), *Nero***), erfahren müſſen. Zu einzelnen Regungen des Schuldbewußtſeins,

*) *Tacitus* Annalen, B. 6, 6. *Suetons* Tiberius, 66. 67.
**) *Suetons* Nero, 34.

zu Vorwürfen des Gewiſſens kann man nicht auffordern, wohl aber zur Reue. Darum iſt mit der Reue das Beſtreben von der Sünde abzulaſſen und hinfort den Willen Gottes zu thun unzertrennlich verbunden. Eine Traurigkeit über die eigne Sünde ohne den Stachel dieſes Strebens iſt keine göttliche Traurigkeit, 2 Kor. 7, 9. 10; Reue verdient ſie nicht zu heißen. Dieſe innere Einheit drückt der neuteſtamentiſche Sprachgebrauch dadurch aus, daß er beide Momente, den Schmerz über die Sünde und das Verlangen nach einem Gott gefälligen Leben, in dem Begriff: *μετάνοια, μετανοεῖν*, zuſammenfaßt, wie beſonders aus den prägnanten Konſtruktionen des Wortes einerſeits mit *ἐκ τῶν ἔργων αὐτοῦ, ἐκ τῶν φόνων, ἀπὸ νεκρῶν ἔργων, ἀπὸ τῆς κακίας*, Apgeſch. 8, 22. Hebr. 6, 1. Apokal. 2, 21. 22. 9, 20. 21. 16, 11. andrerſeits mit *εἰς τὸν θεόν*, Apgeſch. 20, 21. zur Genüge erhellt.

Luther verwirft in den Smalkaldiſchen Artikeln P. III, art. 3. (p. 320. 322. ed. Rechenb.) den von ſcholaſtiſchen Theologen aufgeſtellten Begriff der contritio activa und ſtellt ihm als die wahre Reue die contritio passiva entgegen. Es läßt ſich leicht begreifen, wie Luthers kräftigem Geiſt, in dem das Bewußtſein der Sünde als einer verdammlichen Feindſchaft gegen Gott eben ſo gewaltig war wie das Bewußtſein der Alles wirkenden Gnade Gottes, die Reue der damaligen katholiſchen Lehre und Praxis widerſtreben mußte, das Künſtliche, Forcirte in der Hervorbringung (elicere) der erforderlichen Reugefühle, weßhalb er dieſe Reue factitia et accersita nennt, der Wahn durch die Reue als ein opus meritorium die Vergebung der Sünden verdienen zu können, den er als Pelagianismus bekämpft *). Daß aber,

*) Doch führt ſpäter das Tridentinum in ſeiner 14ten Sitzung de poenit. c. 4, §. 3. nicht bloß die contritio, ſondern auch ſeine attritio auf das donum Dei und die Wirkſamkeit des h. G. zurück. Vgl. Bellarmin de poenit. lib. II, c. 3.

recht verſtanden, die menſchliche Aktivität in der Reue anerkannt werden muß, ergiebt ſich aus dem Obigen. Wenn Luther, Chemnitz*) u. A. das Gegentheil behaupten, ſo hat dieß zunächſt darin ſeinen Grund, daß ſie die Reue eben auch nicht von dem bloßen Schuldbewußtſein, von der Pein des erwachten Gewiſſens unterſcheiden, worauf auch Bellarmin aufmerkſam macht**). Doch hängt dieſe Faſſung der Lehre von der Reue mit jenem pati actionem Dei, mit jener capacitas mere passiva zuſammen, womit Luther und die Konkordienformel***) das Verhalten des menſchlichen Willens zur göttlichen Wirkſamkeit in der Bekehrung bezeichnen — eine Vorſtellung, die man als eine verfehlte ablehnen kann, ohne deßhalb eben durchaus dem Lehrtropus der Semipelagianer oder den zum Theil etwas ungeſchickt gebildeten Formeln der Synergiſten beipflichten zu müſſen.

*) Examen Conc. Trident. P. II. de contritione. (S. 347 f. Ausgabe v. 1590.)

**) De poenit. lib. II, c. 2. (De controv. christ. fid. tom. III, p. 964.)

***) Sol. declar. art. II. de lib. arbitrio, p. 662. ed. Rechenb. Auch hier wie in einigen andern Dogmen hat der Mangel an gehöriger Unterſcheidung zwiſchen Paſſivität und Receptivität an dem ungenügenden Ausdruck eines im Weſentlichen gewiß richtigen Principes ſeinen Antheil.

Zweites Kapitel.

Die Schuld des Menschen und seine Abhängigkeit von Gott.

Wir wollen es nicht leugnen, daß die Nothwendigkeit, unsre Sünde uns selbst zuzurechnen, unser eignes Selbst der Abkehr von Gott und des Widerstrebens gegen seinen Willen anzuklagen, etwas überaus Niederschlagendes, ja Furchtbares hat. Vor der dunkeln Tiefe dieses Abgrundes, in den der Mensch einsam hinabsteigen muß — denn geleitet ihn auch hier schon die zuvorkommende Gnade Gottes, so weiß er es doch nicht —, erschrickt nicht bloß eine flache Weltmoral, der die Sünde immer mehr von außen als von innen kommt, nicht bloß eine fromme Sentimentalität, welche das Bewußtsein der Sünde nicht als herben Schmerz, sondern nur als milde Wehmuth, die der Freude an der Erlösung zur Würze dienen soll, erfahren möchte, nicht bloß eine Spekulation, welche für ihre Welt das Böse als stets zu überwindenden und doch nie überwundenen Gegensatz des Guten bedarf; auch ein ernstes, religiöses Bewußtsein hat nicht selten die geheime Neigung verrathen, hier entschuldigenden Theorien Raum zu geben.

Und in der That erscheinen die Schwierigkeiten nicht gering, die sich grade auf dem religiösen Gebiet gegen ein entschiedenes Festhalten der menschlichen Schuld in der Sünde erheben. Diese selbstständige Verursachung, die in dem Wesen der Schuld liegen soll, wie verträgt sie sich doch mit dem Begriffe eines Geschöpfes? und wie mit der allumfassenden und allerhaltenden Gegenwart Gottes in seiner Welt? Ist der Mensch Gottes Geschöpf, so hat er Wesen und Existenz durch eine absolute Kausalität; wie soll da irgend etwas aus seinem Willen

hervorgehen, das nicht rein auf dieſe abſolute Kauſalität zurückzuführen wäre? Iſt Gott allgegenwärtig mit ſeinem kräftigen Willen, ſo vermag der Wille des Menſchen weder Großes noch Kleines, weder Förderliches noch Störendes zu wirken, ohne daß die erhaltende Wirkſamkeit Gottes daran irgendwie Theil nimmt. Die weite Kluft zwiſchen Gott und der Welt, ſie iſt nur vorhanden in der Vorſtellung einer aufs Aeußerſte abgezehrten Frömmigkeit und einer dürren Verſtandestheologie; in Wahrheit iſt Gott dem Menſchen ſo nahe, daß er ſich ſeiner Alles tragenden Kraft nicht entziehen kann, wenn er es auch will. Es iſt die göttliche Liebe, die die Welt dadurch, daß ſie ihr das Daſein verliehen, nicht hat von ſich ſtoßen wollen, ſondern ſie ohn Unterlaß an ihrem Buſen hegt. — Wenn nun Beſtimmungen, die ſo tief in das menſchliche Leben eingreifen wie das Beſchließen und Thun des Böſen, auf den menſchlichen Willen als ihren nächſten Urheber zurückgeführt werden, wie wäre es denkbar, daß ſie darum weniger in der göttlichen Urhebung beruhen ſollten?

Von der andern Seite aber iſt es wahrlich nichts Geringes, was uns abhält dieſem Zuge ohne Weiteres zu folgen. Wie der beſtimmte Inhalt der chriſtlichen Religion durch die Wahrheit des Schuldbewußtſeins auf die durchgreifendſte Weiſe bedingt iſt, davon wird ſpäter noch die Rede ſein. Aber iſt es denn nur das Schuldbewußtſein, deſſen Wahrheit wir Preis geben müſſen, wenn wir Gott als Urheber der Sünde betrachten wollen? Iſt uns das den Sünder verurtheilende Gewiſſen eine Täuſchung, wird uns das die Sünde verwerfende Gewiſſen untrügliche Wahrheit bleiben? Und zumal wenn wir bedenken, auf wen die Schuld der Sünde fällt, wenn wir ſie von uns abwälzen. Wirkt Gott das Böſe durch ſeinen abſoluten Willen, ſo daß wir, wenn wir ſündigen, nur die ausführenden Organe dieſes Willens ſind, und iſt Gott der Gute, wie dürfen wir dann noch verwerfen und

verabſcheuen, was von Gott kommt? Iſt Gott der Urheber des Böſen, ſo iſt das, was wir zu verwerfen haben, nicht mehr das Böſe, ſondern das dreiſte Verwerfungsurtheil über daſſelbe, welches ſich anmaßt die göttliche Ordnung zu meiſtern. Dann aber können wir auch das Gute nicht mehr wahrhaft bejahen, der Gegenſatz des Guten und Böſen muß der Indifferenz Beider weichen, die ſittlichen Grundlagen unſers Daſeins ſtürzen zuſammen. Oder ſollen wir ſagen, daß Gott nach dem Wort: nemo contra Deum nisi Deus ipse, ſich ſich ſelbſt habe entgegenſtellen müſſen, um an dem Kampfe mit ſich ſelbſt einen Springquell des Lebens, einen nie ruhenden Sporn der Entwickelung zu haben? Wird ſich die Sittlichkeit ſtützen laſſen auf die blasphemiſchen Gedanken eines Pantheismus, der von der Heiligkeit Gottes nichts weiß? Ein Gegenſatz, den Gott ſich ſelber macht, kommt nie über das Spiel des Abſoluten mit ſich ſelbſt hinaus, und immenſchlichen Bewußtſein, das dieſe Bedeutung des ſittlichen Gegenſatzes erkannt hat, ſollte es Ernſt damit werden? Gehörte es, wie behauptet worden iſt (von Roſenkranz), zum Weſen lebendiger Religion, Gott als Den zu erkennen, der in Allem, was iſt und geſchieht, mit gleicher Nothwendigkeit ſein Weſen und ſeinen Willen offenbart, der das Gute aus ſich hervorbringt, ohne ſich dadurch zu ehren, und das Böſe, ohne ſich dadurch zu erniedern, ſo wäre die Religion ihrem Weſen nach der Sittlichkeit feindlich. Und wenn ſo der Ernſt des ſittlichen Bewußtſeins geopfert werden müßte, um die Lebendigkeit der Religion zu erhalten, ſo würde zuverläſſig dem Opfer der Preis des Opfers ſelbſt ſofort nachfolgen. Denn was wäre das noch für eine Frömmigkeit, in der die Seele ſich zu Gott wenden könnte, ohne ſich bewußt zu werden, daß ihr ſelbſt- und weltſüchtiges Wollen und Treiben vor ihm ſchlechterdings verworfen iſt? So führen Vorſtellungen, die in ihren Anfängen aus einem religiöſen Intereſſe zu entſpringen ſcheinen, an ihrem Ziel zum völligen Untergange aller Religion.

Doch Ein Ausweg scheint hier noch offen zu stehen, die Annahme, daß Gott zwar die Hemmung des menschlichen Daseins, die unser Bewußtsein als das Böse auffaßt, selbst angeordnet habe, aber nicht minder als ihren unzertrennlichen Gefährten das Schuldbewußtsein, damit der Mensch sich nicht in träger Resignation bei jener beruhige, sondern unablässig darüber hinausstrebe zu dem Guten als der ungestörten Harmonie und Freiheit seines Daseins. Aber welch ein Ausweg! Eine dunkle dämonische Macht, welche „den Armen schuldig werden läßt und ihn dann der Pein (des bösen Gewissens) überläßt", welche die Selbstsucht, die Lüge und den Haß selbst geordnet als einen nothwendigen, vielleicht stets schwindenden, doch nie verschwindenden Schatten des Guten, und welche dann doch dem Menschen die Verantwortlichkeit dafür in seinem Bewußtsein aufbürdet und so zur Last der Sünde noch die innere Qual der Selbstzurechnung hinzufügt, mag auf polytheistischem und pantheistischem Standpunkte eine gewisse Begreiflichkeit haben*); aber mit den Grund-

*) So begegnet uns bei den griechischen Epikern und Tragikern nicht bloß die Abwälzung der Schuld des begangenen Bösen auf Zeus und die Moira, wie in Agamemnons Rede Il. XIX, 86 f. vgl. Naegelsbach a. a. O. S. 273 f. 295 f. 66 f., sondern auch bestimmter der obige Gedanke, daß die Götter selbst den Menschen in schwere Schuld stürzen, wenn sie beschlossen haben ihn zu verderben. So führt Plato, um die Verbannung der Dichter aus seinem Staat zu begründen, aus einem verlornen Drama des Aeschylus folgende Worte an (de republ. lib. II, 380. — Bekkersche Ausgabe III. 1, S. 99.):

Θεὸς μὲν αἰτίαν φύει βροτοῖς,
ὅταν κακῶσαι δῶμα παμπήδην θέλῃ.

Und wenn allerdings auf diese Stelle, da wir ihren Zusammenhang, den Charakter und die Situation des Redenden nicht kennen, kein sonderliches Gewicht zu legen ist, so sagt doch in ähnlichem Sinne bei dem edelsten Dichter des Alterthums Oedipus in Kolonos von dem, was er gethan, oder, wie er selbst öfters unterscheidet, vielmehr gelitten V. 964:

Θεοῖς γὰρ ἦν οὕτω φίλον
τάχ' ἄν τι μηλίουσιν εἰς γένος πάλαι.

Und in den folgenden Versen stellt er das seinem Vater gewordene θέσφατον als unwiderstehlich wirkende Ursache seiner Blutgreuel dar, ohne

begriffen des christlichen Theismus steht diese Vorstellung in unauflöslichem Widerspruch, indem sie nicht bloß die Wahrhaftig-

daß in der weitern Entwickelung des Dramas dieses Urtheil seine Berichtigung fände. Die *πρώταρχος ἄτη* eines Hauses rächen die Götter an den späten Enkeln durch Verblendung und Frevel, die sie wieder der göttlichen Strafe schuldig machen; aber diese *πρώταρχος ἄτη* ist, wie der Mythus und schon der Begriff der *ἄτη* uns ahnen läßt, selbst wieder von den auf menschliche Größe eifersüchtigen Göttern gesendet. Die *πρώτη ἀρχή* dieser Verwickelung geht nur insofern vom Menschen aus, als es die außerordentliche Erhebung des Einzelnen über das allgemeine Loos menschlicher Schwäche und Beschränktheit ist, die den *φθόνος* der Götter reizt.

Τὰ γὰρ περισσὰ κἀνόνητα σώματα
πίπτειν βαρείαις πρὸς θεῶν δυσπραξίαις
— ὅστις ἀνθρώπου φύσιν
βλαστὼν ἔπειτα μὴ κατ' ἄνθρωπον φρονεῖ —

wird im Ajax des Sophokles V. 745—48. als Ausspruch des Sehers Kalchas berichtet. Auch die griechische Frömmigkeit hat ihre Demuth den Göttern gegenüber; ja sie ist in ihr, insofern sie doch das Böse wesentlich als *ὕβρις* faßt, ein hervorstechender Zug; aber diese Demuth ist weniger ethischer als so zu sagen metaphysischer Natur. Die *ταπεινοφροσύνη* des Christenthums beugt uns grade im Bewußtsein unsrer Hoheit, unsrer erhabenen Bestimmung durch den selbstverschuldeten Widerspruch unsrer Wirklichkeit mit dieser Bestimmung; die Demuth der griechischen Frömmigkeit verbietet dem Menschen von seiner Bestimmung groß zu denken. Allerdings schimmert in ihr gewöhnlich zugleich ein sittliches Moment hindurch; allein es tritt nicht entschieden bestimmend hervor, sondern bleibt ein dunkler ungewisser Hintergrund. Für das zweideutige Schwanken, in welchem hier die Ansicht des griechischen Alterthums schwebt, ist der eben angeführte Ausspruch, wie in ihm das unschuldige Hervorragen des Ajax und die *ὕβρις* seines Sinnes als Ursachen seines tragischen Geschickes unbefangen neben einander gestellt werden, sehr charakteristisch; aber lautet er nicht doch so, als finde sich zu den *περισσοῖς κἀνονήτοις σώμασι* das *μὴ κατ' ἄνθρωπον φρονεῖν* wie von selbst? Schömann, der in seiner an tiefen und geistvollen Gedanken reichen Schrift: „Des Aeschylos gefesselter Prometheus" (1844) die erste Bearbeitung der Lehre von der Sünde auf die wohlwollendste und für mich lehrreichste Weise berücksichtigt, spricht daselbst S. 133. die Ueberzeugung aus, daß eine tiefere Erforschung der Oedipusfabel uns eine sittliche Schuld des Oedipus als Grund seines tragischen Geschickes erkennen lasse. Von dem Inhalt der Oedipusfabel selbst möchte ich dieß keineswegs bestreiten; aber wenn Sophokles sie bestimmt in diesem Sinne gefaßt hätte, müßte man da nicht erwarten, daß er ihn im Oedipus

keit und Heiligkeit Gottes leugnet und alles Vertrauen zu ſeinen Offenbarungen untergräbt, ſondern auch an die Stelle der Liebe Gottes despotiſche Grauſamkeit gegen ſein Geſchöpf ſetzt.

Uebrigens leuchtet von ſelbſt ein, daß jede Erklärung des Schuldbewußtſeins, die es nicht darum von Gott geordnet ſein läßt, weil das Böſe ſeinen letzten Grund in der Kreatur ſelbſt hat, ſondern zu dem Zwecke, damit die Kreatur in der Herleitung und Zurechnung des Böſen bei ſich ſelbſt ſtehen bleibe, zugleich unmittelbar die Auflöſung des Schuldbewußtſeins iſt. Um eine ſolche Schranke zu ſetzen, muß man ſie ſchon für ſich aufgehoben haben. Indem das Subjekt dieſe Betrachtung anſtellt, bleibt es ja in der Herleitung des Böſen nicht mehr bei ſich ſelbſt ſtehen. Die Abſicht Gottes iſt vernichtet, ſo wie der kluge Menſch ſie durchſchaut. Auch zum Stachel des Fortſchrittes iſt dann das Schuldbewußtſein nicht mehr tauglich.

Solchen großen Intereſſen, die bei der Frage um die Zuverläſſigkeit des Schuldbewußtſeins auf dem Spiele ſtehen, darf man nicht den Rücken kehren, um ſich nur ungeſtört in das Gefühl der allbedingenden Wirkſamkeit Gottes verſenken zu können. Nicht minder verkehrt wäre es aber das unmittelbare Bewußtſein dieſer göttlichen Wirkſamkeit, wie es aller lebendigen Frömmigkeit eignet und auf die durchgehende Anſchauung der h. Schrift ſich ſtützt, Lügen zu ſtrafen, um nur nicht an der Ausſage des Schuldbewußtſeins zweifeln zu müſſen. Beiden Richtungen unſers Bewußtſeins wohnt die gleiche Wahrheit, die

in Kolonos, namentlich in den verſöhnenden Schlußſcenen, ausgeſprochen haben würde? Was aber die herrſchende Anſicht des griechiſchen Volks zur Zeit ſeiner höchſten Blüthe betrifft, ſo iſt z. B. ſchwer zu glauben, daß es dem Vater der Geſchichte in Olympia ſo ſtill gelauſcht haben würde, wenn nicht das: πᾶν θεῖον φθονερόν, wovon ſein Werk durchdrungen iſt, in dem Volksglauben feſte Wurzel gehabt hätte. — Die griechiſche Philoſophie dagegen bekämpft ausdrücklich die Zurückſchiebung der Schuld auf die Götter, beſonders Plato a. a. O. und öfter, ſpäter auch Plutarch adv. Stoicos c. 19.

gleiche Berechtigung bei; eine wirkliche Lösung der Aufgabe ist nur in der Vereinigung Beider möglich. Soweit diese Frage nun mit der Freiheit des menschlichen Willens in unmittelbarem Zusammenhange steht, gehört ihre Behandlung noch nicht hierher; nach dieser Seite, also allerdings in ihren tiefern Gründen kann sie erst im dritten Buch, wo diese Freiheit Gegenstand der Untersuchung ist, erledigt werden. Ob eine Kausalität denkbar ist, die, obwohl in ihrer Existenz schlechthin durch Gott bedingt, doch das Vermögen hat sich selbst in ihrer Wirksamkeit eine Richtung zu geben, welche dem göttlichen Willen zuwider und auf seine Kausalität schlechthin nicht zurückzuführen ist, diese Frage wird besonders das Verhältniß der Sünde zur schöpferischen Wirksamkeit Gottes betreffen. Hier also wird dieses zu erwägen sein, ob nicht schon die die Fortdauer der Existenz bedingende Wirksamkeit Gottes in allem geschaffenen Sein, also die Welterhaltung Gott unvermeidlich zum Urheber des Bösen und unser Schuldbewußtsein zu einem Schatten mache, den nur eine geträumte Selbstständigkeit in unsre Seele wirft.

Eine nach der gewöhnlichen Angabe von den Scholastikern herrührende Definition der göttlichen Welterhaltung bezeichnet dieselbe als creatio continua *). Diese Fassung des Erhaltungsbegriffes hat besonders bei denen Beifall gefunden, die von der unmittelbaren religiösen Erfahrung aus eines nahen und steti-

*) Ob den Ausdruck wirklich ein Scholastiker hat? Bei denen, die mir eben zur Hand sind, bei dem Lombarden, Thomas v. Aquino in der Summa totius theologiae und in der Summa contra gentiles, Bonaventura im Kommentar zu den Sentenzen und im Breviloquium, findet er sich wenigstens da nicht, wo sie ausdrücklich von Schöpfung, Erhaltung, Vorsehung handeln. Doch giebt es allerdings diesen Begriff, wenn Thomas in der Summa tot. theol. P. I, qu. 104, art. 1. sagt: Conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem, sed per continuationem actionis, qua dat esse; vgl. den Anfang des folgenden Artikels.

gen Verhältnisses der göttlichen Wirksamkeit zur Welt sich gewiß geworden waren; sie fanden darin die Schutzwehr gegen deistische Trennungen der Welt als einer fertigen Maschine von Gott als ihrem Werkmeister.

Soll nun etwas Bestimmtes dabei gedacht werden, so muß es offenbar dieses sein, daß, was wir als Schaffen und Erhalten bezeichnen, schlechthin Eine und dieselbe göttliche Wirksamkeit ist, und daß der Unterschied zwischen beiden eben nur in unsre subjektive Vorstellung fällt, daß also von dieser göttlichen Wirksamkeit nicht bloß der Anfang des endlichen Seins, sondern in schlechthin gleicher Weise die Fortdauer und weitere Entwickelung desselben und alle Bewegungen und Veränderungen innerhalb derselben abhangen. Diese Identität müssen natürlich diejenigen behaupten, welche mit Schleiermacher objektiv verschiedene Arten göttlicher Wirksamkeit überhaupt undenkbar finden, weil ihnen von solchem Unterschiede die Vorstellung wechselseitiger Gegensätze und Hemmungen unabtrennlich scheint. Aber so stark Schleiermacher grade in der Behandlung der Lehren von Schöpfung und Erhaltung die Zurückführung aller dogmatischen Bestimmungen auf den unmittelbaren Inhalt des religiösen Bewußtseins betont, so ist diese Vereinerleiung alles göttlichen Wirkens nichtsdestoweniger von ganz abstrakt metaphysischer Abstammung. Sie hat ihren Ursprung in dem Begriff einer unterschiedslos einfachen Welteinheit, welche zugleich transcendenter Grund der Welt als der Totalität des getheilten, gegensätzlichen Seins und als solcher zwar schlechthin bedingender terminus a quo dieser Totalität, aber in jedem ihrer Momente und Gebiete auf schlechthin gleiche Weise ist. Wir müssen einer spätern Erörterung (im dritten Buch, im vierten Kapitel der ersten Abtheilung) den Nachweis aufbehalten, wie wenig diese Auffassung der Idee Gottes und seines Verhältnisses zur Welt dem religiösen Interesse, mit wel-

chem ſich das wahre Intereſſe der Spekulation nie in unauflöslichen Widerſpruch verwickeln kann, zu genügen vermag; inzwiſchen aber werden wir den realen Unterſchied zwiſchen göttlichem Schaffen und Erhalten nicht darum ablehnen dürfen, weil es überhaupt keinen Unterſchied im göttlichen Wirken geben ſoll. — Eben ſo wenig kann es uns anfechten, daß, wenn mit jenem Unterſchiede Ernſt gemacht werden ſoll, die unterſchiedenen Momente der göttlichen Wirkſamkeit in ein Zeitverhältniß unter einander treten, daß das Erhalten, da es das Daſein ſeines Objekts, mithin die das Entſtehen deſſelben bedingende ſchaffende Thätigkeit vorausſetzt, das weſentlich nachfolgende iſt. Das verſteht ſich ja freilich von ſelbſt, daß Gottes Wille und Rathſchluß ſelbſt, mit Luther zu reden, außer allem Mittel und Gelegenheit der Zeit iſt; aber es iſt ein eben ſo ſchlimmes wie gewöhnliches Mißverſtändniß, wenn man daraus ſofort folgern zu müſſen meint, daß auch das göttliche Wirken nicht in die Zeit d. i. in die Welt eintreten, ſich nicht zeitlich beſtimmen könne. Der Gedanke eines ewigen göttlichen Willensbeſchluſſes zu beſtimmter Zeit eine beſtimmte Wirkung hervorzubringen iſt, wie ſchon die Scholaſtiker eingeſehen haben, durchaus kein Widerſpruch; aber ein Widerſpruch iſt es, eine wirkliche Gegenwart Gottes in der Welt, eine beſtimmte Zwecke ſetzende göttliche Regierung der Welt anzunehmen und jenen Gedanken zu verwerfen. Soll die Zeit nur die ſubjektive Form unſrer Anſchauung ſein, ſo fällt die Vorſtellung, daß Gott ſeinem Wirken irgendwie die zeitliche Beſtimmtheit geben könne, freilich von ſelbſt zuſammen, aber damit zugleich jeder Begriff, jede Ahnung davon, was Veränderung und Entwickelung an ſich ſein mag, da wir uns ohne Zeitfolge dabei nicht das Geringſte mehr zu denken vermögen, und unſre ganze Weltvorſtellung wird zu einer neckenden Fata morgana, zu einer gegenſtandsloſen Abſpiegelung unſres eignen Erkenntnißvermögens und ſeiner Schranke. Iſt dagegen

die Zeit die objektive Form des weltlichen Seins, insofern es eben wesentlich Werden ist, so heißt es — natürlich unter Voraussetzung der selbstständigen Persönlichkeit Gottes — alle Bande zwischen Gott und Welt zerschneiden, wenn sein Wirken keine mögliche Beziehung auf die Zeit haben soll*).

Diese Gründe werden uns also nicht bewegen auf die Unterscheidung zwischen Schaffen und Erhalten zu verzichten. Von der andern Seite erheben sich gegen die Identificirung beider aus dem Begriff der göttlichen Heiligkeit die mächtigsten Bedenken. Das wird sich das religiöse Bewußtsein niemals bestreiten lassen, daß Gott den Menschen nicht kann böse geschaffen haben, weil er sonst Urheber des Bösen selbst sein müßte. Ist es aber doch Gott, der den Menschen auch als den mit der Sünde behafteten erhält, und sind Schaffen und Erhalten identisch, wie sollte er nicht doch Urheber des Bösen sein?

Die Unterscheidung zwischen Schaffen und Erhalten hat offenbar schon aus dem allgemeinen Sprachgebrauch her die Präsumtion für sich. Im Gebiet des menschlichen Wirkens nennen wir eine Thätigkeit, die die Entstehung eines Neuen bewirkt, Schaffen — natürlich mit dem Vorbehalt, daß es ein absolutes Schaffen hier nicht giebt, weil dieses Neue immer nur ein Modus des Seins ist —, eine Thätigkeit, durch welwelche die Fortdauer eines schon Existirenden bedingt ist, Erhalten, und denken uns unter Schaffen ein stärker bestimmendes

*) Daß auch Luther, auf dessen Aeußerungen im Kommentar zur Genesis sich Schleiermacher für die absolute Zeitlosigkeit der göttlichen Thätigkeit besonders beruft, Glaubenslehre §. 41 (Bd. 1, S. 215. 217.), eine solche Zeitlosigkeit keineswegs behaupten will, zeigt der Zusammenhang dieser Aeußerungen deutlich. So sagt er an derselben Stelle (zu Gen. 2, 2): Operatur Deus adhuc, siquidem semel conditam naturam non deseruit, sed gubernat et conservat virtute verbi sui. Cessavit igitur a conditione, sed non cessavit a gubernatione. Jenes „außer allem Mittel und Gelegenheit der Zeit" sagt er nicht von der göttlichen Wirksamkeit, sondern von Gottselbst aus.

Wirken, welches, wenn das Uebrige gleich ist, einen höhern Grad von Verantwortlichkeit seines Subjektes mit sich führt. Wie nun sollen wir diesen Unterschied auf die göttliche Wirksamkeit anwenden? Ist alles neue Entstehen, sofern es ein ursprüngliches ist, also aus der Wirksamkeit der schon vorhandenen kreatürlichen Kräfte sich nicht ableiten läßt, auf die schaffende Kausalität Gottes zurückzuführen, so kann der Begriff des Schaffens nicht bloß auf irgend einen Moment des Anfanges endlichen Seins bezogen werden. Jede neue Wesensgattung entsteht durch ein schöpferisches Wirken; denn es liegt in ihrem Begriff unerklärlich zu sein aus allem schon Vorhandenen. So ist, um bei den weitesten der uns gegebenen Begriffe dieses Gebietes stehen zu bleiben, das Erscheinen der Pflanze ein wahres Schöpfungswunder für das ganze Reich des Unorganischen, eben so das beseelte, mit Sinn und Trieb begabte Thier für die Pflanze und am allermeisten der Mensch für das Thier. — Nun ist zwar auf den Standpunkt theistischer Metaphysik die gewöhnliche Annahme diese, daß die Entstehung neuer Wesensgattungen eben in der Fortentwickelung des endlichen Seins nicht stattfinde, sondern nur am Anfange. Aber gesetzt auch, diese Annahme wäre sicher, so würde doch durch das wesentliche Verhältniß der verschiedenen Gattungen, in welchem die eine die Voraussetzung der andern ist, die Ausdehnung dieses Anfanges selbst in eine Reihe auf einander folgender Momente sehr begünstigt werden, wie denn auch die Mosaische Schöpfungsgeschichte auf diese Vorstellung führt. Wird aber eine solche Reihe von Schöpfungsmomenten angenommen, so ist es für den dogmatischen Begriff der Schöpfung gleichgültig, ob die Zwischenräume der Momente Tage oder Jahrtausende sind. — Innerhalb des menschlichen Gebietes selbst ist wieder das neue Leben, das von Christo ausgeht, in seinem Eintreten in die Geschichte der Menschheit überhaupt wie in seinem Eintreten in die Seele

des Einzelnen als ein urſprüngliches Hervorbringen Gottes, als Schöpfung zu betrachten, *καινὴ κτίσις*, 2 Kor. 5, 17. Gal. 6, 15. Unter denſelben Begriff fällt auch das Wunder und vor Allem die zukünftige Auferweckung der Todten und die damit zuſammenhangende die Welt neu geſtaltende Wirkſamkeit Gottes*). Und hiermit zeigt ſich, daß allerdings in unverwerflichem Sinn von einer creatio continua geredet werden kann, nur nicht als Bezeichnung der erhaltenden Thätigkeit Gottes.

Können wir nun ſagen, daß wir in alle dem ein Schaffen im abſoluten Sinne, alſo was nicht zugleich Erhalten iſt, haben? Soll es dieß ſein, ſo muß das Produkt ein ſchlechthin neues, urſprüngliches, von der Wirkſamkeit kreatürlicher Kräfte unabhängiges ſein. — Wir können die Frage nur beantworten von der Vorausſetzung aus, daß die Welt jedenfalls als Ein Ganzes zu betrachten iſt, deſſen Theile ſtetig zuſammenhangen und in einander wirken. Als dieſes Ganze iſt ſie in ſtetem Werden, aber ſie wird nicht erſt zu dieſem Ganzen, als wäre ſie vorher aus verſchiedenen, beziehungslos neben einander liegenden Stücken zuſammengeſetzt geweſen. Wäre ſie das, ſo müßte ſie eben auch ein bloß Zuſammengeſetztes bleiben in alle Aeonen der Zukunft. Daß nun in die Entwickelung der Welt eine ſolche neuſchöpferiſche Wirkſamkeit wie die oben bezeichnete eintritt, das hebt die Einheit und den organiſchen Zuſammenhang der ſich entwickelnden Welt zunächſt darum nicht auf, weil es die Wirkſamkeit deſſen iſt, in dem die Welt ihren Urſprung hat, deſſen das ewige Urbild der Welt erzeugender Verſtand und deſſen allmächtiger Wille die Welt als Ganzes umfaßt und beherrſcht. Dennoch würde dieſe Wirkſamkeit einen ſolchen zerſtörenden Er-

*) Von dieſem Wirken Gottes iſt denn auch nach dem größern Zuſammenhange der Stelle das Wort Chriſti Joh. 5, 17: *ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται*, zu verſtehen, nicht, wie es gewöhnlich genommen wird, von der göttlichen Welterhaltung.

folg haben, wenn sie nicht schon vor ihrem Eintreten die wirkenden kreatürlichen Kräfte mit magnetischer Gewalt an sich zöge, daß sie durch ihre Thätigkeit ihr Erscheinen vorbereiten und sich dafür empfänglich machen müssen, und wenn sie nicht im Moment ihres Eintretens sofort an die Wirksamkeit dieser Potenzen anknüpfte und sie zu Mitwirkern annähme. Demnach ist uns ein reines Schaffen in solchen Momenten nicht gegeben, sondern ein Schaffen, welches zugleich Erhalten ist, Erhalten der mitwirkenden Kräfte. Betrachten wir also die Welt in ihrer Fortdauer und, was davon unabtrennlich ist, in ihrer Entwickelung, so ist die Wirksamkeit Gottes in ihr nicht die eine und gleiche, sondern bald nur erhaltender, bald überwiegend schöpferischer Natur.

Soll nun Gott ein Schaffen im strengen Sinne zugeschrieben werden, so kann es offenbar nur auf den reinen Anfang der Welt gehen. Mitten in dem Werden der Welt würde ein Schaffen im absoluten Sinne, also ein solches, welches an Vorhandenes schlechterdings nicht anknüpfte, unvermeidlich zugleich Zerstören sein. Man kann alle diese relativen Schöpfungsmomente und nicht sie allein, sondern auch alle Erzeugungen der geschaffenen Kräfte in allen Zeiten und Räumen der Welt auf einen urschöpferischen Akt zurückführen, der das allgemeine Princip aller Hervorbringungen in der gesammten Weltentwickelung ist, und in ihm scheinen wir dann jenes Schaffen im absoluten Sinne zu haben. Allein dieser urschöpferische Akt ist der Schöpfungswille Gottes als Rathschluß gedacht, wie er als transcendenter Grund des gesammten weltlichen Seins das Ganze desselben von seinen elementarischen Anfängen bis zu seiner Vollendung absolut bedingt; es ist nicht das Schaffen als hervorbringende Ursache und wirkende Kraft. Denn wäre jener Schöpfungswille, so gefaßt, unmittelbar wirkende Kraft, so würde er die Welt sofort als Ganzes in seiner Vollendung setzen, und es

gäbe keine Weltentwickelung. Wir müssen mithin, da hier von dem göttlichen Schaffen als reell wirkender Kraft die Rede ist, bei dem obigen Satze stehen bleiben, daß dieses Schaffen im strengen Sinne nur als das Hervorbringen des ursprünglichen Anfanges der Welt zu denken ist.

Aber giebt es einen solchen Anfang? Es ist die bekannte Vorstellung einer ewigen Weltschöpfung, welche uns hier entgegentritt. Der offenbar unrichtige Ausdruck — insofern aus ihm mit Nothwendigkeit eine ewige Wirklichkeit der Welt folgen, diese aber den Begriff der Welt unmittelbar aufheben würde — ist leicht zu berichtigen; gemeint ist, daß die Existenz der Welt a parte ante von schlechthin unbegrenzter Zeitdauer, also anfangslos sei. Dieser anfangslosen Weltdauer hat sich neuerlich, entschieden pantheistischer Ansichten nicht zu gedenken, besonders Rothe eifrig angenommen*). Das ist allerdings nur ein sehr unentwickeltes Denken, welches mit dem Weltanfang sofort auch die Abhängigkeit der Welt von der göttlichen Kausalität aufgehoben wähnt, um so unentwickelter, da ja auch die, welche einen Weltanfang behaupten, vernünftiger Weise kein zeitliches Vorangehen Gottes als Welturhebers vor der Welt annehmen können. Aber soviel ist klar: hat diese Ansicht von der anfangslosen Welt einen lebendigen, reell wirkenden Gott, so vermag sie doch auf keinem Punkte des Weltwerdens eine rein schöpferische Wirksamkeit Gottes zu erkennen, sondern überall nur eine solche, die sich mit dem Wirken der auf jedem Punkte schon existirenden kreatürlichen Kausalitäten vermittelt, also eine solche, die mit erhaltender Thätigkeit vermischt ist, weßhalb es dieser Ansicht allerdings sehr nahe gelegt ist, den Unterschied zwischen Schaffen und Erhalten ganz aufzugeben. Um die Abhängigkeit der Welt von Gott zugleich als eine absolute festhal-

*) Theologische Ethik §. 40. (Bd. 1, S. 101.)

ten zu können, wird sie genöthigt sein sich in dieser Beziehung von der Kategorie der wirkenden Ursache auf jene des transcendenten Grundes, welcher das Dasein der Welt als dieses in allen Zeiten und Räumen existirenden Ganzen bedingt, zurückzuziehen. Allein damit entsteht der Mißstand, daß die reale Kausalität Gottes, die vermöge der Anfangslosigkeit der Weltdauer in keinem Moment ihres Wirkens schlechthin setzend*), sondern in jedem an Vorhandenes anknüpfend wäre, dem transcendenten Grunde, welcher absolut bedingend sein soll, gar nicht entspricht. — Aber auch von dem Begriff der Welt ausgehend, muß es uns Wunder nehmen, wie Rothe sich so leicht entschließen kann den Anfang ihrer Existenz aufzugeben. Es ist ja doch eine Grundanschauung seiner Theorie die Welt als ein stufenweise sich Entwickelndes zu betrachten. Was für einen verständlichen Sinn aber hätte eine Stufenfolge, die ihr vorbestimmtes Ziel in geordnetem Fortschritt erreichen soll, und doch ohne eine erste Stufe wäre, sondern sich in einen regressus in infinitum verliefe? Hat diese Folge keinen Anfang, so ist der zweckmäßige Fortschritt auch für alle Momente innerhalb ihrer aufgelöst, an die Stelle desselben tritt das Princip der zwecklosen Veränderung, und es giebt dann überhaupt keine Stufen der Weltentwickelung. Doch Rothe nimmt selbst eine ursprüngliche Stufe kreatürlichen Seins an; er betrachtet als solche die reine Materie, die er die primitive Kreatur Gottes nennt**). Allein wie läßt sich das Sein der bloßen Materie als Stufe in dieser Reihe denken, wenn alle andern Stufen irgendwie zeitlich begrenzte und gemessene sind, jenes aber als

*) Das Setzen der reinen Materie scheint hier nach S. 131. die Ausnahme zu machen, so daß wir hier ein rein schöpferisches Wirken Gottes hätten. Indessen wagt doch Rothe selbst nicht die Existenz dieses leidigen Schattens der Gottheit, der absolut Nichtsein ist, S. 126, überhaupt aus einem Wirken Gottes abzuleiten.

**) A. a. O. §. 44. 45.

das anfangslose von schlechterdings unbegrenzter Existenz a parte ante *)? Und kehren nicht die vermeintlichen Schwierigkeiten gegen den Weltanfang wieder, und zwar hier als unauflösliche Knoten, weil mit der Anfangslosigkeit der Weltschöpfung zugleich die Nothwendigkeit der letztern gesetzt wird, wenn hiernach angenommen werden muß, daß Gott es durch grenzenlose Zeiträume bei dem bloßen Dasein dieser „materia bruta" beläßt und erst an einem bestimmten Zeitpunkt anfängt sie zu denken und zu setzen, d. h. sie zu dem Ziele des Geistwerdens hin zu entwickeln? Was für ein denkbares Wohlgefallen konnte Gott daran haben, sich durch unzählbare Aeonen hindurch, gegen welche die bisher abgelaufene Zeit der Weltentwickelung zu einem geometrischen Punkt zusammenschwindet, in seinem reinen Gegensatz, „dieser abstrakten, schlechthin leeren Form des gedachten Seins, diesem gedachten Nichtding" müßig zu bespiegeln? Und wenn der Weltanfang einen Uebergang vom Nichtschaffen zum Schaffen, der mit der Unveränderlichkeit Gottes streite, in sich schließen soll, haben wir hier nicht einen Uebergang von göttlicher Unthätigkeit zur Thätigkeit, der eben darum von unerträglicher Härte ist, weil hier die Offenbarung Gottes in einer Wirksamkeit nach außen zu einer nothwendigen Bestimmung des göttlichen Wesens gemacht wird? Auch ist es ein offenbarer Wi-

*) Hier ergiebt sich auch, daß diese Materie ein Etwas ist, das schlechterdings gar keine Folgen hat; denn wenn sie solche hätte, so müßten sie, wie sie selbst von anfangsloser Existenz ist, so auch auf anfangslose Weise aus ihr hervorgehen. Da dieß Rothe keineswegs annimmt, so wird es mit der Vorstellung der Materie als des allgemeinen Mutterschoßes, aus dem alles kreatürliche Sein herausgeboren wird, a. a. O. S. 129, wohl nicht ernstlich genommen werden dürfen. Aber dann giebt es Welt und Zeit doch eigentlich erst von dem Moment an, wo die Materie dadurch, daß Gott sie denkt und setzt, entwickelt zu werden anfängt. Und so scheint Rothes Verneinung des Anfanges für das Sein der Welt unvermeidlich in die Bejahung desselben umzuschlagen.

derſpruch, wenn Rothe einerſeits die reine Materie, wiewohl als durch Gott ſelbſt geſetzte, ausdrücklich gleich anfangslos mit Gott (jedenfalls ein verfehlter Ausdruck) nennt, und doch andrerſeits feſthalten will, daß jedes Geſchöpf ohne Ausnahme der Zeit nach einen Anfang habe nach dem alten Satz: nulla creatura esse potest nisi post non esse *).

Wer nun einen Weltanfang behauptet, der muß natürlich auch einen Anfang der Zeit annehmen; denn nur weltliches Sein, das ſeinem Begriffe nach ſeinen Grund nicht in ſich ſelbſt hat, ſondern ein entſtandenes iſt, kann überhaupt die Zeit zur Form ſeiner Exiſtenz haben. Damit fällt denn die Vorſtellung endlos ausgedehnter Zeiträume, in denen es doch ſchlechterdings kein Werden und Geſchehen gäbe, von ſelbſt hinweg. Daß Gott nach der obigen Behauptung nicht immer nach außen wirkſam, nicht immer Herr eines andern Seins geweſen ſei, würde uns, wenn es ſo wäre, von Seiten Gottes gar nicht unbegreiflich ſein, da er es überhaupt nicht nach einer Nothwendigkeit ſeines Weſens iſt. Doch läßt es ſich nicht einmal ſagen, da „immer" eine Zeitbeſtimmung iſt, ein Zeitmoment aber, in welchem es kreatürliches Sein, mithin Wirkſamkeit Gottes nach außen nicht gegeben hätte, nicht zu denken iſt. Die einzige wirkliche Schwierigkeit der Annahme, daß die Exiſtenz der Welt, alſo auch die Zeit einen Anfang habe, liegt in der Unmöglichkeit, uns von einem ſchlechthin erſten Moment der geſammten Zeitreihe eine anſchauliche Vorſtellung zu machen. Indem nun unſre Einbildungskraft ſich abmüht ſich eine ſolche Vorſtellung zu verſchaffen, fällt ſie in den Widerſpruch eine Grenze zu ſetzen, die die geſammte Zeitreihe von dem, was jenſeits derſelben iſt, ſcheiden und doch ſchlechterdings kein Jenſeits, nichts ihr Vorangehendes haben ſoll **). Dieſe Schwie-

*) A. a. O. S. 102. 103.

**) Kant findet als Anwalt der transcendentalen Phyſiokratie (in der Anmerkung zur Antitheſis der dritten Antinomie) grade umgekehrt

rigkeit löst sich durch die Einsicht, daß wir eine anschauliche Vorstellung von dem Anfange der gesammten Zeitreihe eben darum nicht haben können, weil wir anschauliche Vorstellungen überhaupt nur auf der Tafel der Zeit bilden. —

Sind wir demnach berechtigt und genöthigt einen Weltanfang anzunehmen, so haben wir hier ein Schaffen im strengen Sinne, welches von der göttlichen Erhaltung der Welt sich auf bestimmte Weise unterscheidet, ein ursprüngliches Entstehen von endlichen Substanzen und Kräften durch die ausschließende Kausalität des göttlichen Willens. Und hiermit bestätigt sich uns das obige Urtheil, daß, wenn Gott ein mit dem Bösen behaftetes Wesen als solches geschaffen hätte, er selbst Urheber des Bösen sein müßte, weil dann schlechterdings nichts in diesem Wesen sein könnte, was nicht durch ihn gesetzt wäre, daß er aber unbeschadet seiner Heiligkeit das mit dem Bösen behaftete Wesen als solches erhalten kann. —

Wie nun aber haben wir uns diese erhaltende Wirksamkeit Gottes im Unterschiede von der schöpferischen zu denken? Denn natürlich ist es nicht genug, zu sagen, daß die göttliche Wirksamkeit als erhaltende überall eine mit der Wirksamkeit geschaffener Kräfte vereinigte sei; um eben die Möglichkeit dieser Vereinigung göttlicher und kreatürlicher Wirksamkeit einzusehen, müssen wir schon irgend einen Begriff von der Art dieser erhaltenden Wirksamkeit selbst haben. — In Luthers frühern Schriften tritt öfters, am ausdrücklichsten in dem Buch de servo arbitrio, eine originelle Vorstellung von diesem göttlichen Wirken hervor, die ihre veranlassende Ursache unstreitig im Alten Testament, namentlich in den Propheten hat. Dort erscheint dieses

den Grund der Annahme, daß die nach und nach ablaufende Reihe der Erscheinungen einen absoluten Anfang habe, in dem Streben der Einbildung einen Ruhepunkt zu verschaffen. Man kann sich aber getrost auf die Selbstbeobachtung eines Jeden berufen, welches Interesse in dieser Frage die Einbildungskraft hat.

allmächtige und unmittelbare Wirken Gottes in allen Kreaturen als ein rastloses Treiben, als ein gewaltiges Fortreißen, welches sie nicht feiern läßt. In den Menschen namentlich, sofern ihr Wille eine verkehrte Richtung hat, ist es dieses unablässig spornende Bewegen Gottes, welches ihre eingebildete Freiheit, zwischen Gutem und Bösem zu wählen, die Sünde zu thun oder zu lassen, zunichte macht. Wenn der bloße Wille des Menschen nach seiner eignen Kraft thätig wäre, dann ließe sich denken, daß er sich nach dieser oder jener Seite zu wenden vermöchte; nun aber wird er durch die allbewegende Wirksamkeit Gottes dahingerissen zu wollen, was ihm, wie er einmal ist, das Natürliche ist. Aus diesem allgemeinen Wirken Gottes erklärt Luther dann auch die Verstockung des bösen Willens im Menschen. Dieses Wirken Gottes drängt den Menschen vorwärts in der einmal eingeschlagenen Richtung, daß er immer böser werden muß. Der böse Wille für sich allein würde sich nicht bewegen und verhärten; aber da der allmächtige Treiber ihn durch sein unausweichliches Bewegen im Innern nöthigt etwas zu wollen, so muß er seiner bösen Beschaffenheit nach sich in heftigem Widerstreben dem göttlichen Wort und Gebot entgegenwerfen *).

Man wird nicht sagen können, daß diese Vorstellung von dem allgegenwärtigen Wirken Gottes in den geschaffenen Wesen ihn zum Urheber der Sünde mache; die bedenklichen Konsequenzen nach dieser Seite hin liegen in andern Momenten der in jener Schrift vorgetragenen Lehre (z. B. in dem necessitirenden Einfluß der göttlichen Präscienz); aber die Selbstthätigkeit der Geschöpfe in ihrem Heraustreten nach außen wird hier ganz verschlungen von der ungestümen Gewalt des göttlichen Wirkens. Oder vielmehr scheint diese Theorie dahin zu führen, daß Gott überhaupt nicht wirkende Kräfte geschaffen, sondern nur ruhende

*) De servo arbitrio, Ausg. von Seb. Schmid S. 127—137.

Substanzen. Die Kreaturen, das ist die an einigen Stellen hervorleuchtende Grundvorstellung, würden, an sich betrachtet, ruhen; daß sie unablässig thätig sind, haben sie von der Alles treibenden Wirksamkeit Gottes in ihnen. Dieß ist denn nicht mehr weit entfernt von den Vorstellungen des Occasionalismus, besonders in der Gestalt, die diesem System Malebranche gegeben hat. Nach ihm ist Gott die einzige wahrhaft wirkende Ursache; alle geschaffenen Wesen sind es nur zum Schein; ihre Regungen und Wallungen würden keine Wirkung hervorbringen, wenn Gott nicht von ihnen Veranlassung nähme das ihnen Entsprechende zu wirken. Allein nach dieser Vorstellung sind nicht bloß die sogenannten endlichen Ursachen, sondern auch die unendliche Ursache ist ohne reale Wirkung; denn das endliche Sein, welches das Produkt dieser unendlichen Ursache sein soll, hat nur wirkliche Existenz, wenn es ein irgendwie wirkendes ist. Wir erhalten dann, wie in der Bezeichnung der Erhaltung als creatio continua, wenn sie streng genommen wird, ein unablässiges Produciren Gottes ohne Produkt.

Befriedigender erscheint da unstreitig diejenige Auffassung dieses göttlichen Wirkens, welche die Scholastiker und die ältern orthodoxen Theologen unsrer Kirche entwickelt und als die göttliche Mitwirkung (concursus Dei generalis) bezeichnet haben. Sie stellt sich die Aufgabe die wahre Kausalität der endlichen Ursachen festzuhalten, aber nicht minder die durch das Universum verbreitete Wirksamkeit Gottes, und zwar als eine solche, welche nicht etwa die gleiche bleibt bei der mannichfachen Ungleichheit der kreatürlichen Ursachen, sondern sich mit ihnen zugleich besondert und individualisirt, und welche nicht bloß die geschaffenen Kräfte im Sein erhält, sondern einen unmittelbaren Einfluß auf ihre Wirksamkeit und deren Produkt ausübt. Hiergegen aber erhebt sich zunächst der Einwurf, daß wir damit zwei Ursachen bekommen für jede einzelne Wirkung, deren jede doch für

sich allein vollkommen ausreicht, um diese bestimmte Wirkung zu erklären. Wenn nun hier Thomas von Aquino die Bestimmung vorkehrt, daß die kreatürlichen Ursachen nur in Kraft der ersten Ursache, Gottes, wirken*), so versteht sich dieß in dem Sinne, in welchem es zunächst genommen werden muß, freilich von selbst; aber es liegt eben auch schon ganz im Begriff der Schöpfung und hilft nicht zur Lösung der Schwierigkeiten im Begriff des Concursus. Wird es aber so verstanden, daß die kreatürliche Ursache überall nur soweit zu wirken vermag, als sie von der göttlichen Mitwirkung unmittelbar bewegt wird, so ist eben die Frage, wie sich damit ihre Selbstbewegung sowie ihr Bewegtwerden von andern endlichen Ursachen vereinigen lasse. An eine Theilung der Wirkung, so daß ein Theil jedes einzelnen Erfolges vom göttlichen Concursus, ein andrer von den geschaffenen Ursachen abgeleitet würde, ist natürlich nicht zu denken, wie denn auch die scholastischen und altprotestantischen Theologen diese Vorstellung und eben damit jede äußerliche Nebenordnung der göttlichen und der kreatürlichen Kausalität in dieser Frage immer entschieden ablehnen. Und wenn der gewöhnliche Sprachgebrauch sich jener Vorstellung anzunehmen scheint und z. B. das Wachsthum der Jahresfrüchte zum Theil der Arbeit des Landmanns, zum Theil dem Segen Gottes zuschreibt, so meint er ja doch nicht eine unmittelbare Wirksamkeit Gottes, sondern eine durch endliche Ursachen, wie günstige Witterung, sich vermittelnde, und die Scheidung hat ihren Grund nur darin, daß der Mensch in Bezug auf einen Theil der Bedingungen jenes Erfolges sich unmittelbar bewußt ist sie nicht in seiner Gewalt zu haben. Kann also von einer Theilung nicht die Rede sein, so bleibt der altdogmatischen Theorie des Concursus nichts Andres übrig, als beide, die göttliche und die

*) Summa univ. P. I. qu. 105. art. 5.

kreatürliche Wirksamkeit, schlechthin in einander fallen zu lassen*). Dieß ist indessen unter den gegebenen Voraussetzungen, namentlich bei der Anerkennung, daß in dem ordentlichen Naturlauf, von dem hier überall nur die Rede ist, jeder bestimmte Erfolg sich vollständig aus bestimmten endlichen Ursachen ableiten läßt, nur so zu denken, daß die göttliche Kausalität durch die endliche hindurchwirkt, also, insofern doch dieser bestimmte Erfolg eben so vollständig der unmittelbaren göttlichen Wirksamkeit als der endlichen Ursache zugeschrieben werden soll, so, daß jene sich dieser als ihres gänzlich unselbstständigen Werkzeuges bedient**). Aber damit geräth diese Vorstellung unvermeidlich in die Untiefen des Occasionalismus, von denen sie sich doch fern halten wollte, in die alle endlichen Kausalitäten verschlingende, allein wahre Kausalität Gottes. Und wie starken Zug diese Theorie eben dahin hat, das verräth sich namentlich auch dadurch, daß sie mit ihrer Fassung des Concursus die Verantwortlichkeit des Menschen für seine Sünde auf keinem andern Wege zu vereinigen weiß als auf dem auch von Malebranche eingeschlagenen. Denn ihren bekannten Kanon: Deus concurrit ad materiale, non ad formale actionis malae, versteht sie — nach Thomas — so, daß die Form der Handlung als böser nichts Reales sei, sondern bloß ein Defekt, ein ens mere privativum, zu dem eine Mitwirkung Gottes nicht stattfinden könne, und welches dem menschlichen Willen allein zugeschrieben werden müsse ***). —

*) Quenstedt, Syst. theol. de providentia, sect. II, qu. 3. th. XIII. (Actio Dei) intime in actione creaturae includitur, imo una eademque est cum illa.

**) Dieses Verhältniß wird von Quenstedt zu Anfang der Untersuchung verneint und doch an der in der vorigen Note angeführten Stelle, welche die Möglichkeit der Vereinigung beider Kausalitäten erklären soll, zum Grunde gelegt.

***) Vgl. Malebranche Illustrationes ad librum de inquirenda veritate (Ausg. von 1753 P. II, S. 325.) Peccatum — a solo ho-

Verwickelt auch dieſe Vorſtellung ſich in unauflösliche Schwierigkeiten, ſo iſt die Frage wohl ſehr natürlich, auf welchen Gründen es denn eigentlich beruht, daß die Faſſung des Erhaltungsbegriffes, zu der der Arminianismus ſich neigt, und die jene Schwierigkeiten am einfachſten zu löſen ſcheint, ſo entſchiedene Ungunſt gefunden hat in der neuern Entwickelung der proteſtantiſchen Theologie. Nach dieſer Faſſung hat die Erhaltung nur die negative Bedeutung, daß Gott die geſchaffenen Weſen nicht vernichtet, obwohl er die Macht dazu beſitzt. Daß dieſelbe dem Begriff des geſchaffenen Weſens widerſtreite, wird eine richtige Einſicht in den Begriff der Schöpfung nicht behaupten können. Es iſt ein Widerſpruch, daß ein endliches Weſen der Exiſtenz nach in ſich ſelbſt gegründet ſei; wohl aber kann ihm die Kraft zu exiſtiren, die es als eine empfangene hat, in der Art mitgetheilt ſein, daß es innerhalb der Grenzen ſeiner Dauer, welche ihm durch die allgemeinen Ordnungen der Welt angewieſen ſind, und abgeſehen von gewaltſamer Zerſtörung, in der Fortſetzung ſeiner Exiſtenz ſich ſelbſt trägt. Dieß läßt ſich denn auch auf das Weltganze übertragen. Aber nicht bloß um die logiſche Möglichkeit handelt es ſich hier. Wohl miſchen ſich in gewöhnliche dogmatiſche und populär-religiöſe Behandlung der die Allgegenwart Gottes manche Mißverſtändniſſe, und auch wo ſie als dynamiſche erkannt iſt, werden öfters religiöſe Intereſſen auf ſie bezogen, die, richtig verſtanden, nur auf die göttliche Allwiſſenheit gehen; dennoch müſſen wir behaupten, daß das Bewußtſein dieſer alles weltliche Sein umfaſſenden und tragenden Gegenwart Gottes weſentlicher Inhalt aller lebendigen Frömmigkeit iſt. Gott hat der Welt dadurch, daß er ſie ſchuf, ihre eigne Subſtantialität mittheilen, aber er hat ſie dadurch nicht außer realer Berührung mit ſich ſetzen, in eine unendliche Ent-

miae perpetrari fateor; sed quicquam ab ipso tum agi nego; nam peccatum, error et ipsa concupiscentia nihil sunt. Vgl. S. 206 ff.

fernung von ſich hinauswerfen wollen. Wäre es anders, müßten wir uns dann die weltregierende Thätigkeit Gottes, die göttliche Leitung des Zuſammenwirkens der freien und der nach Naturnothwendigkeit wirkenden Kräfte zu den vorbeſtimmten Zielen hin nicht als ein immer neues Hereingreifen von außen denken? Ein Rühren und Bewegen der Welt in ihrem eignen Innern kann ſie nur ſein, inſofern die Welt auf jedem Punkte ihrer Entwickelung nicht in ſich ruht, ſondern in der lebendigen und allgegenwärtigen Kraft Gottes. —

Der Begriff der göttlichen Welterhaltung, als Concursus im Sinne unſrer ältern Dogmatiker beſtimmt, verlor ſich in die oben bezeichneten Schwierigkeiten grade dadurch, daß dieſe Thätigkeit Gottes als ſich beſondernd und individualiſirend mit der Beſonderung und Individualiſirung der geſchaffenen Kräfte und ihrer Wirkſamkeiten zugleich, daß ſie ferner im Zuſammenhange damit als eine den einzelnen Effekt unmittelbar beſtimmende und hervorbringende (gemeinſchaftlich mit den endlichen Urſachen) gedacht wurde. Dieſe Faſſung hat zunächſt für das religiöſe Bewußtſein etwas ſehr Anſprechendes und erſcheint ihm leicht als der reinſte begriffliche Ausdruck deſſen, was es unmittelbar beſitzt. Dennoch liegt dabei eine Selbſttäuſchung zum Grunde nicht in dieſem unmittelbaren Bewußtſein ſelbſt, aber in der Reflexion über ſeinen Inhalt; religiöſe Intereſſen, die ihre Befriedigung in der Erkenntniß theils der göttlichen Weltregierung theils der Wirkſamkeit des h. Geiſtes finden, werden irrig auf

*) Wenn Rothe auf ſeinem religiöſen Standpunkt ſo wenig Bedenken trägt, die göttliche Welterhaltung in ihrer eigenthümlichen Bedeutung aufzugeben, indem er ſie in die Weltregierung, dieſe aber wieder in die Welterſchaffung Gottes auflöſt, ſo iſt dieß dadurch bedingt, daß er die Weltentwickelung ſelbſt, ſofern ſie ſtetige Erzeugung von Geiſt iſt, als eine ſtetige Weltwerdung Gottes — in einem progressus in infinitum — betrachtet, vgl. beſonders a. a. O. Bd. 1, S. 98. 99. 105. Daß er bei dieſer ſubſtantiellen Immanenz der dynamiſchen entrathen zu können glaubt, läßt ſich begreifen.

den Begriff der Welterhaltung bezogen. Wird die obige Fassung desselben festgehalten, so entsteht unvermeidlich jener Pleonasmus der Ursachen, der den Widerstreit wesentlich in sich trägt, da jede von beiden Erklärungen des bestimmten Erfolgs als für sich allein zureichend die andere zu verdrängen strebt. Davon werden wir uns also zurückzuziehen und die göttliche Welterhaltung als die einfach allgemeine, sich selbst gleiche Wirksamkeit Gottes zu denken haben, die die geschaffenen Kräfte in jedem Moment ihrer Thätigkeit trägt und damit an Gott gebunden hält. Als solche macht sie sich zur Basis aller besondern Wirksamkeiten im Leben und Weben der Welt, ohne doch selbst — als solche — der Wirksamkeit der kreatürlichen Kräfte irgend eine besondere Bestimmung zu geben. In dieser Rücksicht bezieht sie sich vielmehr ganz zurück auf die durch die schöpferische Thätigkeit Gottes gesetzten Ordnungen und Maße und erhält darum alles einzelne Dasein auch nur innerhalb der Grenzen, die ihm durch diese Ordnungen und durch die darin gegründeten Verhältnisse der Weltkräfte und ihrer sich wechselseitig bedingenden und einschränkenden Wirksamkeiten gesetzt sind. Wie eben damit die welterhaltende Thätigkeit Gottes alle Wesen läßt, wie sie sie findet, und vernunftlose wie vernünftige Wesen, Böse wie Gute in gleicher Weise umfaßt, Matth. 5, 45., so kann sie auch die Verantwortlichkeit des Menschen für seine Sünde in That, Entschluß, Neigung auf keine Weise aufheben oder daran Theil nehmen. Sie bedingt die Thätigkeit der geschaffenen Kräfte auch in jedem Moment, in dem sie sich auf den bösen Zweck bezieht, eben insofern sie als die gleiche, allgemeine, nur auf die Existenz als solche gehende das Weltganze nach allen seinen Theilen trägt und umfaßt; sie giebt aber damit jener Thätigkeit auf keine Weise irgend eine Richtung, weder zum Guten noch zum Bösen. Dem Menschen also wird von seiner Schuld dadurch, daß er auch in der Sünde von der erhaltenden

Thätigkeit Gottes umfaßt bleibt, nicht das Geringste abgenommen. Daß der Menſch überhaupt zu handeln, ſich zu entſchließen, zu begehren vermag, hat er in jedem Augenblick von Gott; daß er Böſes begehrt u. ſ. f., hat er von ſich. Wird geſagt, daß Gott, wenn er das Böſe ſchlechterdings nicht wollte, ja nur ſeine erhaltende Wirkſamkeit den böſen Willensregungen zu verſagen brauchte, ſo heißt das gar nichts Anders als Gott zumuthen überhaupt keine perſönlichen Weſen zu ſchaffen, damit er das Böſe, deſſen Möglichkeit von der Exiſtenz geſchaffener Perſönlichkeit unabtrennlich iſt, unmöglich mache; denn jenes momentane Zurückziehen der erhaltenden Thätigkeit Gottes von der Kreatur wäre unmittelbar die Vernichtung ihres Daſeins.

Wie uns die heilige Schrift, namentlich das N. T. von dem Inhalt unſers Schuldbewußtſeins und von dem Verhältniſſe des Böſen zum göttlichen Wollen und Wirken urtheilen lehrt, das kann einer unbefangenen Forſchung, die ſich nicht durch einige ſchwierige Einzelheiten von vorn herein den Blick auf das Ganze verſchränken läßt, nicht zweifelhaft ſein.

Es iſt anerkannt, daß zu dem ſpecifiſchen Unterſchied der alt- und neuteſtamentiſchen Religion von dem Heidenthum nichts ſo ſehr gehört, als die entſchiedene Durchführung des ethiſchen Geſichtspunktes in der Behandlung des Verhältniſſes zwiſchen Gott und dem Menſchen, alſo die beſtimmte Hervorhebung der göttlichen Heiligkeit. Den Gedanken dieſer Heiligkeit dem menſchlichen Herzen tief einzuprägen, damit beginnen die göttlichen Offenbarungen in der Geneſis und Exodus, und auf dem Höhepunkte ihrer Vollendung in Jeſu Chriſto ſpricht ſich dieſe Idee in voller Klarheit aus Gott iſt der Gute ſchlechthin, ὁ ἀγαθός Matth. 19, 17. Röm. 5, 7.; nur dadurch vermag ihn Chriſtus in ſichtbarer Erſcheinung darzuſtellen, daß er ſelbſt

der Heilige ist, Joh. 14, 6—9.; nur durch Heiligung kann der Mensch zu Gott kommen, Matth. 5, 8. Hebr. 12, 14. 1 Joh. 1, 6. 3, 2. 3.; und wenn es zu den Grundanschauungen des A. T. gehört, daß in Gott ein tiefer, lebendiger Abscheu vor dem Bösen ist *), wenn Israels ganze Geschichte durchdrungen ist von dem Bewußtsein durch die Sünde vor Gott verschuldet zu sein, so nimmt das N. T. dieß Moment unverkürzt in sich auf, namentlich in seiner Bekräftigung des göttlichen Zornes über Alle, die dem Bösen anhangen. Selbst diejenigen Lehren des Christenthums, an denen ein beschränkter Moralismus oft Anstoß genommen hat, wie die Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre, tragen schon dadurch einen entschieden ethischen Charakter an sich, daß sie den Gedanken der unantastbaren Heiligkeit Gottes zu ihrer Voraussetzung haben. Mit alle dem aber ist die Vorstellung, daß Gott selbst Urheber des Bösen in den Geschöpfen sei, schlechterdings unvereinbar; seine eignen Werke kann Gott nicht hassen, und durch das, was von Gott kommt, kann sich der Mensch nicht gegen Gott verschulden. Die Sünde als Feindschaft gegen Gott zu erkennen, Röm. 8, 7. Kol. 1, 21. und doch Gott als ihren Urheber zu betrachten, wäre nicht Tiefsinn, sondern Unsinn. Darum wird diese Vorstellung auch ausdrücklich von den neutestamentischen Schriftstellern ausgeschlossen, am bestimmtesten von Jakobus K. 1,

*) Auch die alttestamentische Bezeichnung der göttlichen Heiligkeit — קָדוֹשׁ, קֹדֶשׁ — geht ganz von der Verneinung des Bösen aus, indem sie Gott als den vom Schmutz des Bösen Reinen, von der Gemeinschaft mit ihm Abgesonderten darstellt. Aber Er ist es eben auch, dessen Gemeinschaft den Menschen heiligt יְהוָה מְקַדְּשׁוֹ Lev. 21, 15. 13. 22, 9. 32. Selbst da, wo Jehovah als der Schreckliche erscheint, dessen Antlitz zu sehen todbringend ist, der selbst Veranstaltungen trifft, um das Volk vor dem Entbrennen seines verzehrenden Zornes zu schützen, Exod. 33, 1 ff. — Stellen, die auf den ersten Blick wohl am meisten den Schein geben können, als sei Gott hier nicht ethisch, sondern nur physisch, nur als gewaltiges Naturprincip aufgefaßt —, ist wohl zu beachten, daß diese Manifestationen Jehovahs zu ihrer offenkundigen Voraussetzung immer die Verschuldung des Volkes haben.

V. 13—17. Wie Gott ſelbſt nicht verſuchbar iſt zum Böſen, und wie in ihm keine Finſterniß iſt und kein umſchattender Wechſel, vgl. 1 Joh. 1, 5. ὁ θεὸς φῶς ἐστι καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία, ſo verſucht er auch Niemanden zum Böſen, ſondern von ihm, dem Vater alles geiſtigen Lichts, empfängt der Menſch lauter gute Gabe und lauter vollkommenes Geſchenk*); die Verſuchung aber kommt ihm nur von ſeiner eignen (ἰδίας) ungeordneten Begierde. Daſſelbe liegt in den Stellen, welche das Vorhandenſein der Sünde auf die Wirkſamkeit des Teufels im Gegenſatz gegen das göttliche Wirken zurückführen, Joh. 8, 44. 1 Joh. 3, 8. 12. Matth. 13, 39. Die Religion kann den Urſprung der Sünde nicht entſchiedner von Gott ausſchließen, als dadurch, daß ſie ihn in letzter Beziehung von einem in allen ſeinen Beſtrebungen Gott feindlichen Weſen herleitet. Wenn namentlich Joh. 8, 44. vom Teufel geſagt wird: ὅταν λαλῇ τὸ ψεῦδος, ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ· ὅτι ψεύστης ἐστὶ καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ, ſo iſt durch dieſen Ausſpruch in ſeinem Zuſammenhange mit V. 42. 43. jede Ableitung des Böſen, die den Grund ſeines Daſeins höher ſucht als in dem endlichen Geiſte, mit Beſtimmtheit verworfen.

Einige neuere Theologen, z. B. Olshauſen**), finden

*) Dieß iſt unſtreitig der Sinn der Stelle; Jakobus will nicht eigentlich den Gedanken ausdrücken, daß Alles, was gut iſt, von Gott kommt, ſondern den, daß Alles, was von Gott kommt, gut iſt, daß von ihm nichts Böſes kommen kann (ähnlich dem Platoniſchen: Deus causa boni in natura, welches auch dieſe beſchränkende, das Andre ausſchließende Abzweckung hat). Der Gebrauch des πᾶς geſtattet dieſe Auffaſſung, vgl. Kap. 1. V. 2, und der Zuſammenhang beſonders mit V. 13, von deſſen Gedanken das Folgende bis V. 17. abhängt, ſo wie die Prädikate, welche V. 17. Gott beigelegt werden — παρ' ᾧ οὐκ ἔνι παραλλαγὴ ἢ τροπῆς ἀποσκίασμα —, fordern ſie. Auch Neander erkennt in der ganzen Stelle eine ausdrückliche Polemik gegen die tiefgewurzelte Neigung des Menſchen, wegen ſeiner Sünde ſich durch Zurückſchiebung auf die göttliche Urſächlichkeit zu entſchuldigen, Geſch. der Pflanzung der Kirche durch die App. S. 872. Vgl. Kern, der Brief Jakobi, zu K. 1, V. 13 f.

**) Komment. zum Br. an die Römer, Einleitung zum neunten

dagegen in der h. Schrift die Vorstellung, daß Gott auch das Böse wirke, doch ohne dadurch die Schuld des Thäters aufzuheben. Was sich nun in der h. Schrift auf die göttliche Verstockung des Menschen und überhaupt auf die göttliche Bestrafung der Sünde durch Sünde bezieht, wie fast alle neutestamentischen Stellen, die für die obige Behauptung angeführt zu werden pflegen, können wir erst näher erörtern, wenn von der Steigerung in der zeitlichen Entwickelung der Sünde zu handeln sein wird; hier genüge die vorläufige Bemerkung, daß eine solche göttliche Wirksamkeit ihrem Begriffe nach eine schon vorhandene Verkehrtheit des Menschen zu ihrer Voraussetzung hat. Wenn in alttestamentischen Büchern Aussprüche vorkommen, die im energischen Ausdrucke der unbedingten Abhängigkeit von Gott die fragliche Grenze überschreiten, so kann uns das nicht befremden. Denn auf dieser Stufe des durch göttliche Offenbarungen entwickelten

---

Kap. S. 327 f. Der Verfasser wird übrigens von religiöser Scheu viel zu sehr in Schranken gehalten, als daß seine Erörterung dieses Punktes in der bezeichneten Richtung es zu einem klaren und festen Gedanken zu bringen vermöchte. — Auch Hengstenbergs Bemerkungen über die Verhärtung Pharaos (Authentie des Pentateuches B. 2, S. 462 f.) dürften sich schwerlich auf eine streng in sich zusammenstimmende Ansicht zurückführen lassen. Mit Recht bestreitet er die Auflösung dessen, was die h. Schrift von einem göttlichen Wirken auch in den bösen Handlungen der Menschen lehrt, in den Begriff bloßer Zulassung. Aber wenn er dagegen besonders geltend macht, daß wir unsre Beleidiger erst müssen als willenlose Werkzeuge in Gottes Hand betrachten lernen, um aller Rachsucht gegen sie entsagen zu können, wie ist dieß damit zu vereinigen, daß er doch die Verantwortlichkeit und Strafbarkeit des Sünders vor Gott so entschieden festhält? Oder wenn es die Erbsünde sein soll, welche die Menschen erst in diese Stellung willenloser, durchaus unselbstständiger Werkzeuge gebracht hat, wie läßt sich dann doch, und noch dazu so allgemein, um die Zurechnung zu retten, von dem Menschen sagen: er könne in jedem Augenblick durch die Buße von der Sünde frei werden? Dazu würde denn doch von Seiten Gottes die Berufung, die nicht zu jeder Zeit und überall geschieht, von Seiten des Menschen irgend eine Selbstentscheidungskraft gehören, die jene Vorstellung ihm ja ausdrücklich abspricht.

religiösen Bewußtseins ist der Unterschied des geistigen und des natürlichen Gebietes in Bezug auf das göttliche Wirken überhaupt noch nicht vollständig hervorgetreten, wie sich namentlich in der Lehre vom Geiste Gottes zeigt; der menschliche Geist ist noch nicht zu einem klaren Bewußtsein seiner Würde in den Augen Gottes und seiner Bestimmung zu einem ewigen Leben in der Gemeinschaft Gottes erhoben; die unendliche Bedeutung der geschaffenen Persönlichkeit ist ihm noch theilweise verhüllt, wie sie denn auch nur durch die Erscheinung des Menschgewordenen Sohnes Gottes ganz enthüllt werden konnte; darum kann es ihm leicht widerfahren, daß er, versenkt in den Gedanken der Alles erfüllenden Wirksamkeit Gottes, Böses wie Gutes darauf bezieht, ohne darum den wesentlichen Widerspruch der Sünde gegen den göttlichen Willen und die Zurechnung derselben für den Menschen im Geringsten leugnen zu wollen. Doch ist es eigentlich nur Eine Stelle, in der die unbefangene Auslegung die jedem Lösungsversuch widerstehende Antinomie anerkennen muß, 2 Sam. 24, 1 und 10, wo der Gedanke Davids das Volk zählen zu lassen erst als eine Reizung des über Israel zürnenden Jehovah und dann doch als eine mit schwerer Strafe belegte Versündigung des Königs dargestellt wird *). Zwar verhält es sich ähnlich mit 2 Sam. 16, 10. 11. vgl. mit 1 Kön. 2, 44; doch wird da nur eine Aeußerung Davids berichtet, die auch nach der strengsten Inspirationstheorie unmöglich normgebend sein könnte. 1 Kön. 22, 22. aber gehört einer von dem Propheten Micha gewählten bildlichen Darstellung an, deren einzelne Züge sich doch keinenfalls unmittelbar dogmatisiren lassen. Als ein schwerer Stein des An-

*) Es ist merkwürdig, daß hier das A. T. selbst eine Korrektur giebt; 1 Chron. 22, 1. wird jene Reizung dem Satan zugeschrieben. — Rehabeams schroffes Verfahren, das die Theilung des Reiches herbeiführte, wird auch als eine Schickung von Jehovah סִבָּה מֵעִם יְהוָה 1 Kön. 12, 15., doch nicht eben als eine böse Handlung dargestellt.

ſtoßes mag die Klage Jeſ. 63, 17. erſcheinen: warum läſſeſt du uns irren, Jehovah, von deinem Wege, verhärteſt unſer Herz dich nicht zu fürchten? Aber dieſe Worte leſen wir in jener herrlichen, von Schmerz und Sehnſucht tief bewegten Rede, welche der Verfaſſer dem Volke in den Mund legt von 63, 11—64, 12, und deren leidenſchaftliches Uebermaß in einzelnen Ausdrücken natürlich nicht ſofort als religiöſe Lehre des Propheten genommen werden darf. Jeſ. 45, 7. iſt bei dem חֹשֶׁךְ, welchen Gott ſchafft, eben nur an die eigentliche Bedeutung des Wortes, an die Finſterniß, gar nicht an die Sünde zu denken; רַע aber bezeichnet hier nicht das Böſe, ſondern wie aus dem Gegenſatze des שָׁלוֹם erhellt und durch denſelben Gebrauch des Wortes in Jeſ. 31, 2. Jerem. 2, 19. 18, 8. 24, 2. 3. 8. u. a. St. zu belegen iſt *), das phyſiſche Uebel. Daß an etwas Andres auch Am. 3, 6. nicht gedacht werden darf, iſt für ſich klar. Einige andere hierher gezogene Stellen, wie Gen. 45, 8. 2 Sam. 12, 11. ſprechen den Gedanken aus, daß auch die menſchliche Verkehrtheit in ihren Aeußerungen und Erfolgen Gott dienſtbar ſein muß zur Vollſtreckung ſeines Willens, zur Ausführung ſeines Weltplans **). Dieß wird beſonders da hervorgehoben, wo der entgegengeſetzte Schein entſteht, als würde die Sache Gottes durch der Menſchen Bosheit unterdrückt. Dieſem Schein gegenüber verkündigen die heiligen Schriftſteller, daß, was aus ſolchem Widerſtreben der

*) Vgl. Geſenius' Lexicon manuale Hebr. et Chald. s. v.

**) Ein bedeutendes Licht wirft auf dieſen Zuſammenhang Jerem. 27, 14. 15. (vgl. V. 9. 10). Hier werden die Juden im Namen Jehovahs ermahnt nicht zu hören auf die falſchen Propheten; „denn ich habe ſie nicht geſandt, ſpricht Jehovah, und ſie weiſſagen in meinem Namen Lüge, damit (לְמַעַן) ich euch vertreibe und ihr umkommet, ihr und die Propheten.“ Dieß kann doch im Sinne des Propheten ſelbſt nur heißen, daß der von Gott nicht gewollte Gehorſam gegen die falſchen Propheten, wenn das Volk ſich davon nicht abhalten läßt, in ſeinen Erfolgen ein Werkzeug Gottes werden ſoll zur Uebung ſeiner ſtrafenden Gerechtigkeit an beiden Theilen.

Menſchen entſpringe, im Plan Gottes ſelbſt ſeinen beſtimmten Ort habe*). Die Verkehrung des menſchlichen Willens ſelbſt, wiewohl ſie Gott von Ewigkeit erkennt, hat ihn doch auf keine Weiſe zum Urheber; aber den Willen, der ſich ſelbſt verkehrt hat, treibt Gott durch die von ihm geleiteten Umſtände an beſtimmter Stelle zu beſtimmten Aeußerungen und Bethätigungen **). Wenn ferner Olshauſen aus den bibliſchen Zeugniſſen für das göttliche Vorherwiſſen des Böſen ſofort die göttliche Bewirkung deſſelben ableitet, ſo beruht dieß, wie ſich ſpäter zeigen wird, auf einem unrichtigen Begriffe vom göttlichen Wiſſen. — Von einer ſo allgemeinen Behauptung aber, wie ſie, Früherer nicht zu gedenken, noch bei Cölln ſich findet***), „daß der Hebraismus wie das ausgezeichnet Gute ſo auch das ausgezeichnet Böſe auf Gott zurückführe," hätte ſchon die Wahrnehmung abhalten ſollen, daß doch grade bei den hervorſtechendſten Sünden und ſündhaften Zuſtänden, wie beim Falle des erſten Menſchenpaares, bei Kains Brudermord, bei dem Verderben des Geſchlechtes vor der Sündfluth ſo wie der Bewohner von Sodom und Gomorrha, bei der ſteigenden Entartung der beiden Reiche Israel und Juda und ihrer Könige, nicht eine Spur von dieſer Zurückführung auf Gott ſich findet.

Wie feſt und tief aber die Anerkennung der Wahrheit des Schuldbewußtſeins und damit die Ausſchließung der Sünde von der göttlichen Urſächlichkeit in die Wurzeln des Chriſtenthums verwachſen iſt, das erhellt am unwiderſprechlichſten aus ihrem

*) Aus dieſem Geſichtspunkte ſind im N. T. die Stellen Apgeſch. 2, 23. 4, 28. aufzufaſſen. Derſelbe Gedanke liegt der Pauliniſchen Ausführung Röm. 9—11. zum Grunde.

**) Vgl. Hengſtenberg a. a. O. S. 466.

***) Bibliſche Theologie B. 1, S. 184. Vgl. dagegen Baumgarten-Cruſius, Grundzüge der bibliſchen Theologie S. 274.

unzertrennlichen Zusammenhange mit einigen Hauptmomenten der christlichen Lehre, mit der Lehre vom Gerichte Gottes und von der Erlösung.

Was die erste betrifft, so hängt die richtige Würdigung derselben ganz von der Einsicht in die fundamentale Bedeutung ab, die überhaupt die Eschatologie für das christliche Bewußtsein hat. Es gehört wesentlich zur Vollendung des Menschen, daß seine Gemeinschaft mit Gott von den Hemmungen und Beschränkungen, die im irdischen Leben überall an ihr haften, befreit werde, daß eben damit das Aeußere dem Innern entspreche und in dem Gesammtzustand des Menschen sich die in jener Gemeinschaft dem Princip nach schon jetzt wiederhergestellte Harmonie des innern Lebens rein ausdrücke. Erkennt das Christenthum das gegenwärtige Dasein des Menschen als ein durch die Sünde tief gestörtes und zerrissenes, so ist es seinem Wesen nach Warten auf eine durch Heiligkeit selige Zukunft, so sehr, daß auch seine Christologie erst von seiner Eschatologie aus wahrhaft zu verstehen ist. Die diese Vollendung sich verbitten, weil sie nur innerhalb der Schranken und Gegensätze des Diesseits ihres Daseins froh werden könnten, die somit ihre Vernichtung dem unvergänglichen Leben vorziehen, das werden immer dieselben sein, die auch den Anfang nicht haben. Haben sie aber den Anfang nicht, so begreift es sich leicht, daß ihnen der doppelte Mangel, eines lebendigen Gottes, der seine Geschöpfe im Tode zu bewahren und aus dem Tode wieder aufzuerwecken vermag, und eines Inhaltes für das jenseitige Leben, diese Vollendung überhaupt als eine unmögliche Sache erscheinen läßt.

Die Nothwendigkeit des Gerichts, insofern es zunächst, nach der ursprünglichen Bedeutung von κρίσις, Scheidung ist, beruht nun darauf, daß der noch verhüllte principielle Gegensatz, der zwischen den Menschen in Beziehung auf ihr Ver-

halten zu jenem wesentlichen Inhalte stattfindet, offenbar werden muß durch Aufhebung der Gemeinschaft zwischen den Gott Gehorchenden und den Gott Widerstrebenden. Wesen, die in ihrem Verhältnisse zu Gott einander auf beharrliche Weise diametral entgegengesetzt sind, sind eben dadurch so sehr von einander geschieden, daß Alles, was sie sonst verbindet, dagegen unbedingt in den Hintergrund tritt. Die Bande der Menschen unter einander, welche aus den Verhältnissen des natürlichen Lebensgebietes entspringen, müssen sich endlich von selbst lösen, wenn das Band, welches das geistige Bewußtsein und Wollen des Menschen mit seinem Schöpfer verbindet, auf der einen Seite vollkommen zerrissen ist. Denn eine ewige Bedeutung haben jene Bande für sich nicht, sondern nur insofern sie eben in das Verhältniß zu Gott, welches allein von ewiger Bedeutung ist, aufgenommen sind. Wird dieß anerkannt, so erledigen sich auch die erheblichsten Einwendungen gegen eine solche Scheidung durch das Weltgericht, welche Strauß theils aus Lessing und Schleiermacher referirt, theils selbst vorbringt*).

Indessen die Wirklichkeit jenes Gegensatzes selbst wird uns von verschiedenen Seiten her streitig gemacht. Man hat es eine kindliche Anschauung genannt, die Menschen so nach dem einfachen Gegensatze von gut und böse zu scheiden; das seien eben nur Abstraktionen; in der konkreten Wirklichkeit aber sei Beides, Gutes und Böses, in den mannichfachsten Mischungsverhältnissen mit einander verbunden, so daß man nicht einmal eine einzelne Handlung, geschweige den sittlichen Charakter eines bestimmten Menschen auf die eine oder andere Seite zu werfen vermöge. Diese Betrachtungsweise hat viel Ueberredendes, sie schmeichelt nicht bloß dem gemeinen Menschenverstande, dessen Hang ganz dahin geht alle qualitativen Gegensätze in bloß quan-

*) Dogmatik B. 2, §. 105.

titative Unterſchiede aufzulöſen, ſondern ſie drückt auch eine wirkliche Schranke unſers gegenwärtigen Urtheils über andre Perſonen richtig aus. Wenn aber, wie wir uns überzeugt haben, Gutes und Böſes im Princip einander entgegengeſetzt ſind, werden dann Beide in Einem Leben ruhig nebeneinander wohnen und ſich friedlich miſchen? Nimmermehr, ſondern ſie werden ſich umſo heftiger bekämpfen, jemehr das Bewußtſein über die Natur ihres Gegenſatzes ſich entwickelt, Matth. 6, 24. Es iſt nun denkbar, daß in dieſem Kampfe ſich zuweilen die Entſcheidungen lange Zeit hindurch verzögern, daß manche Individuen zwiſchen beiden Mächten lange unſicher hin- und herſchwanken können; allein in der Regel muß doch jener Kampf zur Herrſchaft des einen oder andern Princips führen. Und erſt wenn das gute Princip im Menſchen herrſchend geworden, läßt ſich von guten Geſinnungen und Werken im Beſondern reden, nach dem Ausſpruch Chriſti: Nehmet an, daß der Baum gut iſt, und ihr werdet annehmen, daß auch ſeine Frucht gut iſt, Matth. 12, 33., den Luthers bekanntes Wort erläutert: nicht die guten Werke machen den guten Mann, ſondern der gute Mann macht gute Werke. Die Leugnung dieſes Gegenſatzes unter den Perſonen führt nothwendig zur Leugnung des weſentlichen Gegenſatzes zwiſchen dem Guten und Böſen ſelbſt. Eben darum aber legt es ſich der Betrachtung menſchlicher Zuſtände ſo nahe das Vorhandenſein jenes Gegenſatzes zu leugnen, weil derſelbe zur Zeit noch ein verhüllter iſt, wie ja die Verkündigung des zukünftigen Gerichtes ſelbſt am entſchiedenſten lehrt. — Es iſt die ſchönſte, menſchlichſte Wahrheit, mag ein unkindliches Geſchlecht ſie tauſendmal verleugnen und verſpotten, daß grade in den höchſten Bezügen des menſchlichen Lebens die einfache Anſchauung des kindlichen Geiſtes, die von der verſtändigen Reflexion als ein ungebildetes Vorſtellen verworfen und in den fließenden Unterſchied eines Mehr und Minder aufgelöſt wurde, von der fortgeſchrittenen und ver-

tiefsten Erkenntniß in einem höhern Sinne wiederhergestellt wird. Wer das Reich Gottes nicht empfängt als ein Kind, der wird nicht hineinkommen.

Das göttliche Gericht ist aber nicht bloß Scheidung, sondern auch Vergeltung, d. h. Bewerkstelligung des Einklanges zwischen dem sittlichen Gehalt des Lebens und seinem Zustande, sofern er als Lust oder Schmerz, als Seligkeit oder Verdammniß in die Empfindung fällt, (wobei indeß zu bemerken ist, daß schon in der Scheidung selbst für die Guten wie für die Bösen ein Moment von Vergeltung liegt). Hier nun haben wir es mit dem Begriffe der Vergeltung nur nach seiner negativen Seite, also insofern sie Strafe ist, zu thun. Und wenn wir die Nothwendigkeit derselben einzusehen streben, so ist unser Interesse gar nicht das praktisch ethische zu untersuchen, ob die Vorstellung der Strafe ein geeigneter Antrieb ist, um den Willen vom Bösen abzuhalten und zum Guten zu lenken, sondern nur über die objektive Weltordnung Gottes uns zu verständigen.

Wenn, wie gewöhnlich geschieht, auch das Böse in den Begriff des Uebels aufgenommen und als sittliches Uebel dem natürlichen gegenübergestellt wird, so ist der dabei zum Grunde liegende allgemeine Begriff des Uebels als Lebenshemmung zu bestimmen. Wirkliche Hemmung des Lebens kann aber nicht die Schranke sein, die mit der Endlichkeit desselben oder mit der Allmäligkeit seiner Entwickelung nothwendig gegeben ist — dieß wäre das malum metaphysicum, welches eben nur mißbräuchlich malum heißt —, sondern nur das, was in das Leben und seine normale Entwickelung störend eingreift als ein ihm fremdes und widerstrebendes Element. Das sittliche Uebel, das Böse, ist diejenige Störung des Lebens, welche Selbstbestimmung, That ist, das natürliche Uebel dagegen diejenige, welche Bestimmtwerden, Leiden ist. Die Lebensstörung im physischen Uebel wird eben darum unmittelbar als solche empfunden, die Lebens-

ſtörung im ſittlichen Uebel wird unmittelbar nicht als ſolche, vielmehr als Förderung empfunden, wäre es auch zuweilen nur als Kitzel der Willkür; denn nur inſofern vermag ja die Störung aus Selbſtbeſtimmung zu entſpringen, nach jenem Kanon: nihil appetimus nisi sub ratione boni*).

Schon aus dieſen Beſtimmungen, ſo abſtrakt und zum vollen Verſtändniß der Vergeltung unzureichend ſie ſind, erhellt doch einerſeits das Auseinandertreten Beider, des natürlichen und des ſittlichen Uebels, andrerſeits ihre Zuſammengehörigkeit, die Nothwendigkeit der Strafe, und wie gedankenlos es iſt die göttliche Strafgerechtigkeit darum abzulehnen, weil es ja ohnehin ſchon Unglück genug für den Menſchen ſei böſe zu ſein. Der allgemeine Begriff der Strafe iſt hiernach der, daß das Uebel, welches von dem Subjekt als Förderung empfunden wird, als das, was es in Wahrheit iſt, als Hemmung und Störung auf die Empfindung des Subjektes zurückgeworfen wird. Indem die Strafe mit dem ſittlichen Uebel das phyſiſche verknüpft, nöthigt ſie jenes auf ſeinen Urheber zurückzukehren, daß er leidend wiederempfange, was er handelnd ausgegeben. So wird auch in der Verkehrung des Princips eine gewiſſe Harmonie hergeſtellt. Zunächſt liegt in der Sünde ein Selbſtgenuß ſchrankenloſer Freiheit; die Gegenwirkung der göttlichen Weltordnung als ſtrafender iſt, daß der Sünder die Folgen der Sünde als einen Zuſtand der Gebundenheit empfinden muß. Der Anfang dieſer Beſtrafung des Böſen fällt ganz in die innere Sphäre; er beſteht in der Unruhe des Gewiſſens über die begangene Sünde und in der Erfahrung, daß die Sünde eine tyranniſche Macht iſt und die Hingebung an ſie eine Knechtſchaft.

*) Allerdings kann der Menſch auch, was er unmittelbar als Lebenshemmung, als Leiden empfindet, zum Inhalt ſeiner Selbſtbeſtimmung machen, aber abgeſehen von Zuſtänden eines geſtörten Bewußtſeins doch nur, inſofern er es als Mittel einer Lebensförderung erkennt.

Diese Sätze über die Strafe werden die Freunde des „modernen Tugendevangeliums" nach einem Strauß'schen Ausdruck, diejenigen wenigstens, welche diese frohe Botschaft nicht etwa darein setzen, daß es mit der Sünde überhaupt nichts auf sich habe, sich wohl gefallen lassen; aber eben darum auch nichts weiter. Eine jenseitige Vergeltung namentlich, ein göttliches Gericht, welches allen diesseitigen Zwiespalt zwischen der sittlichen Beschaffenheit und dem äußern Zustande des Menschen aufhebt, weisen sie als eine ungeistige Vorstellung zurück, die das Aeußere vom Innern, den Schein vom Wesen noch nicht zu unterscheiden vermöge.

Wir können uns durch die Bannformel, mit der Strauß den Widerspruch gegen seine Ansicht belegt*), natürlich nicht abhalten lassen ihre Haltbarkeit ruhig zu prüfen. Darin stimmen wir unbedingt bei, daß ein geistiger Besitz des Menschen die wesentliche Grundlage seiner Glückseligkeit ist, wenn wir gleich freilich unter diesem geistigen Besitz etwas Anders verstehen müssen als Strauß. Aber bezeugt dieß nicht auch das N. T. fast auf jedem Blatte, daß, die an Christum glauben, das ewige Leben haben, vom Tode zum Leben übergegangen sind, daß er den Seinen seinen Frieden läßt, daß die, welche durch ihn gerecht geworden sind, Frieden mit Gott haben, daß zu den wesentlichsten Früchten des Geistes Friede und Freude gehören? Nur durch eine arge Entstellung der neutestamentischen Lehre ließ sich die Erkenntniß, daß das Leben in der Wahrheit seinen Lohn unmittelbar mit sich führe, jener Lehre als eine neue Entdeckung entgegensetzen. Wer im Pauliniſchen Sinne ohne Unterlaß sein Heil schafft, der handelt so wenig aus Egoismus, daß er vielmehr damit unmittelbar seine Heiligung schafft (die σωτηρία ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος, 2 Thessal. 2, 13). Die Heiligung da-

*) Dogmatik B. 2, §. 107, S. 712.

gegen als Mittel zur Glückſeligkeit zu betrachten, davon iſt das N. T. ſo weit entfernt, daß es wie von keiner Seligkeit ſo von keiner Heiligkeit weiß als in der Gemeinſchaft Gottes, in welcher Beide unzertrennlich Eins ſind. Aber allerdings will die heilige Schrift eben ſo wenig wie die Erfahrung geſtatten uns darüber zu täuſchen, daß dieſer innere Friede des Chriſten häufig durch mächtige Hemmungen in der von deſſen Selbſtbeſtimmung durchaus unabhängigen Sphäre des Lebens an der vollen Selbſtentfaltung und Verbreitung über das ganze Daſein gehindert wird*).

Was nun aber die Kehrſeite dieſes Zuſammenhanges, den eigentlichen Gegenſtand unſrer Betrachtung, betrifft, ſo iſt es eben auch nicht wahr, daß in dem rein innern Lebensgebiet dem Böſen die Strafe ſchon hier immer auf dem Fuße folge. Vielmehr vermag der Sünder ſich ihr zu entziehen, und er entzieht ſich ihr um ſo leichter, je entſchiedener er in der Hingebung an das Böſe iſt. Ja wenn nach Strauß die mit der Tugend identiſche Glückſeligkeit in dem von der Kraftäußerung unzertrennlichen Kraftgefühl beſteht**), ſo vermag ſich den Genuß dieſer Glückſeligkeit ein einigermaßen energiſcher, von Talent und Glück unterſtützter und darum doch um nichts minder verdammlicher Egoismus ſehr wohl zu verſchaffen — ein Widerſpruch, den der bei jener Erklärung zum Grunde liegende Spinoziſtiſche Begriff vom ſittlich

*) Wird freilich der Begriff der Seligkeit des Menſchen dahin beſtimmt, daß ſie ſein ihm ſelbſt empfindbarer und von Andern anzuerkennender Werth ſei (Strauß's Dogmatik B. 1, §. 20. S. 269.), ſo iſt es vermöge der darin liegenden Tautologie ſehr leicht zu zeigen, wie auch das furchtbarſte Geſchick, das etwa einen Menſchen treffe, ſeine Seligkeit wenigſtens in der erſten Beziehung nicht im Geringſten ſtören oder trüben könne.

**) Dogmatik B. 2, S. 714. vgl. B. 1, S. 603. Dieſe Identifizirung von Tugend und Glückſeligkeit und demgemäß von ethiſchem und phyſiſchem Uebel hat überall das Zweideutige an ſich, daß ſie eben ſowohl wie in eine Erhebung des Phyſiſchen zum Ethiſchen, in eine Herabſetzung des Ethiſchen zum Phyſiſchen ausſchlagen kann.

Guten zu verantworten hat. Das vielgebrauchte jugendliche Wort des Dichters: Die Weltgeschichte ist das Weltgericht, duldet am wenigsten eine unbeschränkte Anwendung auf dieses innere Verhältniß des Einzellebens. So einfach ist es mit der Nichtigkeit des Bösen, mit der Vergeblichkeit seines Widerstrebens gegen Gott und seine heiligen Ordnungen, mit der innern Qual, in die es den Sünder stürzt, nicht eben bewandt, daß er dieß Alles immer sofort erfahren müßte. Auch ist dazu, ihm dieses Bewußtsein aufzunöthigen, die empirisch gegebene Beschaffenheit dieser gegenwärtigen Welt, so wenig der tiefere Blick in ihr die durch alle Verwirrungen durchgreifende und alle Hemmungen überwindende Macht der göttlichen Ordnungen verkennen wird, keineswegs geeignet. Wenn aus dieser gegenwärtigen Weltbeschaffenheit Bayle anerkannter Maßen die stärksten Waffen für seine hypothetische Vertheidigung des Dualismus entnahm*), so muß darin doch Vieles enthalten sein, was dem rücksichtslosen Streben der Selbstsucht Befriedigungen gewährt und dem verkehrten Wollen mit der Vorstellung von Macht und Erfolgen schmeichelt. Wohl ist die Sünde Nichtigkeit (wie dieß die Hebräische Bezeichnung אָוֶן ausdrückt) und Elend, aber sie wird nicht auf jedem Punkte des menschlichen Daseins in seinem irdischen Werden gleich als solche offenbar, sondern vollständig erst im Resultate. Das Resultat aber zieht das göttliche Gericht am Ende der irdischen Geschichte. Dann wird auch der Mißklang zwischen der äußern und innern Sphäre aufgehoben, dessen Beharren eine mit der göttlichen Weltherrschaft schlechterdings unvereinbare Störung der Ordnung wäre. Die verkehrte Beschaffenheit des Willens und des von ihm ausgehenden sittlichen Lebensinhaltes wird sich dann, nach dem Grundsatze der Gerechtigkeit:

*) Auch Strauß erkennt dieß an, Dogmatik B. 1, S. 407. vgl. B. 2, S. 366.

suum cuique, abspiegelt in einer entsprechenden Zerrüttung des äußern Zustandes.

Wie aber der christliche Glaube an ein scheidendes und vergeltendes Gericht Gottes durchaus auf der Voraussetzung ruht, daß nicht Gott, sondern nur der Mensch Schuld ist an der Sünde, läßt sich leicht erkennen. Käme das Böse dem Menschen von Gott als Urheber, wäre die Sünde eine in die von Gott geordnete menschliche Natur und ihre allmälige Entwickelung verflochtene Nothwendigkeit, so löste sich damit in letzter Beziehung der principielle Gegensatz des Guten und Bösen in den Unterschied von Zweck und Mittel oder von unbedingt und bedingt Nothwendigem auf, und die Voraussetzung, auf der die Scheidung der Guten und Bösen beruht, wäre vernichtet. Strafte Gott sein Geschöpf wegen eines Wollens und Thuns, das er selbst verursacht hat, so würde er sein eignes Thun verdammen, womit in unserm Bewußtsein von Gott der zerstörendste Widerspruch gesetzt wäre. Peccati ultor non peccati auctor. Mag man dann zwischen den schaffenden Willen Gottes und die Entstehung der Sünde Mittelglieder einschieben, so viel man will: hat keins davon irgend eine selbstständige Kausalität auch im Verhältnisse zu Gott selbst, so sind sie eben nur schlechthin bestimmte Durchgangspunkte der göttlichen Ursächlichkeit, sie sind es auch, insofern sie das Böse wirken, und die Schuld desselben — wenn hier der Begriff der Schuld noch eine Bedeutung hätte — fällt unverkürzt und ungetheilt auf Gott zurück. Das göttliche Gericht über das Böse hat zu seiner nothwendigen Voraussetzung das Vorhandensein einer Kausalität von relativer Selbstständigkeit außer der göttlichen — von Selbstständigkeit; denn sonst könnte sie nichts hervorbringen, was Gegenstand des göttlichen Gerichts wäre — von relativer Selbstständigkeit, denn sonst würde sie dem göttlichen Gericht nicht unterworfen sein. Erst mit dieser Anerkennung wird es möglich die Verursachung

der Sünde von Gott wirklich auszuschließen und das Schuldbewußtsein des Menschen in seiner Wahrheit zu behaupten. —

Um jedoch vollständiger einzusehen, wie der Begriff der richtenden und strafenden Thätigkeit Gottes den vollen Gehalt des Schuldbegriffes fordert, müssen wir eingehen auf den Unterschied der Begriffe: Züchtigung und Strafe, welcher im neutestamentischen Sprachgebrauch mit großer Bestimmtheit festgehalten wird. Der Begriff der Züchtigung wird von ihm durch *παιδεύειν*, *παιδεία* ausgedrückt, 1 Kor. 11, 32. 2 Kor. 6, 9. Eph. 6, 4. Hebr. 12, 5—11. Apokal. 3, 19; der Begriff der Strafe durch *δίκη* 2 Thess. 1, 9. Jud. 7. *ἐκδίκησις* Röm. 12, 9. 2 Thess. 1, 8. Hebr. 10, 30. 1 Petr. 2, 14. *τιμωρία*, *τιμωρεῖν* Hebr. 10, 29. Apgesch. 22, 5. 26, 11. Auch *κόλασις*, *κολάζειν*, was im klassischen Sprachgebrauch mehr in die Sphäre des Begriffes der Züchtigung fällt (*κολάζειν ὕβριν* — der Grundbegriff: verkürzen, beschneiden), wird im N. T. auf die strafende Thätigkeit bezogen, wiewohl es hier unmittelbar nur das physische Moment des Schmerzes, der Pein, noch nicht das ethische der Vergeltung auszudrücken scheint, Apgesch. 4, 21. Matth. 25, 46. 2 Petr. 2, 9. vgl. 1 Joh. 4, 18.

Hätte nun die gewöhnliche Ansicht Recht, daß der Zweck der Strafe überhaupt ganz in der Besserung des Sträflings liege, so würde zwar die unmittelbare Verknüpfung des Begriffes der Strafe mit dem der Sünde, aber nicht mit dem der Schuld einleuchten. Die Betrachtung hielte sich ganz daran, daß durch Hülfe der Strafe etwas, das nicht sein soll — die Sünde —, aus dem Menschen fortgeschafft werden soll; das Moment, daß Letzterer verantwortlicher Urheber dieses Fortzuschaffenden ist — die Grundlage des Schuldbegriffes —, träte noch gar nicht hervor. Aber diese Ansicht vom Strafzweck beruht eben auf der Verwechselung der Strafe mit der Züchtigung. Die Züchtigung hat ganz und gar die Besserung des Zöglings zu

ihrer Aufgabe, die Strafe zunächst die thatsächliche Offenbarung, daß die Majestät des Gesetzes durch die Auflehnung dagegen nicht wirklich verletzt worden ist. Das sittliche Gesetz kann den Willen, dem es gebietet, nicht in der Weise der Naturnothwendigkeit bestimmen, um sich unmittelbar zu verwirklichen; es muß seinem Begriffe nach, im Unterschiede vom Naturgesetz, das Widerstreben dieses Willens dulden; aber nur dadurch ist es wirklich Gesetz, daß es solchem Widerstreben gegenüber sich mittelbar realisirt durch die Strafe. Die Züchtigung als solche hat ihren Zweck ganz in dem einzelnen Zögling; die Strafe als solche — denn daß sie sich mit dem Element der Züchtigung verbinden kann, versteht sich von selbst — hat ein Allgemeines gegen den Einzelnen zu vertreten. Eben darum setzt die Züchtigung, wie schon ihr Name besagt (Zucht von ziehen, *παιδεία* von *παῖς*), ein pädagogisches Verhältniß zu dem Gezüchtigten voraus, wovon die Strafe als solche nichts weiß *).

Was nun die göttliche Strafe betrifft, so kann ihr eigentlicher Zweck um so weniger in der Besserung des Gestraften liegen, da diese, in der vollen Wahrheit ihres Begriffes gefaßt, ja eben Zweck der Erlösung ist. Wäre nun die Strafe ein taugliches Mittel zu diesem Zwecke, so bedürfte es der Erlösung nicht, oder lieber umgekehrt: wenn durch die Erlösung dieser Zweck zu erreichen ist, wozu überhaupt das strenge Mittel der Strafe? Oder sollen wir uns das Verhältniß etwa so denken, daß, wo die Erlösung nichts Rechtes auszurichten vermöge zur Besserung des Menschen, er durch Strafen zu diesem Ziele geführt werden müsse? Dann würde folgen, daß die Strafe ein kräftigeres Mittel sei zur Wiedergeburt des Menschen als die

*) Auch das A. T. stellt Levit. 19, 20. die Züchtigung בִּקֹּרֶת der Todesstrafe entgegen. Sonst drückt es den Begriff der Züchtigung gewöhnlich durch יָסַר, מוּסָר aus.

Erlöſung. Noch verwickelter wird bei jener Auffaſſung der Strafe der Konflikt zwiſchen ihrer Sphäre und der der Erlöſung, wenn wir erwägen, daß grade die Aufhebung der Strafe in der Vergebung der Sünden weſentlich mit zum Begriffe der Erlöſung gehört. Wenn die Strafe beſſert, iſt es dann eine Wohlthat für den Menſchen, ſie ihm zu erlaſſen, ehe ſie ihr Ziel vollſtändig erreicht hat? Und wie iſt es doch möglich, daß, wenn die Strafe beſſert, auch die Aufhebung derſelben, die Erlöſung, beſſere? Und wenn das eigenthümlichſte Gebiet für die Wirkſamkeit der Strafe die ſinnliche Seite unſers Weſens iſt, die Erlöſung dagegen ſich primitiv an den Geiſt wendet, läßt ſich die wahre Beſſerung etwa eben ſo gut durch ein Wirken auf die Sinnlichkeit wie durch ein Wirken auf den Geiſt zuwegebringen? —

Indeſſen ſoll damit keineswegs aller Bezug der Strafe auf die Bewahrung und Wiederherſtellung der Macht des Guten in dem Geſtraften ſelbſt geleugnet ſein. Die Strafe vermag einerſeits den verwüſtenden Ausbrüchen der Sünde durch die Aufrechthaltung einer feſten, geſetzlichen Ordnung Schranken zu ſetzen, andrerſeits dem Sünder von der zermalmenden Macht, mit der das Böſe auf ihn ſelbſt zurückfällt, Zeugniß zu geben und ihn dadurch in ſeiner ſichern Hingebung an daſſelbe zu erſchüttern, in beiden Rückſichten aber die Wirkſamkeit der Erlöſung vorzubereiten. Dennoch iſt ſie, ihrer eben angedeuteten Natur nach, für ſich durchaus nicht geeignet eine wahre Beſſerung, eine innere Umwandlung des Sünders hervorzubringen. Vielmehr ſchließen ſich beide Sphären, die der Erlöſung, welche allein die wahrhafte Umwandlung zu bewirken vermag, und die der göttlichen Strafe, wechſelſeitig aus. Wie mit dem Beginn der lebendigen Theilnahme an der Erlöſung alle eigentliche Strafe — *δίκη, ἐκδίκησις, τιμωρία* — ſofort verſchwindet, ſo iſt auch andrerſeits der Menſch ſo lange Gegenſtand der göttlichen Strafgerechtigkeit, als er ſich der Erlöſung verſchließt, Joh. 3, 36.

Die göttliche Züchtigung dagegen — *παιδεία* — ist selbst ein Moment der erlösenden Wirksamkeit Gottes, Tit. 2, 11. 12. Darum muß der Mensch erst durch die Erfahrung dieser erlösenden Wirksamkeit ein Kind Gottes geworden sein und sich seiner väterlichen Leitung frei hingegeben haben, um Objekt der göttlichen Züchtigung zu sein, während es, um Objekt der göttlichen Strafe zu werden, durchaus nicht seiner Einwilligung bedarf, außer insofern er sie thatsächlich durch die Sünde gegeben hat *). Demgemäß beziehen die neutestamentischen Schriftsteller die göttliche Züchtigung sehr bestimmt nur auf diejenigen, welche durch den Glauben an Christum Kinder Gottes geworden sind, vgl. besonders Hebr. 12; ja so sehr wird diese Beziehung festgehalten, daß auch die tiefgefallenen Kinder immer noch als Gegenstände der göttlichen Züchtigung mit ausdrücklicher Hervorhebung der Bezweckung ihres Heils dargestellt werden, 1 Kor. 3, 11—15. Apokal. 3, 19. Der Strafgerechtigkeit Gottes dagegen ist die Welt verfallen, die dem Evangelium den Gehorsam des Glaubens verweigert, so wie die von der Gemeinschaft Christi Abtrünnigen, 2 Thessal. 1, 8. 9. 2, 12. Hebr. 10, 29. 30. u. a. St. Am deutlichsten wohl tritt dieß Verhältniß der beiden Begriffe hervor 1 Kor. 11, 32: *κρινόμενοι* — der Apostel hat von den Leiden gesprochen, die der Korinthischen Gemeinde wegen ihres Leichtsinnes im Genuß des h. Abendmals widerfuhren — *ὑπὸ κυρίου παιδευόμεθα, ἵνα μὴ σὺν τῷ κόσμῳ κατακριθῶμεν.* Der Herr züchtigt die Korinther durch Leiden, damit sie nicht gestraft werden mit der ungläubigen Welt. Die göttliche Züchtigung

*) In diesem Sinne sagt der Alexandrinische Clemens, so wenig wir sonst seine Auffassung des Begriffes der Strafe besonders gründlich finden können, ganz richtig, einen unplatonischen Gedanken durch ein berühmtes Platonisches Wort begründend: *αἱρεῖται ἕκαστος ἡμῶν τὰς τιμωρίας αὐτὸς, ἑκὼν ἁμαρτάνων· αἰτία δὲ ἑλομένου, θεὸς ἀναίτιος.* Paedag. c. VIII, §. 69 (ed. Klotz vol. 1, p. 154.).

hat ihren eigenthümlichen Ort innerhalb der Gemeinschaft mit Gott, die göttliche Strafe außerhalb.

Die Züchtigung wird darum im N. T. als die unmittelbare Bethätigung der Liebe zu den Gezüchtigten dargestellt, Hebr. 12, 6. ὃν ἀγαπᾷ Κύριος, παιδεύει, aus Spr. Sal. 3, 12. Apokal. 3, 19. ἐγὼ ὅσους ἐὰν φιλῶ, ἐλέγχω καὶ παιδεύω, die Strafe dagegen als Bethätigung der ὀργή, in menschlichen Verhältnissen Röm. 13, 4. 5., von Seiten Gottes Matth. 3, 7. Joh. 3, 36. Röm. 2, 5. 8. 3, 5. 5, 9. 12, 19. 1 Thessal. 1, 10. Apokal. 6, 16. 17. 11, 18. So sehr wir den Begriff des Zornes Gottes, gemäß der ausdrücklichen Mahnung des Briefes an die Hebräer, 12, 29: καὶ ὁ θεὸς ἡμῶν (nicht bloß der Gott des alten Bundes, vgl. V. 18–27.) πῦρ καταναλίσκον, als wesentliches Moment im Ganzen der neutestamentischen Gotteslehre festzuhalten haben: so entschieden müssen wir das Streben, alle Bestimmungen des Verhältnisses Gottes zur Welt auf die Liebe als den ursprünglichen Quell derselben zurückzuführen, als ein nothwendiges und wahrhaft christliches anerkennen. Auch der göttliche Zorn ist in seinem tiefsten Grunde Liebe; die Liebe selbst wird zum verzehrenden Feuer Allem, was sich ihr, dem Wesen des Guten, entgegensetzt. Es müßte der Liebe nicht Ernst sein mit sich selbst, wenn sie ihre Verneinung nicht verneinte. Eben darum kennt das Heidenthum nicht den heiligen Zorn Gottes, weil es die heilige Liebe Gottes nicht kennt, weil es im innersten Centrum des Universums hinter allen Gegensätzen freundlicher und feindlicher Götter eine dunkle, gegen das Heil des Menschen gleichgültige Macht erblickt, die über alles Seiende und dessen Größe und Herrlichkeit nur das Urtheil der Nichtigkeit spricht. —

In der heiligen Liebe Gottes nun liegt nicht bloß die Ausschließung seines verursachenden Antheils an der Entstehung der Sünde, sondern auch die energische Verneinung ihres Bestehens.

Der Widerstreit gegen Gottes Willen soll dem persönlichen Geschöpf möglich sein; aber er soll, wenn er wirklich wird, nicht Geltung erlangen in der von Gott geschaffenen und geordneten Welt. Es soll der menschlichen Gemeinschaft und dem Frevler selbst, insofern er auch im tiefsten Verfall immer als vernünftiges Wesen, auch gegen sein eignes zufälliges Wollen, zu behandeln ist, in bestimmter äußerlicher Erscheinung offenbar werden, daß er durch sein böses Handeln in zerstörenden Widerspruch mit sich selbst getreten ist. Darauf beruht die göttliche Strafgerechtigkeit, welche den, der in seinem Handeln frevelt, einem entsprechenden Leiden unterwirft. Durch diese strafende Gerechtigkeit erhält und bezeugt sich die Majestät Gottes, auf deren Grunde das Ansehen alles Gesetzes ruht, und deren Unverletzlichkeit zugleich das Heil aller Kreaturen ist. Der Angriff auf die Majestät Gottes, der in der sündigen That liegt, kann sie nicht verletzen, weil er in der Strafe auf den Thäter selbst zurückkehrt. Bliebe dagegen der Sünder straflos, so behielte die Sünde Recht gegen die göttliche Majestät und Weltordnung, diese aber würde sich selbst verleugnen. Sie bejaht sich, d. h. die Liebe als das, was allein gelten soll, dadurch daß sie die Sünde, d. h. die Selbstsucht straft.

Andrerseits wird grade durch die Strafe im Unterschiede von der Züchtigung die volle Persönlichkeit des Gestraften auf das Bestimmteste anerkannt, und in diesem Sinne ist schon von Andern, neuerlich auch von Göschel*), mit Recht gesagt

*) Zerstreute Blätter aus den Hand- und Hülfsakten eines Juristen, Th. 1, S. 434. nach Kant und Hegel, die in neuerer Zeit sich besonders um eine gründliche Erforschung des Begriffes der Strafe verdient gemacht haben. Wenn aber Göschel diesen Gedanken in τίμημα, τιμωρία finden will, so ist dieß allerdings, wie öfters die Ableitungen des geistreichen Mannes, mehr ein witziges Wortspiel als eine Etymologie. Τιμάω heißt: den Werth einer Sache abschätzen, eine Entschädigung als Aequivalent für eine entrissene Sache bestimmen, und diese Seite des Begriffes ist es, von welcher die Bedeutung: Strafe festsetzen, in

worden, daß durch die Strafe dem Verbrecher eine Ehre widerfahre. Es ist dieß am leichtesten an der Strafe im Staat zu erkennen. Ließe die Obrigkeit das Verbrechen unbeachtet, oder züchtigte sie den Thäter nur, wie es ihr eben dem Zwecke seiner Besserung am angemessensten schiene, ohne das Verhältniß zwischen That und Leiden nach einem allgemeinen Kanon genau abzumessen, so behandelte sie ihn als ein unentwickeltes, unselbstständiges Kind, dem sein Thun noch nicht recht zugerechnet werden kann. Ueberließe sie es den Bürgern des Staates den Störer seiner Ordnung zu tödten, wo und wie sie Gelegenheit dazu fänden, so behandelte sie ihn als ein wildes Thier. Indem sie ihm durch die Strafe sein Recht widerfahren läßt, erkennt sie seine geistige Selbstständigkeit, auf welcher die Zurechnungsfähigkeit beruht, und damit die Würde seiner entwickelten Persönlichkeit an. Nicht anders ist es mit der göttlichen Strafe. Daß der Mensch Objekt derselben werden kann, beruht auf demselben Verhältniß zu Gott, in welchem es gegründet ist, daß der Mensch Gegenstand und Zweck der erlösenden Liebe Gottes ist; es ist bedingt durch die Würde, die ihm damit verliehen ist, daß er vermöge seiner Persönlichkeit einen selbstständigen Centralpunkt seines Daseins in sich hat, und eben darum verliert die Strafe und mit ihr das göttliche Gericht allen Sinn, wenn nicht dem Begriffe der Schuld seine volle Realität unverkürzt erhalten wird.

Hiermit steht auch nicht im Widerspruch, daß nach dem Obigen das Kindesverhältniß zu Gott, wo an die Stelle der Strafe die Züchtigung tritt, doch unstreitig ein höheres ist als das dieser Selbstständigkeit, die er durch seine Strafe in dem Missethäter ehrt. Allerdings ist es dieß, doch gewiß nur insofern es nicht ein erzwungenes ist, sondern aus freier Hingebung entspringt. Gott behandelt eben Jeden nach dessen Willen, nach

---

τιμάω selbst, so wie die weitere: strafen (die richterliche Festsetzung und die Vollziehung umfassend), in τιμωρέω ausgeht.

dem Grundverhältniß, in welches er selbst sich zu ihm stellt. Er straft den Sünder, der durch sein willkürliches Thun ihm gegenüber seine Selbstständigkeit geltend macht. Den Frommen aber, der als den höchsten Gebrauch dieser Selbstständigkeit die Hingebung an Gott erkannt hat, der in der kindlich freien Abhängigkeit von ihm seine Seligkeit findet, behandelt er als sein Kind und züchtigt ihn väterlich durch Leiden, wo seine Weisheit es nöthig erachtet, immer zum eignen Heile des Gezüchtigten, Röm. 8, 28. Hebr. 12, 11. Röm. 5, 3. 4. — eine Zusicherung, welche denen, die die göttliche Strafe im engern Sinne sich zugezogen haben, nirgends im N. T. gegeben ist*).

Wir müssen es nach der hier erkannten sittlichen Nothwendigkeit der Strafe als eins der entscheidendsten Symptome einer tödtlichen Krankheit, die an dem Herzen unsres nationalen Lebens nagt, betrachten, daß unser Volk, wenigstens insofern es durch die herrschenden Ansichten unserer gebildeten Stände vertreten wird, nicht mehr ernstlich an die Strafwürdigkeit der Sünde und des Verbrechens glaubt. Wer allen den Verhandlungen unsrer Repräsentativversammlungen über Todesstrafe, politische Verbrechen, bürgerliche Bescholtenheit u. s. w. nachgeht, wird überall dieser Zerflossenheit des sittlichen Bewußtseins als Grundzug begegnen. Niemandem ist das Zujauchzen ihrer Majoritäten gewisser als dem, der eine neue Wendung erfindet, um unter dem Vorwande der Humanität, der Theilnahme des Gesetzgebers und Richters selbst an menschlicher Schwäche u. dgl. die Gerechtigkeit zu entwaffnen, den Schurken und Verbrecher vor dem Gesetz und wo

*) Auf den Unterschied zwischen eigentlicher Strafe und Züchtigung macht in ähnlichem Interesse auch Twesten aufmerksam, Vorlesungen über die Dogmatik B. 2, Abth. 1, S. 145 f. Unter den ältern Dogmatikern unterscheidet Gerhard zwischen der poena satisfactoria und der p. castigatoria, Loci theol. — loc. de morte, §. 199. Vgl. Baiers Compend. theol. posit. P. II, cap. 1, §. 15. Hollaz's Examen theol. P. II, cap. II, qu. 19.

möglich auch vor der öffentlichen Meinung straflos zu machen. Die nächste Weise, wie diese sittliche Fäulniß sich theoretisch formulirt, ist gewöhnlich eine rohere oder gebildetere deterministische Lehre. Nicht der Thäter ist Urheber seiner That, sondern die Umstände sind es oder die schlechte Erziehung oder der Mangel an gesellschaftlichen Einrichtungen, die es ihm leicht machen sollten sich ohne Verbrechen seinen genügenden Lebensunterhalt zu schaffen. Das Verbrechen ist eben Unglück, nicht Schuld, und da erscheint es natürlich sehr unbillig, dem, der das Unglück hat einen Meuchelmord zu begehen, noch obendrein „das größere Uebel seines Todes" zuzufügen. Bei den schärfer Denkenden tritt dann die eigentliche Konsequenz dieser Ansicht hervor, ein entschiedener sittlicher Skepticismus, dem das Sittengesetz eben nur Sache willkürlicher Erfindung und Uebereinkunft ist. Auch hier bewährt sich die alte Regel, daß, wer sich erst losgerissen hat von Gott, auch zum Verräther wird an seinem Gewissen. — Aus dem Pfuhl von sittlicher Zerrüttung, den die Revolution des vorigen Jahres offenbar gemacht hat, giebt es keinen Ausweg für unsre Nation, ehe sie nicht bußfertig sich wieder beugen lernt vor der ernsten Majestät des göttlichen Gesetzes. Das ist die ächte Menschlichkeit in der sittlichen Beurtheilung eines Tiefgefallenen, anzuerkennen, daß der Mörder, der sich dem Richter stellt mit dem Bewußtsein sein Leben von Rechtswegen verwirkt zu haben, ohne Vergleich höher steht als der Gesetzgeber oder Richter, der die Todesstrafe über ihn nicht verhängen will, weil er nur zu bedauern, nicht zu strafen sei. Jener hat das Gesetz angegriffen, aber er giebt ihm für die schwerste Verletzung bereitwillig die größte Genugthuung, die er als Mitglied der menschlichen Gesellschaft zu geben vermag; dieser vernichtet, soviel an ihm ist, das Ansehen des Gesetzes überhaupt.

Das zweite Moment des Christenthums, dessen wahrer Gehalt unvermeidlich zu Grunde geht, wenn das Schuldbewußtsein nur subjektive Bedeutung hat und auf dem absoluten Standpunkte von dem Bewußtsein einer göttlich geordneten Nothwendigkeit der Sünde verschlungen wird, ist die Erlösung. Dieß ist unstreitig an sich die wichtigste Seite unsrer gegenwärtigen Betrachtung; es ist, genauer zu reden, kein bloßes Moment, sondern das Wesen des Christenthums selbst, das hier in Frage gestellt wird; doch können wir hierüber um so kürzer sein, je offner die Bedeutung dieses Kernpunktes und sein inniger Zusammenhang mit der Realität des Schuldbegriffes zu Tage liegt.

Zwar dieß vermögen wir nicht sofort anzuerkennen, was neuerdings behauptet worden ist*), daß überhaupt keine Genesung vom Bösen denkbar sei, wenn dasselbe nicht als unsre eigne Schuld erkannt werde. Wäre die Sünde in letzter Beziehung nur als ein Leiden, als eine unverschuldete Krankheit des menschlichen Geschlechtes zu betrachten, so ließe sie sich darum doch als bloßer Durchgangspunkt der Entwickelung denken, dessen Vorübergehen so gut wie sein Eintreten von Gott geordnet wäre. Käme nun dieß Verschwinden nicht bloß durch des Menschen eigne Kraft zu Stande, sondern wäre es durch göttliche Hülfe, durch eine von der Macht des Bösen befreiende göttliche Wirksamkeit bedingt, so ließe es sich auch wohl unter dem Gesichtspunkt einer Erlösung auffassen.

Aber von der christlichen Erlösung nach dem konkreten Inhalt ihres Begriffes wäre eine solche Befreiung von der Sünde freilich sehr verschieden. Der Unterschied zeigt sich zuerst darin, daß das Heil in der Erlösung durch Christum überall im N. T. als eine Wirkung und Erweisung der göttlichen Gnade, als ein solches, welches der Mensch durchaus nicht zu fordern habe,

*) Ackermann, das Christliche im Plato S. 247.

ſondern welches ihm unverdienter Maßen widerfahre, dargeſtellt wird. So an unzähligen Stellen, beſonders Luc. 17, 7—10. Apgeſch. 15, 11. Röm. 3, 24. 5, 15. Eph. 2, 4—8. Tit. 3, 4—7. Nun können wir zwar, auf jenen Standpunkt uns verſetzend, nicht eben ſagen, daß es nur als eine Handlung der göttlichen Gerechtigkeit erſcheine, wenn Gott dem Menſchen durch die Erlöſung das Joch der Sünde wieder abnimmt, was er ihm ſelbſt durch ſeine Weltordnung aufgelegt hat*). Denn was für einen begreiflichen Sinn hätte wohl auf dieſem Standpunkte die göttliche Eigenſchaft der Gerechtigkeit, bei der ſich nun einmal nichts Haltbares denken läßt, wenn es nicht außer dem göttlichen Wollen und Wirken noch ein andres von relativer Selbſtſtändigkeit giebt, deſſen Selbſtentſcheidung nicht ein von Gott Hervorgebrachtes, ſondern — wir ſcheuen nicht die Härte des Ausdruckes, um den Unterſchied der Anſichten ſcharf zu bezeichnen — für Gott ſelbſt ein Gegebenes iſt, auf welches ſich wiederum ein göttliches Thun, das vergeltende, Jedem das Seine ertheilende, bezieht? Die Steigerung oder vielmehr die Herabſetzung der göttlichen Allmacht zur abſoluten Nothwendigkeit alles Seins und Geſchehens läßt einem objektiven Gehalt des Begriffes der göttlichen Gerechtigkeit auch nicht den mindeſten Raum übrig, wie ſie denn bei folgerichtiger Durchführung im Grunde alle ſogenannten moraliſchen Eigenſchaften Gottes auflöſen muß. — Kann aber nach dieſer Betrachtungsweiſe von einem Verdienſt des Menſchen in Beziehung auf die

*) Es erhellt hieraus beiläufig, wie vorſichtig der in unſrer Zeit oft vernommene Ausſpruch: die wahre Theodicee ſei die Erlöſung, aufgefaßt ſein will, wenn er nicht zu einem großen, die chriſtliche Heilslehre von Grund aus verkehrenden Irrthum führen ſoll. Iſt die Anordnung der Erlöſung weſentlich eine That der Gerechtigkeit Gottes, ſo wäre es ungerecht geweſen und eine Verletzung eines dem Menſchen zukommenden Anſpruches, ihn ohne Erlöſung zu laſſen. So kann es aber nur dem erſcheinen, welcher leugnet, daß der Menſch an ſeiner Sünde und deren Folgen ſelbſt Schuld ſei.

Erlöſung allerdings nicht die Rede ſein, ſo doch auch auf keine haltbare Weiſe von einem entgegengeſetzten Verdienſt (dem demeritum im ſcholaſtiſchen Sinne); mit dem Begriffe der göttlichen Gerechtigkeit verliert auch der der Gnade alle reale Bedeutung; beide verſinken in den Abgrund eines abſoluten Willens, der in ſeinem Wirken weder negativ noch poſitiv ſich durch irgend ein Verhalten von Seiten des Menſchen bedingen läßt, ſondern nur ſchlechthin bedingend iſt.

Näher eingehend in die Art, wie die Erlöſung aus Gnaden ſich verwirklicht, unterſcheiden wir zwei Seiten, die objektive, welche ſich in dem Sühnopfer des Erlöſers vollendet, die ſubjektive, welche an der Vergebung der Sünden ihr Princip hat. Um bei dieſer Seite anzufangen, ſo iſt nichts klarer, als daß mit der vollen Realität des Begriffes der Schuld auch dem Begriffe der Vergebung, welche eben die Aufhebung der Schuld und, als nothwendige Folge, der Strafe iſt, ſeine Wahrheit verloren geht. Denn wenn Gott die Schuld des Menſchen aufhebt, ſo erklärt er nicht, daß überhaupt keine Schuld vorhanden oder daß das Böſe nicht verdammlich ſei*) — der Unſchuldige bedarf keiner Vergebung, wo keine Schuld vorhanden iſt, iſt auch keine aufzuheben —, ſondern daß die vorhandene Schuld, natürlich unter beſtimmten Bedingungen, die mit der Erneuerung des Schuldigen weſentlich zuſammenhangen, ihn nicht mehr von ſeiner Gemeinſchaft ausſchließen ſoll. Wäre nun die Sünde nothwendiges Moment der Weltentwickelung, ſo könnte es dennoch wohl als Beſtimmung des Menſchen gedacht werden, nicht bei ihr ſtehen zu bleiben, ſondern über ſie hinauszugehen, ſie nicht herrſchen

*) So ſcheint z. B. Ritter den Begriff der göttlichen Vergebung zu faſſen, wenn er ihn der menſchlichen Verurtheilung der Sünde beziehungsweiſe entgegenſetzt, nicht als eine freie That Gottes, ſondern als das Heraustreten einer andern Seite im Begriff der Sünde — Ueber das Böſe, S. 72. 73.

zu laſſen, ſondern zu bekämpfen und zu überwinden. Aber als ein ganz leeres und nichtiges, ja in ſeinem tiefſten Grunde unfrommes Thun müßte es erſcheinen, ſich über begangene Sünde Sorge und Schmerz zu machen und die göttliche Vergebung zu ſuchen für ein Handeln, für einen innern Zuſtand, welcher als Stufe, die überſchritten werden ſoll, ſelbſt mit zur göttlichen Ordnung des menſchlichen Lebens gehörte. Die wahre Stimmung wäre dann unſtreitig, ſich bei dem Gange der eignen Entwickelung, wie er nun einmal iſt, vollkommen zu beruhigen, ſich jeder Förderung im Guten zu freuen und dem Triebe dazu ſich willig hinzugeben, aber ohne Vorwurf, ohne Reue zurückzublicken auf die Irrwege der Vergangenheit*). Es kann uns nicht überraſchen, wenn uns hier mancher Leſer zuruft: und iſt denn dieß

*) Doch hat Romang in der ſcharfſinnigen Schrift: Ueber Willensfreiheit und Determinismus S. 160 ff. vgl. Deſſelben Syſtem der natürlichen Religionslehre §. 99—111. mit ſeiner Theorie, welche uns mit allem Andern auch das Böſe als ein nothwendiges, göttlich geordnetes betrachten lehrt, auch die Thatſachen des Schuldbewußtſeins und der Reue zu verſöhnen geſucht. Allein wir können weder zugeben, daß in ſeinen Beſtimmungen dieſer Begriffe der volle Gehalt derſelben gewahrt ſei, noch daß, was davon erhalten iſt, ſich mit dem Determinismus in lebendigen Einklang bringen laſſe. Dieſe Anſicht, zumal wenn ſie wie hier zugleich eine religiöſe und als ſolche auf dieſem Standpunkt natürlich eine optimiſtiſche iſt, vermag aus ihrem eignen Zuſammenhange ſchon das Eine nie wahrhaft begreiflich zu machen, wie doch im Fortſchritt der ſittlichen Entwickelung jemals ein verwerfender Gegenſatz der jetzigen Stufe gegen die vorige entſtehen kann, warum dieſe Entwickelung nicht vielmehr ſo vor ſich geht, daß in das Bewußtſein und den Trieb nie Höheres eintritt, als der Wille in dem jedesmaligen Momente Kraft hat zu realiſiren. Denn was Romang hier als Begründung giebt S. 142 ff. vgl. S. 166 ff., iſt in Wahrheit nur die Beſchreibung der Thatſache ſelbſt in andrer Form. Vgl. übrigens die offnen Geſtändniſſe des Verfaſſers über dieſen Punkt in ſeinen Beiträgen zur Lehre von der Freiheit — Fichtes Zeitſchrift B. 7, H. 2, S. 214 ff. In ähnlichem Sinne iſt um die ſittliche Rechtfertigung des Determinismus bemüht Sigwart in der Abhandlung über das Problem von der Freiheit und Unfreiheit des menſchlichen Wollens — Tübinger Zeitſchrift für Theologie 1839, H. 3, S. 1—222.

nicht wirklich die rechte Stimmung? liegt darin nicht die schönste Vereinigung sittlichen Ernstes mit einer ächten heitern Lebensweisheit? Allein der sittliche Ernst ist es eben, den wir in dieser Ansicht vermissen; denn mit ihm verträgt sich nicht dieses unbekümmerte Hinweggleiten über die Tiefe des Gegensatzes, diese leichte, wohlfeile Beruhigung über das im eignen Leben vorhandene Böse. Eine solche Grundstimmung muß die Energie des sittlichen Strebens lähmen, zumal bei der gegenwärtigen Gestalt der sittlichen Entwickelung des Menschen, wo es nicht einen ruhigen Stufenfortschritt gilt, sondern einen harten Kampf mit der Macht eines verkehrten Lebensprincips, eine Umwendung und Wiedergeburt. Das Christenthum ist seinem Wesen nach ein neues Leben, welches mit dem Glauben an die vergebende Gnade Gottes in Christo beginnt; darum setzt es das innere Gericht des Schuldbewußtseins, die Selbstbestrafung der Reue voraus. —

Die Bedingtheit der Erlösung durch die reale Bedeutung der Schuld bestimmt sich noch näher, wenn wir uns erinnern, daß die Vergebung der Sünden zu ihrer objektiven Grundlage die Sühne durch den Tod des Erlösers hat. Die Nothwendigkeit dieser Sühne ist so lange noch nicht wahrhaft erkannt, als man das sittliche Thun des Menschen so ganz in seine äußerliche Form, in die Zeitlichkeit aufgehen läßt, daß man die Störung der Gemeinschaft des Menschen mit Gott nur in das geschehende, nicht auch in das geschehene Böse setzt. Daraus würde allerdings folgen, daß der Sünder, um in das kindliche Verhältniß zu Gott aufgenommen zu werden, keiner Sühne wie keiner Reue und Vergebung bedürfte, sondern nur vom Bösen abzulassen und sich zu Gott zu wenden brauchte. Diese Betrachtungsweise kehrt sich so wenig an den alten Spruch, Geschehenes könne nicht ungeschehen gemacht werden, daß nach ihr das geschehene Böse vielmehr grade dadurch, daß es ein geschehenes, zeitlich vorübergegangenes ist, so gut wie ein ungeschehenes wird.

Nun ist es zwar eben die Erlösung, durch deren Vermittelung allein ein wahres Ablassen vom Bösen und Umkehren zu Gott, eine solche Umbildung des innersten Lebensprincipes, wie sie eben gefordert wurde, im Menschen zu Stande kommen kann. Wohl stand es bei ihm, sich in sittliche Zerrüttung zu stürzen durch verkehrte Selbstentscheidung; aber das steht nicht bei ihm, über diese Zerrüttung sich zu erheben, wenn es ihm gefällt. Vielmehr hat er sich damit einer Macht hingegeben, die über ihn herrscht, und von der er sich nicht befreien kann ohne die Hülfe des in ihm wirkenden göttlichen Geistes. Der Mensch vermag also, was seine eigenen Kräfte anlangt, das Böse, das er begangen, nie zu einem bloß Geschehenen, Vorübergegangenen zu machen, sondern seine sündige Vergangenheit setzt sich real fort in seiner sündigen Gegenwart. Aber gesetzt, der Mensch vermöchte diese Bande selbst zu zerreißen und von einem bestimmten Augenblick an sich jeder Sünde durch die Kraft seines Willens gänzlich zu enthalten, so könnte er doch dadurch seine sündige Vergangenheit als thatsächliches Vorhandensein unzähliger Verletzungen des Gesetzes nicht zu nichte machen. Eben darum läßt sich nicht einsehen, wie die begangene Sünde dadurch, daß sie sich nicht mehr real fortsetzt in dem sittlichen Zustande des Thäters, auch sofort der Zurechnung nach sollte ausgetilgt sein. Vielmehr haftet sie als Schuld an seiner Person, und diese bleibt dafür verantwortlich und der Strafe verfallen, so lange ihre Schuld nicht gesühnt ist.

Soll also das menschliche Geschlecht wieder hergestellt werden zur Gemeinschaft mit Gott, so bedarf es einer Sühne, welche nur Christus vollbringen kann, insofern er allein unter den Menschen vollkommen sündlos ist, insofern er allein als menschgewordener Sohn Gottes und als Gründer eines neuen Reichs von schlechthin universeller Bedeutung in einem allumfassenden Verhältniß zur Menschheit steht. So wird er, durch die Macht

seiner Liebe mit dem der Sühnung bedürftigen Geschlecht auf das Innigste sich einigend, fähig als Stellvertreter der Menschheit den Tod zu leiden, dem er für sich nicht unterworfen war. Und nun erst, nachdem diese Seite des Zusammenhangs zwischen unsrer Gegenwart und unsrer sündigen Vergangenheit — wir können sie die ideale nennen — aufgehoben ist, kann auch die andere Seite dieses Zusammenhangs, die reale, aufgehoben werden. Denn der heilige Geist als Princip eines neuen Lebens konnte sich dem menschlichen Geschlecht nicht mittheilen, so lange noch die unversöhnte Sünde auf ihm lag, so lange Christus noch nicht durch seinen sühnenden Tod eingegangen war in seine Herrlichkeit, Joh. 7, 39. Hätte dagegen die Sünde nur als gegenwärtige, nicht als vergangene die Macht, den Menschen von der Gemeinschaft Gottes zu scheiden, legte sie ihm somit gar nicht die Nothwendigkeit auf, dem durch die Sünde verletzten Gesetz genug zu thun, so wäre der Kreuzestod Christi überflüssig. Darum wird auch in jenem locus classicus für die Versöhnungslehre Röm. 3, 24 f. der Versöhnungstod ausdrücklich auf die προγεγονότα ἁμαρτήματα in Bezug gesetzt. Gegenüber der Nichtbestrafung (πάρεσις) unzähliger bisher begangener Sünden, durch die das heilige Ansehen der göttlichen Weltordnung zweifelhaft zu werden schien, war es zur Wahrung dieses Ansehens nothwendig, daß Gott bei der Gründung des neuen Reiches der Liebe und Gnade seine Gerechtigkeit offenbarte in dem Sühnungstode seines Gründers und Königs *). So wird denn durch das Versöhnungswerk die volle Wahrheit des Schuldbewußtseins rückwärts bewiesen. Das Kreuz des Sohnes Gottes, des Alleinheiligen unter den Menschen, spricht es gewaltiger aus als alle göttlichen Strafgerichte, daß die geschehenen Sünden nicht nichts sind, sondern eine von Gott scheidende Macht; und mit Recht

*) Vgl. Neander, Gesch. der Pflanzung der K. durch die App. S. 619 f. Tholuck, Kommentar zum Br. an die Römer S. 182 f.

hat schon die alte Kirche an diesem Kreuz nicht minder die Offenbarung des göttlichen Zornes als die der höchsten Liebe und Gnade Gottes erkannt.

Es läßt sich hiernach leicht ermessen, was wir davon zu halten haben, wenn heut zu Tage oft grade dieß, daß Israel sich von Gott getrennt findet, für die Unwahrheit des alttestamentischen Standpunktes ausgegeben wird. Dieß ist vielmehr, weil die Sünde noch unversöhnt ist, die tiefste Wahrheit desselben. Man muß nur nicht vergessen, daß es sich in diesem Gebiet nicht bloß um einen Proceß im Bewußtsein, sondern um die realsten Verhältnisse handelt, mit andern Worten, daß die Entstehung des vollkommnen Bewußtseins von dem Verhältniß zu Gott an realen, thatsächlichen Bedingungen haftet. — Freilich bedurfte es auch hier einer Art von vorläufiger Vermittelung des schroffen Gegensatzes, wenn durch die Erkenntniß jener Wahrheit die Frommen des A. T. nicht in den Banden hoffnungslosen Schmerzes festgehalten werden sollten. Und so drückt sich denn auch in ihren Aeußerungen neben dem Bewußtsein der Trennung von Gott nicht minder kräftig das Gefühl der gnadenreichen Nähe Jehovahs aus. In der frühern Zeit, in der Periode vor der Mosaischen Gesetzgebung, beruht dieß wohl besonders darauf, daß das religiöse Bewußtsein die Tiefe dieser Kluft noch nicht gemessen hat; in der Nachmosaischen Periode aber gründet es sich theils auf die theokratischen Institutionen, die den ernster Gesinnten als ein einstweiliger Halt gegen die zerstörende Macht dieses Zwiespaltes gegeben waren — wozu besonders das Bundesverhältniß des Volkes zu Jehovah und die Sühnopfer für die mannichfaltigen, ein aufrichtiges Streben nach Gerechtigkeit nicht ausschließenden Sünden gehören —, theils auf das tiefeingreifende Vorausnehmen des neutestamentischen Standpunkts durch die Messianische Hoffnung, wie es einer Stufe des religiösen Bewußtseins eignet, die ihrer göttlichen Bestimmung

nach ganz Vorbereitung und Weissagung von einem zukünftigen Höhern sein sollte. Grade das ist also der Grundfehler des Heidenthums, namentlich des Hellenischen, daß es diese Trennung von Gott durch die Sünde nicht als eine durch das ganze Leben durchgreifende, sondern nur in äußerlichen und vereinzelten Beziehungen anerkennt, daß es den Menschen verleitet sich mitten in seinen Sünden dem Göttlichen dreist und zutraulich zu nähern. Dieß kann freilich nur so geschehen, daß es dem Göttlichen seine Heiligkeit raubt und es in den Zwiespalt des menschlichen Lebens herabzieht. Ein berühmter Dichter hat gesagt: Als die Götter menschlicher noch waren, waren Menschen göttlicher. Dieser Satz ist so weit wahr, als er eine bloße Tautologie ist. Macht der Mensch die Götter dadurch menschlich, daß er sie seinen Leidenschaften und Sünden unterwirft, so ist es ihm freilich leicht göttlich zu sein. Das wahre Menschlichsein Gottes hat nur das Christenthum, die Religion des in die Menschheit herabgestiegenen Gottessohnes. Wie aber nur das Judenthum den geschichtlichen Boden liefern konnte, auf dem der Sohn Gottes unter den Menschen erschien, Joh. 4, 22., so gilt in einem geistigen Sinne immerdar, was die urchristliche Gemeinde bis zu dem Apgsch. 10. bezeichneten Wendepunkte in einem äußerlichen Sinne geltend machte: der königliche Weg von allem Heidenthum zum Christenthum geht durch das Judenthum.

Auch die kirchliche Lehrentwickelung hat das eifrige Streben nie verleugnet, das Schuldbewußtsein in seiner Realität festzuhalten durch Ausschließung des Bösen von der göttlichen Ursächlichkeit, wenn sie gleich in ihrem Bemühen den Zusammenstoß jenes Begriffes mit der an sich unbeschränkten Ursächlichkeit Gottes zu vermeiden nicht immer glücklich gewesen ist.

Eben dieses Bemühen, nicht der Platonische Begriff des

μὴ ὄν, welcher in den Zuſammenhang einer andern Betrachtungsweiſe gehört, war es, was den Origenes und den Gregor von Nyſſa trieb, das Böſe zu einem οὐκ ὄν, zu einer ἀπουσία τοῦ κρείττονος zu machen; nur auf dieſem Wege meinten ſie einer Bewirkung des Böſen durch Gott, den Urheber alles Seienden, entgehen zu können. Baſilius ſucht in einer eignen leſenswerthen Homilie, der neunten, darzuthun, daß weder das phyſiſche, noch das moraliſche Uebel von Gott herkomme*). Auch Auguſtinus bleibt ſich in der Verneinung der göttlichen Urhebung des Böſen überall treu, und wenn man ihm wegen ſeiner Lehren vom ſittlichen Unvermögen der menſchlichen Natur und von der göttlichen Vorherbeſtimmung oft genug in älterer und neuerer Zeit die entgegengeſetzte Meinung aufgebürdet hat, ſo gehört dieß eben nur zu den ungegründeten Konſequenzmachereien, mit denen man gegen dieſen großen Kirchenlehrer beſonders freigebig geweſen iſt. Auguſtin unterſcheidet ausdrücklich von der göttlichen Vorherbeſtimmung, welche ſich auf das bezieht, was Gott ſelbſt thut, das göttliche Vorherwiſſen, welches ſich auch auf dasjenige erſtreckt, was er nicht ſelbſt thut, die Sünde**), und ſchließt damit letztere offenbar aus dem Bereich göttlicher Vorherbeſtimmung aus. Dieſe Vorherbeſtimmung hat vielmehr nach ſeinem Syſtem, welches hier ganz mit dem der ſpätern Infralapſarier übereinſtimmt***), zu ihrer weſentlichen Vorausſe-

*) Opp. ed. Benedict. tom. II, p. 73—83.

**) De praedest. sanctorum, c. X. vgl. Enchir. ad Laur. c. 95. 96.

***) Es beruht nur auf einem Mißverſtande der infralapſariſchen Anſicht, wenn Wiggers, Darſtellung des Auguſtinismus und Pelagianismus S. 309, dieſe Uebereinſtimmung nicht gelten laſſen will. Auch die Dordrechter Theologen denken ſich den göttlichen Rathſchluß keineswegs als einen auf den Fall der Zeit nach folgenden, ſondern ſie bezeichnen ihn mit großem Nachdruck als decretum aeternum, canones Dordr. c. I, art. 6. Aus der Priorität dem Begriffe nach folgt ja keineswegs nothwendig die Priorität der Zeit nach. Nach der

zung die freie That des Menschen, durch welche die Sünde in die menschliche Natur gekommen ist, nämlich Adams Fall, in welchem zugleich jedes Individuum der menschlichen Gattung schuldig geworden. Eine weitere Veranlassung zu der Beschuldigung gegen Augustin, daß er Gott zum Urheber der Sünde mache, giebt schon dem Julian von Eclanum der bei seinem Gegner häufig vorkommende Gedanke, daß Gott die Sünden der Menschen zuweilen durch Sünden strafe. Wie ungegründet diese Folgerung ist, wird die spätere Erörterung des fraglichen Begriffes zeigen. — Für die scholastische Theologie wuchsen die Schwierigkeiten dieses Problems, je schärfer sie im Interesse des Begriffes einer absoluten Kausalität die Lehren von der göttlichen Erhaltung, von dem göttlichen Concursus zu den freien Handlungen der Menschen (S. 299 f.) und von dem eben so untrüglichen wie allumfassenden Vorherwissen Gottes ausbildete. Aber einige entschieden pantheistische Ausweichungen abgerechnet, zeigt auch sie überall das ernsteste Bestreben, die Ursächlichkeit des Bösen von Gott fern zu halten. Zwar scheuen sich Thomas von Aquino und mehrere

supralapsarischen Ansicht ist der Sündenfall in dem göttlichen Rathschluß über Seligkeit und Verdammniß der Menschen mit enthalten und davon abhängig als ein Mittel zur Ausführung desselben. Nach der infralapsarischen Ansicht ist für den ewigen Rathschluß Gottes der durch Adams Fall entstandene verderbte Zustand des menschlichen Geschlechtes eine gegebene Thatsache, auf welche sich jener Rathschluß als auf seine Voraussetzung bezieht. Und dieß ist unstreitig auch Augustins Ansicht. Und wenn nun doch jene Voraussetzung ein zu bestimmter Zeit erfolgtes Ereigniß ist, der dadurch bedingte göttliche Rathschluß aber ein ewiger, so liegt die einfache Vermittelung auf diesem Standpunkt in dem untrüglichen Vorherwissen Gottes. Läßt man freilich die menschliche That durch dieß Vorherwissen necessitirt werden, legt man demnach dem Wissen in Gott verursachende Bedeutung bei, so muß allerdings die infralapsarische Vorstellung sehr schwach und inkonsequent erscheinen; aber man hat ihr dann eben Vordersätze aufgedrungen, die ihr völlig fremd sind. Schon Augustinus verwahrt sich ausdrücklich gegen eine solche Bedeutung des göttlichen Vorherwissens, z. B. De Civ. D. lib. I, c. X. De anima et ejus origine c. VII.

Andere nicht in dieſer Frage ſich der Formel zu bedienen, wegen deren ſpäter Calixt von den orthodoxen Lutheriſchen Theologen heftig angegriffen wurde: Deus est causa mali per accidens. Indeſſen hat dieſe anſtößige Formel bei Thomas einen an ſich ganz unverfänglichen Sinn, dieſen nämlich, daß er Weſen geſchaffen hat, welche abfallen können*). Indem aber die Scholaſtik in ihren Unterſuchungen über das Verhältniß des göttlichen Wirkens zum menſchlichen die praktiſch religiöſen Ausgangspunkte und Intereſſen, die bei Auguſtin überall ſo beſtimmt hervortreten, immermehr aus den Augen verlor und ſich mit Vorliebe in eine einſeitig metaphyſiſche Behandlung dieſer Probleme vertiefte, mußte ſie da, wo die antipelagianiſche Richtung mit Entſchiedenheit ſich geltend machte, wie beſonders in der merkwürdigen Schrift des Thomas von Bradwardina: de causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum, freilich zu Reſultaten gelangen, welche die göttliche Verurſachung des Böſen nur hinter künſtliche Formeln verſtecken **).

*) Summa, p. I, qu 48, art. 2. Verbindet man freilich mit dieſem Gedanken eine in der vorhergehenden quaestio art. 2. vorkommende Bemerkung: ipsa natura rerum id habet, ut, quae deficere possunt, quandoque deficiant, ſo führt er zu dem Dilemma, entweder das göttliche Schaffen als ein urſprünglich beſchränktes, alſo nicht als reines Thun, ſondern (dualiſtiſch) beziehungsweiſe als ein Leiden Gottes anzuſehen, oder den Urſprung des Böſen aus dem Willen Gottes ſelbſt herzuleiten. Denn das iſt doch ganz undenkbar, auch auf Thomas Standpunkt, daß, was in der von Gott geordneten natura rerum liegen ſoll, von ihm nicht wäre vorausgeſehen worden. — Bei Calixt und ſeinen Schülern bezieht ſich der Satz: Deus est auctor peccati per accidens, theils auf die göttliche Zulaſſung, theils darauf, daß Gott Gegenſtand der Verſündigung ſei. — Die Streitfrage findet ihre Erledigung in den Begriffen der menſchlichen Willensfreiheit und der göttlichen Allwiſſenheit. Causa mali per accidens könnte Gott nur heißen, wenn er irgend etwas in der Kreatur hervorgebracht hätte, woraus unter gewiſſen von ihm nicht vorausgeſehenen Umſtänden das Böſe hervorgehen müßte.

**) Lib. I, c. 34 (p. 294 — 307 in der Ausg. von Savilius); vergl. lib. II, c 29. 30. lib. III, c. 1. 2. — Br. geht in ſeinen Unterſuchungen eben von jenem Intereſſe aus, die abſolute Kauſalität des gött-

Es kann uns nicht eben befremden, daß die tiefinnerliche Bewegung des religiösen Geistes, von welcher die Reformation ausging, in ihren ersten Versuchen, das alte Problem von dem neubegründeten christlichen Bewußtsein aus zu lösen, sich theilweise vergriffen hat. Eine flache Pelagianisch-deistische Ansicht von dem Verhältnisse Gottes zur Welt überhaupt und zum sittlichen Leben der persönlichen Geschöpfe insbesondere hat es freilich leicht, die Ableitung des Bösen von Gott durch eine harmlose Formel auszuschließen. Indem sie Gott von seiner Welt scheidet wie den Werkmeister von der gefertigten Maschine, und namentlich das vernünftige Geschöpf in Bezug auf die Lösung seiner sittlichen Aufgabe ohne Unterscheidung der sittlichen Zustände ganz an seine eignen Kräfte und an die Freiheit seines Willens verweist, kann sie kaum in Versuchung kommen, Gott irgendwie zum Urheber der Sünde zu machen, und es gereicht ihr darum zum besondern Vorwurf, wenn sie in ihren Bestimmungen über den Ursprung des Bösen dennoch oft genug in ein Netz gegangen ist, was ihr gar nicht gestellt war *). Aber ein kräftiges Be-

---

lichen Willens, der prima causa, zu wahren, und läßt sie, indem er eben so entschieden jede Abhängigkeit wie jede Trennung derselben von dem Wirken der Kreatur verwirft, alle Thätigkeiten der causae inferiores, auch die des menschlichen Willens (dessen Freiheit bei ihm, wie bei Schleiermacher und Romang, nur im Verhältniß zu andern causae inferiores etwas ist), schlechthin necessitiren. Wie die oben bemerkte Veränderung des Standpunktes sich gewöhnlich besonders darin kund giebt, daß der zulassende Wille Gottes in seinem Unterschiede von dem bewirkenden Willen verleugnet oder verkannt wird, so verliert auch für Br. der Begriff der göttlichen Zulassung alle Bedeutung; und wiewohl er ihn aus Respekt vor der Autorität seines Meisters Augustinus dem Namen nach stehen läßt, so hat er in Wahrheit doch nur Einen Alles schlechthin hervorbringenden und wirkenden Willen Gottes, lib. I, cap. 9. 22. 32. 33. Ueber die eigentlichen Klippen unsrer Frage schlüpft dann auch er auf dem leichten Fahrzeuge des Privationsbegriffes vom Bösen hinweg, lib. I, c. 27 und 34.

*) Tiefer betrachtet, hat es freilich seinen guten Grund, daß grade der konsequente Deismus sich unfähig erweist die Verursachung des Bösen

wußtsein des allgegenwärtigen, überall wirksamen Gottes, der über Allen und durch Alle und in Allen ist (Eph. 4, 6.), eine tiefe Erkenntniß, wie der Mensch in seinem gegenwärtigen Zustande nichts wahrhaft Gutes zu thun vermag ohne den Beistand der göttlichen Gnade (Joh. 15, 5.), hat hier ganz andere Schwierigkeiten zu überwinden. Dieses numen praesens des lebendigen Gottes, das tiefste Bedürfniß aller wahren Frömmigkeit, nicht im Begriffe zu verlieren, und doch die reine Geschiedenheit des heiligen Gottes von dem Bösen in den geschaffenen Wesen festzuhalten — dazu reichen die Bestimmungen, daß Gott eben auch den freien Willen des Menschen geschaffen und ihn dann seiner Selbstentscheidung überlassen habe, nicht aus.

Wenn nun hier bei den Scholastikern die Anwendung des Privationsbegriffes auf das Böse den Knoten lösen soll, so konnte, sofern dieser Begriff nur ernstlich genommen und mithin von dem der einfachen Negation unterschieden wurde, einem schärfern Denken nicht verborgen bleiben, daß diese Auskunft in Beziehung auf die Schwierigkeiten in dem Verhältniß des Bösen zur göttlichen Allwissenheit und Allmacht eben nur ein Behelf ist. Denn ist das Böse das Fehlen eines positiven Momentes, das durch die wahre Ordnung an dieser Stelle gefordert wird, so gehört es zuerst, was das göttliche Wissen betrifft, unstreitig zur Wahrheit und Vollkommenheit desselben, diese Lücke als das, was sie ist, zu erkennen; wenn man nicht etwa die alle Religion vernichtende Ansicht aufstellen will, Gegenstand des göttlichen Wissens sei überhaupt nicht die Welt in dieser ihrer empirisch-wirklichen Beschaffenheit, sondern lediglich eine davon verschiedene

von Gott abzuhalten. Ihm geht mit dem wahren Begriff von dem Verhältnisse Gottes zur Welt nothwendig auch der von der Persönlichkeit des Menschen verloren, und sein eingeborner Hang zu mechanischen Vorstellungen zieht ihm das menschliche Handeln fast unvermeidlich herab in die Sphäre des sogenannten Naturmechanismus, gegen den die gleichgültige Freiheit doch nur eine trügliche Schutzwehr ist.

ideale Welt. Nicht minder muß ja dieser Privation, dem der Ordnung widerstreitenden Mangel im menschlichen Wollen, ein gleiches Zuwenig in der göttlichen Mitwirkung, ein Zurückbleiben derselben hinter dem ordentlichen Maß entsprechen. Sagt man dagegen: dieser Mangel eines göttlichen Wirkens habe doch seinen Grund nicht in Gott, sondern in dem Ausbleiben der kreatürlichen Wirksamkeit, zu welcher Gott mitwirken würde, so hätte man den Begriff der Privation nicht erst herbeiziehen dürfen, um das Böse von der göttlichen Bewirkung auszuschließen. Denn wird einmal in dieser Frage irgend ein Sichbestimmenlassen der göttlichen Wirksamkeit durch die menschliche Willensentscheidung zugegeben, so ist damit bei der positiven Auffassung der Sünde grade eben so weit zu kommen wie bei der privativen. Hieraus ergiebt sich auch, daß jene Formel: Deus concurrit ad materiale, non ad formale actionis malae, schon insofern sie eben ganz auf dem Privationsbegriffe ruht, gar nicht geeignet ist das Problem zu lösen. Soll darum mit Hülfe des verneinenden Begriffes vom Bösen dasselbe von der Verursachung und dem Wissen Gottes ausgeschlossen werden, so tritt unumgänglich an die Stelle der Privation die einfache Negation. Das Böse ist dann nur das minder Vollkommne, wie es mit den nothwendigen Schranken endlicher Wesen, mit ihrer Verschiedenheit unter einander, mit der Allmäligkeit ihrer Entwickelung gegeben ist. Als Beraubung und Mangel kann es dann natürlich nur einer ganz unberechtigten Betrachtungsweise, welche das Einzelne isolirt und es willkürlich mit anderm Einzelnen auf einer höhern Stufe vergleicht, erscheinen; für die richtige, das Einzelne im Ganzen auffassende Weltbetrachtung ist das Böse gar nicht vorhanden. Eine solche gänzliche Verflüchtigung des Bösen ist bei Spinoza ganz folgerecht; die Reformatoren mußten, kam sie ihnen jemals zum Bewußtsein als die Konsequenz dieser Methode die Verursachung des Bösen von Gott zu entfernen, sie auf das Entschiedenste verwerfen.

So gedrängt von dem schwierigsten Konflikt, haben sie gewiß den gerechtesten Anspruch auf billige Beurtheilung, wenn sie bei dem Versuche, entgegengesetzte Richtungen desselben christlichen Bewußtseins zu vereinigen, mannichfach straucheln und zuweilen in demselben Zusammenhange widersprechende Bestimmungen zu Tage fördern. Immer war es gründlicher, jenen Gegensatz unvermittelt stehen zu lassen durch gleich entschiedene Festhaltung seiner beiden Glieder, als sich willkürlich auf Eine Seite mit Ausschließung der andern zu werfen.

In solchem unaufgelösten Gegensatz sehen wir allerdings selbst den Artikel der Augsburgischen Konfession befangen, welcher die ausdrückliche Bestimmung hat, die göttliche Kausalität der Sünde zu verneinen und die Beschuldigungen der katholischen Gegner zu widerlegen, den 19ten. Seine Worte sind diese: De causa peccati docent, quod, tametsi Deus creat et conservat naturam, tamen causa peccati est voluntas malorum, videlicet diaboli et impiorum, quae non adjuvante Deo avertit se a Deo [im deutschen Urtext heißt es noch deutlicher: welcher alsbald, so Gott die Hand abgethan, sich von Gott zum Argen gewandt hat*)], sicut Christus ait Joh. VIII: Cum loquitur mendacium, ex se ipso loquitur. Man muß sich zum Verständniß der durch den Druck ausgezeichneten Worte erinnern, daß nach der bei den Sächsischen Reformatoren herrschenden Vorstellung

*) An diesem deutschen Texte scheitert rettungslos das Bemühen älterer, auch neuerer Lutherischer Theologen, dieses: non adjuvante Deo, durch die Interpretation: ohne daß Gott die Abwendung von ihm selbst befördert, orthodox zu machen. Wenn Melanchthon in der Variata für: non adjuvante Deo, gesetzt hat: contra mandata Dei, so ist es doch gewiß sehr unnatürlich dieß nur für eine „Verdeutlichung" zu nehmen — wie eine gegen diese Aeußerung über den 19. Artikel der Augustana und eine ähnliche in meiner Schrift über die Generalsynode von 1846 gerichtete Abhandlung in der Ev. Kirchenzeitung 1847. Nr. 46. 47. thut (S. 464) —, sondern es ist eben ein Zeugniß, daß Melanchthon später das Bedenkliche jenes Ausdruckes erkannt hat.

auch im Urstande des Menschen, ähnlich wie in der Wiederherstellung des gefallenen Geschlechtes durch die Erlösung, das Verhältniß Gottes zum Menschen in der Form eigentlicher Gnadenwirkung gedacht wurde. Namentlich hatte Melanchthon selbst ausdrücklich gelehrt, daß der Mensch von Anfang durch den Beistand des heiligen Geistes zum Guten entflammt worden sei *).

*) Loci theol. Augustische Ausg. S. 19. Vorsichtiger behandelt Melanchthon diesen Punkt in den Ausgaben seiner Loci nach dem J. 1535. Wo er früher vom auxilium Spiritus Sancti geredet, da spricht er jetzt mit einem allgemeinern Ausdruck von der lux Dei. — Die obige Auslegung des neunzehnten Artikels der Augustana wird von der angeführten Abhandlung der Ev. K.-Z. für unrichtig erklärt. Der h. Geist, von dem Melanchthon an dieser Stelle der Loci redet, soll ihm nicht übernatürliche Gnadengabe, sondern (?) Geist des Lebens, Lebensprincip des mit Gott ursprünglich geeinigten Menschen gewesen sein, S. 463. Ferner soll Mel. von seiner frühern Ansicht, nach der die Freiheit des Menschen verschlungen erscheint in das Alles eigentlich wirkende Walten Gottes, schon 1527 in seinem Kommentar zum Briefe an die Kolosser umgekehrt sein, S. 459. — Was die zweite Behauptung betrifft, so knüpfen die Modifikationen, die Mel. hier vornimmt, ganz genau an Luthers Lehre von der allgemeinen Wirksamkeit Gottes an, wie er sie in seiner Schrift de servo arbitrio vorgetragen, vgl. oben S. 311. Diese generalis Dei actio will Mel. nun so gefaßt wissen, daß sie eine gewisse Freiheit des menschlichen Willens in Handlungen, die sich auf die bürgerliche Gerechtigkeit beziehen, nicht aufhebe, vgl. den 18. Artikel der Augustana. Dieß also trifft den Punkt, um den es sich hier handelt, gar nicht. Grade die treue und sorgfältige Darlegung der allmälig sich ändernden Ueberzeugung Melanchthons in Galle's Charakteristik Mel.s (1840), auf die jene Abhandlung sich beruft, zeigt recht evident, daß Mel. den Zauberkreis der Vorstellungen, die zu ihrer letzten Prämisse die unbedingte Vorherbestimmung haben, erst vom J. 1532 an in der neuen Ausgabe des Kommentars zum Br. an die Römer wirklich zu durchbrechen anfängt. — Daß aber Mel. den h. Geist in seiner Beziehung auf den Urstand in einem andern Sinne genommen haben soll als in dem der christlichen Heilslehre, ist, wie der Zusammenhang der fraglichen Stelle in den Loci zeigt, eine völlig grundlose Behauptung. Dieß erhellt auch durch Vergleichung der Aeußerungen Luthers über dieß Verhältniß, De servo arbitrio, Ausg. von Seb. Schmid (die in 4.), S. 79. 80: Etsi primus homo non erat impotens assistente gratia, tamen in hoc praecepto satis ostendit ei Deus, quam esset impotens absente gratia. Quodsi is homo, cum

Ruht demgemäß jener Artikel unstreitig auf der Voraussetzung, daß der Mensch als solcher in sich selbst zum Guten und wider die Versuchung keine hinreichende Kraft besitze, so hat Schleiermacher gewiß Recht, wenn er in diesem Handabthun Gottes eine göttliche Bewirkung dessen sieht, was sich unter jener Voraussetzung mit Nothwendigkeit daraus ergiebt *). Wenn ferner Luther in seinem Streit mit Erasmus, Melanchthon in den frühern Ausgaben der loci und des Kommentars zum Briefe an die Römer, Zwingli in der Schrift de providentia, Calvin, Beza ihre Prädestinationslehre in letzter Instanz auf die immerdar wirksame Macht des göttlichen Wissens und Wollens, Allem was geschieht eine absolute Nothwendigkeit aufzulegen, gründen — womit die infralapsarische Ansicht wesent-

adesset Spiritus, nova voluntate non potuit velle bonum de novo propositum, i. e. obedientiam, quia Spiritus illam non addebat (d. h. doch wohl: non adjuvante Deo), quid nos sine Spiritu (Luther spricht vom natürlichen Zustande des Menschen) possemus in bono amisso? Ostensum est ergo in isto homine exemplo terribili pro nostra superbia conterenda, quid possit liberum arbitrium nostrum sibi relictum ac non continuo magis ac magis actum et auctum Spiritu Dei. — Zum Grunde liegt die bekannte Vorstellung des Augustinus vom adjutorium gratiae im Urstande, nur daß die Reformatoren dieses adjutorium damals positiver fassen als Augustinus.

Wenn aber die Ev. K.-Z. S. 461 f. es ein unberechtigtes Verfahren nennt, daß ich „die Augsb. Konfession aus dem Kompler der kirchlichen Symbole gestissentlich loslöse und ihren Artikeln die ausschließlich berechtigte Auslegung aus den — Privatschriften der Reformatoren zuweise" und mir deßhalb die historische Tugend der Auslegung abspricht, so ist das zunächst eine Entstellung der Sache, da von solcher gestissentlichen Loslösung und ausschließlichen Berechtigung gar nicht die Rede ist. Hätten wir z. B. eine Erklärung der Apologie über den streitigen Punkt, so würde diese auch für mich das unbedingte Vorrecht authentischer Interpretation haben. Kann es aber mit jener Zurechtweisung nicht wohl anders gemeint sein, als daß ich den 19. Artikel der Augustana hätte nach dem 11ten Artikel der Konkordienformel auslegen sollen, so muß ich freilich bekennen, daß diesem Begriff von historischer Auslegung unsrer symbolischen Bücher der meinige diametral entgegengesetzt ist.

*) Glaubenslehre B. 1, S. 496. 497.

sich in die supralapsarische übergeht —: so läßt sich freilich für ein folgerichtiges Denken eben so wenig die Urſünde wie alle nachfolgenden von der göttlichen Verurſachung ausſchließen. Denn ſich darauf zurückziehen, Gott bringe doch die Sünde nicht unmittelbar im Innern des Menſchen hervor, ſondern habe nur durch ſeinen Rathſchluß verhängt, daß ſie aus dem eignen Willen deſſelben und deſſen willkürlicher Bewegung hervorgehen ſolle, das iſt doch nur ein Umweg, der ſogleich auf denſelben Punkt zurückführt*). Es iſt damit, wie mit manchen Formeln neuerer philoſophiſcher Syſteme, die den Schuldbegriff begründen ſollen; ſie ſagen, genauer betrachtet, nichts als was ſich von ſelbſt verſteht, daß die Sünde nur im Geſchöpf iſt und entſpringt, nicht aber, daß ſie vom Geſchöpf kommt. Dennoch verwahren ſich alle jene mit Einem Munde gegen die Konſequenz, daß Gott Urheber der Sünde ſei, und beſonders iſt Calvin eifrig im Abwehren dieſer Folgerung aus ſeinen Sätzen**). Aber er vermag es nur dadurch, daß er das unmittelbar Widerſprechende einfach neben einander ſtellt, wie in dem bekannten Satze: Cadit homo Dei providentia sic ordinante (daß die Verbindung hier eine urſachliche iſt, erhellt auch aus den kurz vorhergehenden Worten: lapsus est primus homo, quia Dominus ita expedire

*) Noch weniger trifft es den Nerv der Frage, wenn Calvin gegen die obige Folgerung ferner einwendet, daß darin die Begriffe, göttliches Gebot und göttlicher Wille, mit einander vermiſcht würden, Instit. rel. chr. lib. I, c. XVIII, §. 4. Von der Verurſachung der böſen Willensentſcheidung iſt die Rede; darum gehört das göttliche Gebot, welches ja auch nach Calvin gar nicht beſtimmt iſt die Willensrichtung, die es fordert, ſelbſt hervorzubringen, nicht hieher, ſondern es fragt ſich, wie das böſe Wollen und Handeln des Menſchen ſich verhält zu dem hervorbringenden Willen Gottes, der nach C. die abſolute Nothwendigkeit aller Dinge iſt.

**) Instit. christ. relig. lib. I, c. XVIII, §. 4. lib. III, c. XXIII, und beſonders in der Streitſchrift: ad calumnias nebulonis cujusdam etc. responsio, auch im Consensus Genevensis.

consuerat); sed suo vitio cadit *). — Der eigentliche Sinn dieſes Satzes tritt deutlicher hervor in der weitern Entwickelung durch Bezas ſcharfen, keine Konſequenz ſcheuenden Verſtand, beſonders in folgender merkwürdiger Aeußerung: Quaerenda est vitii origo in instrumentorum spontaneo motu, quo fit, ut Deus juste decreverit, quod illi (protoplasti) injuste fecerunt. At enim dices: non potuerunt resistere Dei voluntati, id est, decreto. Fateor; sed sicut non potuerunt, ita etiam noluerunt. Verum non poterant aliter velle. Fateor, quoad eventum et ἐνέργειαν; sed voluntas tamen Adami non coacta fuit **). So legt Beza auch ſonſt alles Gewicht darauf, daß der erſte Menſch doch nicht gezwungen, wenn gleich nothwendig in die Sünde gefallen ſei, und verlangt, daß man ſich bei Aufſuchung der Urſache des Böſen ganz an das Inſtrument, den Willen der Kreatur und deſſen spontaneus motus halten ſolle. Aber Beza ſelbſt hält ſich nicht an das Inſtrument, ſchon unmittelbar dadurch, daß er es als Inſtrument des Willens Gottes beſtimmt, wie

*) Instit. lib. III, c. XXIII, §. 8. In §. 7. heißt es: Decretum quidem horribile, fateor; infitiari tamen nemo poterit, quin praesciverit Deus, quem exitum habiturus esset homo, antequam ipsum conderet, et ideo praesciverit, quia decreto suo sic ordinarat. Aehnlich Luther de servo arbitrio S. 37: Deus sua voluntate nos necessario damnabiles facit. Beiden iſt übrigens gewiß, daß Gott zu dieſem Rathſchluſſe justissimas rationes habe, wenn auch die menſchliche Vernunft außer Stande ſei ſie einzuſehen. Occulta ratio esse potest, injusta non potest, ſagt Calvin im Consensus Genevensis (S. 268. in der Niemeyerſchen Ausg. der ſymb. BB. der ref. K.). In den ſtärkſten Ausdrücken verwirft er die Vorſtellung von einem Willen Gottes, der ohne alle Rückſicht auf die Regel der Gerechtigkeit nur nach ſeiner abſoluten Macht wirke, Instit. lib. I, c. XVII, §. 2. lib. III, c. XXIII, §. 2. Aber die Gerechtigkeit wird hier, wo ja von Seiten des Menſchen ſchlechterdings nichts gegeben ſein kann, wonach die göttliche Anordnung ſeines Schickſals ſich richte, zum leeren Wort, bei dem ſich nichts mehr denken läßt.

**) Resp ad Sebast. Castellionem de aeterna Dei praedestinatione, in refutatione secundae calumniae. Vgl. die Ausführung deſſelben Gedankens im Consensus Genevensis a. a. O. S. 267 f.

er denn an einer andern Stelle der unter dem Text angeführten Schrift ausdrücklich lehrt: alle causae secundae, intelligente wie nicht intelligente, seien nichts Anders als Instrumente der causa prima. Darum kann die Forderung, uns bei der Ableitung des Bösen an das Instrument und dessen spontaneus motus zu halten, in Verbindung mit der Thatsache, daß die Betrachtung diese Sphäre selbst überschreitet, und zwar nicht bloß auf verneinende Weise, da Beza mit großer Zuversicht die göttlichen Zwecke bei der Anordnung der Sünde zu bestimmen wagt *), wohl nirgends andershin führen als zu der Annahme zweier Standpunkte, wodurch einige Neuere sich zu helfen gesucht haben, eines relativen und eines absoluten. Auf dem relativen Standpunkte der Betrachtung erscheint das Böse ganz als Schuld der Kreatur, dem offenbaren Willen Gottes, welcher hier die Gestalt des Gesetzes hat, widersprechend, auf dem absoluten als Anordnung Gottes, als Wirkung des verborgenen göttlichen Willens, welcher die unbedingte, Alles auf gleich nothwendige Weise bedingende Ursache alles Seienden und Geschehenden ist, welcher aber bei der Bewirkung des Bösen in der Form der Selbstbestimmungen persönlicher Geschöpfe sich verwirklicht. Allein ein solcher relativer Standpunkt, auf welchem der Gegenstand der Betrachtung wesentlich anders erscheint als auf dem absoluten, ist sofort auf-

*) Beza findet diese Zwecke nach Augustinus, Zwingli und Calvin darin, daß sowohl die göttliche Eigenschaft der Strafgerechtigkeit als die der Barmherzigkeit Objekte fordern, an denen sie sich offenbaren, vgl. die abstersio calumniarum Tilem. Hesshusii und besonders die Akten des Mömpelgartschen Religionsgesprächs. Durch seine Theorie aber wird sowohl der Begriff der Gerechtigkeit als auch der der Barmherzigkeit vernichtet. Denn die strafende Gerechtigkeit Gottes setzt die in freier Selbstentscheidung gegründete Zurechnungsfähigkeit ihres Gegenstandes voraus, die hier durch die nöthigende Macht des göttlichen Rathschlusses aufgehoben ist. Die Barmherzigkeit aber verwandelt sich in ein grausames Spiel Gottes mit den Menschen, wenn er selbst den hülfsbedürftigen Zustand erst macht, um ihn hinwegnehmen zu können.

gehoben, so wie er als relativer erkannt und der absolute gefunden ist; mag er im unmittelbaren Bewußtsein sich vielleicht immer aufs neue geltend machen als ein unvermeidlicher Schein, für die wissenschaftliche Betrachtung hat er höchstens noch als ein merkwürdiges psychologisches Phänomen Interesse; maßt er sich aber, jenem gegenüber, dennoch eine objektive Bedeutung an, so wird er nun erst zur positiven Unwahrheit*). — Das sechzehnte Jahrhundert war noch unbefangen in der Ausbildung solcher Gedanken, und die kräftigste christliche Frömmigkeit war damit vereinbar. Heut zu Tage, bei gesteigertem Bewußtsein von den Voraussetzungen und Folgen jeder Ansicht, könnten sie sich nicht wissenschaftlich entwickeln, ohne zum Pantheismus zu führen. Daß wir darum in dem neuern Unternehmen Al. Schweizers, die altreformirte Theologie auf das Princip des religiösen Determinismus zurückzuführen und eben damit als Vertreterin des absoluten Standpunktes gegenüber der relativen Betrachtungsweise Lutherischer Theologie darzustellen, nur insofern eine Förderung jener Theologie zu erkennen vermögen, als es heilsam ist, wenn die Krankheitsstoffe eines lebenskräftigen Organismus an Einem Punkte sich zusammenziehen und zur Erscheinung kommen, leuchtet von selbst ein**).

Mit Unrecht bezieht ein ehrwürdiger Gegner dieser Schrift,

*) Dasselbe Verhältniß läßt sich an dem eben berührten Gegensatze zwischen dem verborgenen und offenbaren Willen Gottes aufzeigen. Der verborgene Wille ist ein offenbarer, weil ja sonst nichts von seinem Inhalt und von dessen Verhältniß zum sogenannten offenbaren Willen gewußt werden könnte. Der offenbare Wille dagegen offenbart nichts, sondern ist nur eine Verbergung des wahren Willens Gottes, mithin als eine bloße Fiktion abzuthun, soweit er dem sogenannten verborgenen Willen widerstreitet.

**) Mit diesen Bemerkungen sind zu vergleichen die umsichtigen und tief eindringenden Erläuterungen, welche Nitzsch in seinem ersten Artikel gegen Möhler zur Lehrart der Reformatoren von der Ursache des Bösen gegeben hat (Stud. und Krit. 1834, H. 1, S. 45—55.).

Ritter über das Böse S. 69, die Polemik der vorletzten Note wider die Entgegensetzung des offenbaren und verborgenen Willens auf die in seiner Schrift: die Erkenntniß Gottes in der Welt S. 531—43. vorgetragene Ansicht. Sie ist vielmehr gegen Beza und andere ältere Anhänger des decretum absolutum gerichtet, und die an einer etwas frühern Stelle des Textes eingeschaltete Bemerkung: „wodurch einige Neuere sich zu helfen gesucht haben", zu deren Nachweis mich Ritter gewissermaßen verpflichtet, indem er ihr gleichfalls jene Beziehung giebt, geht eben nur auf die Annahme eines absoluten und relativen Standpunktes in der Bestimmung des Verhältnisses der Sünde zu Gott. Diese Annahme findet sich der Sache nach im Grunde schon bei Spinoza und kehrt dann in den Theorien, die von diesem Philosophen ihren Ausgang genommen haben, in verschiedenen Formen oft genug wieder. — Was aber die Hypothese von zwei Willen in Gott betrifft, von denen der eine, der verborgene, das Böse durch den menschlichen Willen bewirken soll, während der andre, der offenbare, es dem Menschen verbietet, also die Hypothese von zwei einander kontradiktorisch entgegengesetzten Willen Gottes, so kann ich auch nach Ritters Bemerkungen durchaus nicht einsehen, wie Jemand, dem jener verborgene Wille einmal seinen Inhalt enthüllt hat, den offenbaren Willen noch in ernster Ueberzeugung als wahren und wirklichen Willen Gottes festzuhalten vermag. Und hier darf ich mich auf meinen Gegner selbst berufen. Aus den Erörterungen S. 67. und 68. ersehen wir, daß der offenbare Wille nur zu dem relativen Willen Gottes gehören soll. Ueber diesen relativen Willen sagt der Verf. S. 67., daß natürlich in Gott, schlechthin und an und für sich betrachtet, nichts relativ oder nur bedingt gesetzt sei, sondern Alles in ihm sei unbedingt; allein wir müßten Gott in Beziehung auf seine Geschöpfe und besonders in Beziehung auf uns fassen, und dabei möchte nun wohl eine solche Unterscheidung nothwendig eintreten. Wäre dieß nun so gemeint, daß Gott seinem Willen in bestimmten Verhältnissen zu seinen Geschöpfen gewisse Bedingungen gesetzt habe, so daß er nur realisirt werden solle, insofern diese mit ihrem Willen sich ihn

aneignen, so würde ich in der Sache selbst mich einverstanden erklären. Aber den Unterschied in diesem realen Sinne zu behaupten, das gestattet Rittern nicht seine Auffassung der göttlichen Allmacht; warum würde er auch sonst den Gedanken einer göttlichen Selbstbeschränkung so entschieden verwerfen? Also kann der relative Wille wohl nur den Werth einer subjektiven Vorstellung haben, von welcher, wie unwiderstehlich sie sich uns immer wieder aufdringen mag, wir doch erkannt hätten, daß sie das Wesen des göttlichen Willens nicht ausdrücke, von welcher wir uns also selbst bewußt wären, daß sie keine wirkliche Erkenntniß vom göttlichen Willen enthalte. — Sehen wir aber den verborgenen Willen Gottes genauer an und erinnern uns, daß die ganze Unterscheidung von dem Verfasser grade dazu aufgestellt ist, um die Ausschließung irgend eines Seins oder Geschehens von der unbedingten Ursächlichkeit des göttlichen Willens abzuwehren, so muß es uns gewiß sehr überraschen, daß Ritter diesen verborgenen Willen an der entscheidenden Stelle, wo es galt den schärfsten Ausdruck zu brauchen, nur als ein Zulassen bezeichnet (S. 68. 69.). War hier wirklich nur ein göttliches Zulassen, worin wesentlich der Begriff eines Sichnegativverhaltens Gottes gegen eine andere Ursächlichkeit liegt, gemeint, so würde ich mich freuen mich für einen Begriff, dessen nach meiner Ueberzeugung jeder konsequente Theismus an irgend einer Stelle seines Systems bedarf, auf die Zustimmung eines unsrer angesehensten Philosophen berufen zu dürfen. Allein dieß gestattet uns der Verf. keineswegs; denn S. 32. rechnet er das göttliche Zulassen zu den ausbeugenden Unterscheidungen, welche doch nicht im vollen Ernst genommen werden sollen. — Ich ehre aufrichtig den Beweggrund, der ihn von der Behauptung abgehalten hat, daß Gott das Böse, was er nach seinem offenbaren Willen verbietet, nach seinem verborgenen Willen doch wolle und wirke; aber unmöglich kann ich die Lösung des vorliegenden Problems in einer Unterscheidung sehen, die der Verfasser am entscheidenden Punkte selbst im Stich läßt.

Uebergang.

Ob das Vorhandenſein der Sünde ſich irgendwie aus der Idee ableiten laſſe, die volle Entſcheidung dieſer Frage kann erſt aus den folgenden Unterſuchungen ſich ergeben. Soviel aber muß jedenfalls zugegeben werden: nicht auf dieſem Wege tritt das Böſe in unſer Bewußtſein, ſondern zunächſt haben wir es als Thatſache der Erfahrung. So entſteht uns überall, abgeſehen von äußerer Ueberlieferung, die wir indeſſen ohne eine begleitende Wahrnehmung nie wirklich verſtehen würden, die Vorſtellung vom Böſen. Ja ſo ſehr iſt es uns Thatſache der Erfahrung, daß der Verſtand dieß unbequeme und widerſpenſtige Element des Daſeins gern wegſchaffen möchte durch allgemeine Begriffe — wenn nur die Erfahrung nicht mächtiger wäre als die von ihr ſich losreißenden allgemeinen Begriffe. Wir möchten es leugnen, aber es erzwingt ſich ſeine Anerkennung.

So als Thatſache der Erfahrung haben wir auch in unſern bisherigen Betrachtungen die Sünde kennen gelernt, ſie ſelbſt und ihr Zurückfallen auf uns als Schuld. Andre ziehen vor aus dem Begriff des Willens das Böſe als angebliches Moment deſſelben dialektiſch hervorgehen zu laſſen*) und haben uns die Abweichung von ihrem Wege zum Vorwurf gemacht**). Wer indeſſen dem Gange unſrer Unterſuchungen nur mit einiger Auf-

*) Z. B. Vatke in ſeiner Schrift: die menſchliche Freiheit in ihrem Verhältniß zur Sünde und zur göttlichen Gnade.

**) Derſelbe in ſeiner Beurtheilung der erſten Ausgabe dieſes Buches, Halliſche Jahrbücher 1840, S. 1036.

merksamkeit gefolgt ist, der wird uns zugeben, daß wir ein solches Verfahren nicht einschlagen könnten, ohne uns mit dem Grundgedanken unsrer Ansicht in schneidenden Widerspruch zu verwickeln. Es mag als ein ganz billiges Verlangen erscheinen, wenn uns, als verstände es sich von selbst, zugemuthet wird einzuräumen, daß die Sünde eben auch „Moment des sich selbst bestimmenden Willens"-sei; und doch brauchten wir diesen unschuldigen Satz nur aufzunehmen, um ihn alle bisher aufgefundenen Bestimmungen über die Natur der Sünde nach und nach aufzehren zu sehen. —

Ist nun das Dasein dieses Zwiespaltes nicht ein Phantom, womit eine melancholische Lebensansicht uns ängstigen will, sondern eine zweifellose Thatsache der Erfahrung, so läßt sich auch die Frage nach dem Ursprunge desselben, nach den Bedingungen seiner Möglichkeit nicht zurückdrängen. Wie kommt in das menschliche Leben, in welchem Alles auf Einheit und Harmonie als das seinem Wesen allein Gemäße hinweist, eine solche Entzweiung, die bis in seine innersten Tiefen hinabreicht und es mit unsäglicher Unruhe und Pein erfüllt? Wie konnte in einer Welt, welche von der heiligen und allmächtigen Liebe geschaffen ist und erhalten wird, ein Widerstreben gegen Gott entstehen, durch welches das Geschöpf im Gericht seines Schöpfers endlosen Strafen zu verfallen vermag *), dessen Sühnung der Sohn Gottes durch ein Todesleiden vollbringen muß, das ihm den Angstruf auspreßt: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?

Wir wollen hier nicht entscheiden, ob es vielleicht eben im Begriffe der Sünde liegt, daß eine Lösung, die das Räthsel als solches durchaus vernichtet, nicht zu erwarten ist; vermöchte aber

*) Wenn es schon Genes. 6, 6. heißt, es habe Jehovah um der Bosheit des menschlichen Herzens willen gereut, daß er den Menschen gemacht, und er habe sich betrübt in seinem Herzen, so wird, wer die h. Schrift zu lesen versteht, in diesem ergreifenden Zuge über dem Anthropopathischen des Ausdrucks die tiefe Bedeutung nicht verkennen.

die Betrachtung auch nur zu der Einsicht zu führen, daß und warum eine solche Lösung unmöglich ist, die den finstern Abgrund, in welchem die Sünde geboren wird, in lauter Licht und Klarheit verwandelt, so müßte doch auch dieses Resultat schon höchst gewinnreich sein, um uns den Menschen, seine ewige Bestimmung und das Verhältniß seiner gegenwärtigen Zustände zu derselben tiefer verstehen zu lehren.

So hat dieses große Problem denn auch von jeher den sinnenden Geist beschäftigt, nicht bloß den Theologen und Philosophen von Berufs wegen, sondern Alle, denen es überhaupt Bedürfniß ist, die wahre Bedeutung des menschlichen Lebens zu ergründen. Und mit Recht; so gewiß die religiös ethischen Interessen des menschlichen Geistes die schlechthin höchsten sind, so gewiß kann eine Weltansicht, welche die Frage nach dem Ursprunge der Sünde gänz zu umgehen oder als eine untergeordnete bei Seite zu schieben sucht, nicht anders als höchst dürftig und abstrakt ausfallen.

Es wäre darum ein schwer zu rechtfertigendes Verfahren, wenn wir nun sofort, ohne uns auf andre Ansichten einzulassen, zur Darlegung desjenigen Principes im Wesen des Menschen übergingen, wodurch die Entstehung der Sünde auf entscheidende Weise bedingt ist. Den Weg zu unserm Ziele können wir uns, wollen wir nicht auf jedem Schritte durch Zweifel und Einwürfe gehemmt sein, nur so bahnen, daß wir die verschiedenen Theorien zur Erklärung des Bösen, welche durch innern Gehalt oder doch durch äußere Verbreitung in unsrer Zeit besondere Beachtung fordern, kritisch beleuchten*). Die Erkenntniß des Verfehlten oder Unzureichenden in diesen nach entgegengesetzten Seiten auseinandergehenden Grundansichten von der Entstehung der Sünde

*) Dabei haben wir natürlich diejenigen dieser Theorien, die in unsre Darlegung jenes Princips positiv bestimmend eingreifen, noch zur Seite liegen zu lassen.

wird uns zur alleinmöglichen Lösung des Problems hindrängen. Auch sind wir von vorn herein ja wohl zu der Annahme berechtigt, daß wir zu dem, was tiefere Geister über unsre Frage gedacht haben, uns nicht bloß verneinend werden verhalten dürfen; es kann da nicht an Momenten von Wahrheit fehlen, in denen unsre Erkenntniß der Sünde sich erweitert und vertieft; und selbst der Irrthum solcher Geister wird uns oft lehrreicher sein als die Wahrheit derer, die sich begnügen, die allgemeinen Aussprüche des sittlichen Bewußtseins über das Böse zu wiederholen, ohne sie mit andern nicht minder gewissen und heiligen Wahrheiten vermitteln, also ohne uns ein eindringendes Verständniß jener Aussprüche gewähren zu können.

Fragt man uns aber, woran wir denn nun diese Theorien messen wollen, wenn doch zu dem Zurückgehen auf ein bestimmtes philosophisches System als Norm aller Wahrheit gar keine Anstalt gemacht ist: so haben uns, abgesehen von etwanigen Widersprüchen der zu beurtheilenden Ansichten in sich selbst, unsre bisherigen Untersuchungen die Grundlage des Urtheils geliefert. Finden wir jene Theorien im Einklang mit dem, was uns nun als Wesen und Form der Sünde feststeht, vermögen sie uns die Resultate unsrer Forschung, wie sie auf den unverleugbaren Inhalt unsers sittlich religiösen Bewußtseins und auf das göttliche Wort sich stützen, weiter zu erklären, ohne sie aufzulösen, wie sollten sie uns nicht willkommen sein? Widersprechen sie dem, was wir von jenen Grundlagen aus als Wahrheit erkannt haben, so müssen wir sie natürlich verwerfen. Denn so ungenügend es wäre, auf dem Boden der Wissenschaft nur eben jene Grundwahrheit unmittelbar festzuhalten, ohne sie weiter zu entwickeln, so wenig vermögen wir, was ihr wirklich widerstreitet, zum Inhalt unsrer Ueberzeugung zu machen.

Zweites Buch.

Prüfung der vornehmsten Theorien zur Erklärung der Sünde.

Erstes Kapitel.

Ableitung der Sünde aus der metaphysischen Unvollkommenheit des Menschen.

Das Erste, was sich der Frage nach dem Ursprunge der Sünde darbietet, ist der Begriff der metaphysischen Unvollkommenheit, wie sie an dem Menschen als geschaffenem Wesen haftet. Dem Geschöpf kann eine absolute Vollkommenheit nicht zukommen, sonst wäre es Gott. Er allein ist der Unendliche; dem Geschöpf ist Endlichkeit und Beschränkung wesentlich. Seiner Kraft und seinem Wissen sind bestimmte Grenzen gesetzt; es ist einer Entwickelung in der Zeit und damit der Veränderung seiner Zustände unterworfen; es findet sich mannichfach abhängig von der Außenwelt, welche bald einen fördernden, bald einen hemmenden Einfluß auf sein Leben ausübt. Vermöge dieser ursprünglich an seinem Wesen haftenden Unvollkommenheit macht sich in seinem Verstande neben der Erkenntniß der Wahrheit der Irrthum, in seiner Empfindung neben der Lust die Unlust und der Schmerz geltend; darf es uns befremden, daß auch im Gebiete des Willens das Gute nicht vollkommen, sondern mangelhaft, also mit Sünde gemischt erscheint? Müßten wir uns bei

einem endlichen Wesen nicht vielmehr darüber verwundern, wenn es im Drange des Lebens und unter dem immerwährenden Zuströmen vielfacher Erregungen immer das Rechte träfe, als wenn es häufig auch das Unrechte und Falsche trifft*)?

Wir haben den Vortheil, uns bei der nähern Beleuchtung dieser Ansicht des Bösen an einen allgemein anerkannten Vertreter derselben halten zu können, an Leibnitz, der sie in seiner Theodicee mit dem umsichtigsten Scharfsinn und in den mannichfaltigsten Wendungen entwickelt. Aus ihr sind auch die eben angeführten Sätze der Hauptsache nach entnommen**).

Leibnitz's Meinung ist natürlich nicht, daß aus dem von dem Begriff der Kreatur unzertrennlichen malum imperfectionis für sich allein überall das malum morale entspringen müsse. Dieß würde zu der Nothwendigkeit führen allen endlichen Wesen das Böse zuzuschreiben, mit andern Worten — wenn doch eine solche Annahme, eigentlich verstanden, völlig sinnlos wäre —, den Begriff des Bösen gänzlich zu vernichten durch Auflösung in den der Endlichkeit. Leibnitz verkennt keineswegs, daß das sittliche Uebel gewisse Vollkommenheiten, höhere Vermögen, Vernunft und Willen, zu seiner Voraussetzung hat***). Insofern nun aber auch in der Sphäre dieser Vermögen, namentlich des Willens, die dem Geschöpf wesentliche Einschränkung zum Vor-

*) So ungefähr äußert sich Bockshammer in seiner Schrift über die Freiheit des menschlichen Willens, S. 115. Noch schneidender wird der obige Gedanke ausgesprochen in Jacobis Allwill, wo wir — nach einer Aeußerung von Hamann — aufgefordert werden, anstatt zu fragen: wo kommt das Unvollkommene, Nichtige und Böse her? (es ist für diesen Standpunkt charakteristisch, daß er auf gehörige Unterscheidung der Begriffe des Unvollkommnen und des Bösen sich eben nicht einläßt) die Frage vielmehr umzukehren und uns zu wundern, daß endliche Geschöpfe fähig sind nach Wahrheit zu fragen, das Gute sich selbst zu gebieten und auf Glückseligkeit Anspruch zu machen. Werke B. 1, S. 132.

**) Theodicee Th. 1, §. 20. 31.

***) A. a. O. Th. 2, §. 119.

ſchein kommt, entſteht das Böſe. Dem Willen des Menſchen iſt die Richtung auf das Gute überhaupt weſentlich*). Aber weil er vermöge ſeiner eingeſchränkten Natur nicht bloß durch adäquate, ſondern auch durch dunkle und verworrene Vorſtellungen beſtimmt wird**), ſo begegnet es ihm, daß er öfters bei den niedern Gegenſtänden des Begehrens ſtehen bleibt, ſtatt zu den höhern und weſenhaften Gütern fortzugehen, und darin eben beſteht das Böſe***).

Dieß iſt nun nichts Reelles, ſondern eine bloße Privation, wie im geiſtigen Gebiet der Irrthum und im natürlichen die Finſterniß, Kälte, oder die von Keppler aufgefundene inertia corporum naturalis†). Wie eben darum nach einem Prinzip oder einer causa efficiens des Böſen nicht zu fragen iſt, ſondern nur nach einer causa deficiens††), ſo iſt nun auch der göttliche Wille nicht als Urheber deſſelben anzuklagen. Denn während die Vollkommenheiten oder Realitäten des Geſchöpfes, wie ſie auch in jeder ſündlichen Handlung mit in Wirkſamkeit treten, ihre Kraft, ihr Wiſſen, auf den göttlichen Concursus, der als creatio continua zu denken iſt, zurückgeführt werden müſſen, kann dieß doch von dem, was die Handlung zur Sünde macht, von ihrem Formale, nicht gelten, weil dieß eben bloße Privation iſt†††).

---

*) Th. 1, §. 33. Th. 2, §. 154.

**) Th. 1, §. 64.

***) Th. 1, §. 33.

†) Th. 1, §. 20. 30. 32. Th. 2, §. 153. Th. 3. §. 377. 378. Vgl. Causa Dei asserta per justitiam ejus §, 69.

††) Th. 1, §. 33. Th. 2, §. 152. In dieſer Behauptung hat die Theodicee zu ihren Vorgängern nicht bloß die Scholaſtiker, vgl. beſonders Thomas Summa, Prima Secundae qu. 75, art. 1. ſondern ſchon den Auguſtinus, De Civ. Dei. lib. XII, c. 7, wo übrigens der Gedanke durch ein Wortſpiel mit dem Doppelſinn von deficere verdunkelt wird.

†††) Th. 1, §. 27 f. Th. 3, §. 381 f.

Diese Privation aber wie alle andern, mit denen das Geschöpf behaftet ist, beruht auf der eingeschränkten Empfänglichkeit desselben für die Vollkommenheiten (Realitäten), welche Gott ihm in möglichster Fülle mittheilen will *). Diese eingeschränkte Empfänglichkeit endlich hat ihren Grund in dem göttlichen Verstande, in der Region der ewigen Wahrheiten, der Formen oder Ideen des Möglichen, dem Einzigen, was Gott nicht gemacht hat, weil er nicht Urheber seines eignen Verstandes ist **). Diese Region der Ideen muß man als die ideale Ursache des Bösen (freilich auch des Guten) an die Stelle setzen, welche die Alten in dieser Frage gewöhnlich der Materie gaben ***). —

Die bisher mitgetheilten Gedanken Leibnitz's lassen (in Beziehung auf den Ursprung des Bösen) eine doppelte Auslegung zu. Sie können entweder so verstanden werden, daß aus dieser ursprünglichen Unvollkommenheit der Kreatur die Sünde mit Nothwendigkeit hervorgehe. Dabei ließe sich doch festhalten,

*) Th. 1, §. 20. 30. 31. Th. 3, §. 377. 388.

**) Th. 1, §. 20. (von den verités éternelles heißt es hier: elles sont dans l'entendement de Dieu indépendamment de sa volonté). Th. 3, §. 288. 380. 381. (les formes possibles antérieures aux actes de la volonté de Dieu). Vgl. principia philosophiae §. 42. 43. 47. In der causa Dei etc. wird diese Region der ewigen Wahrheiten der status purae possibilitatis genannt, §. 69. In der Theodicee Th. 2. §. 149. kommt gegen Bayle's Ausführungen des Satzes, daß die in der Erfahrung gegebene Beschaffenheit der Welt dem Dualismus sehr günstig sei, die merkwürdige Aeußerung vor: je suis surpris, qu'il n'ait point consideré, que ce roman de la vie humaine, qui fait l'histoire universelle du genre humain, se trouve tout inventé dans l'entendement divin avec une infinité d'autres, et que la volonté en a decernée seulement l'existence.

***) Th. 1, §. 20. Th. 2, §. 149. Leibnitz beschränkt diese Bestimmung §. 20. durch ein: pour ainsi dire, da ja in Bezug auf das Böse als Privation überhaupt von keiner eigentlichen Ursache die Rede sein soll.

daß zunächst der sich selbst bestimmende Wille es sei, der die Sünde verwirkliche; aber diese Selbstbestimmung wäre dann nur die eigenthümliche Form, in der auf diesem Gebiet eine höhere Nothwendigkeit sich geltend mache; während der Mensch in seinem subjektiven Bewußtsein sich selbst bestimmte, würde er bestimmt durch die aller eigenen That vorausgehende Schranke seiner Natur. Oder jene Sätze können den Sinn haben, daß in dieser Schranke nur die Möglichkeit des Bösen gegründet sei.

Wird die Leibnitzische Theorie in der ersten Weise verstanden, so werden wir sagen müssen, daß die Theodicee ihren Zweck, Gott wegen des in der Welt vorhandenen sittlichen (wie physischen) Uebels zu rechtfertigen, gänzlich verfehlt hat. Denn mag das Uebel als ens privativum, als une suite des limitations précédentes, qui sont originairement dans la créature, immerhin keine wirkende Ursache haben, so fiele doch die Schuld an dem Vorhandensein der Sünde lediglich auf Gott zurück als causa deficiens, die den Geschöpfen das nicht mitgetheilt, dessen sie schlechterdings bedurft hätten, um die Sünde vermeiden zu können. Auch ließe sich gegen diese Konsequenz mit der Unterscheidung zwischen Verstand und Willen in Gott nur dann etwas ausrichten, wenn man dieselbe in entschieden dualistischem Sinne auffaßte. Da diese Auffassung dem Geiste der Theodicee wie überhaupt dem System ihres Verfassers fremd ist, wie könnte er sich dem Zugeständniß entziehen, daß der göttliche Wille, wenn er Wesen hervorzubringen beschließt, aus deren Natur er in der Region der ewigen Wahrheiten das Böse mit Nothwendigkeit hervorgehen sieht, als Urheber desselben betrachtet werden müsse? Und gesetzt auch, diesem Geständniß ließe sich ausweichen, wären wir darum viel besser dran, wenn wir doch in dem wesentlichen Verstande Gottes die Quelle des Bösen suchen müßten? Daß damit die eigenthümliche Art, wie die Sünde in das Bewußtsein des Menschen fällt, als Schuld, nicht sowohl erklärt als vielmehr

vernichtet wird, braucht nach frühern Erörterungen nicht weiter ausgeführt zu werden.

Aber auch das, was diese Ansicht selbst als den objektiven Begriff der Sünde aufstellt, daß sie Privation sei, läßt sich, wie weiter unten erhellen wird, nicht mehr wirklich festhalten, wenn sie aus dem Wesen des Menschen nothwendig abfolgen soll. Ebenso müssen die, welche diese nothwendige Abfolge behaupten, ohne die unvergängliche Fortdauer des persönlichen Individuums zu leugnen, die Sünde für dasselbe verewigen. Entspringt sie aus der Schranke, die zum Begriff der Kreatur gehört, so kann sie in allen Aeonen der Zukunft nicht wirklich aufgehoben werden, sondern nur etwa eine unendliche Annäherung an die Aufhebung könnte es geben — eine Vorstellung, welche Leibnitz in allgemeinerer Beziehung wirklich sich aneignete, wenn er den endlichen Geist als Asymptote der Gottheit bezeichnete. Eine solche sogenannte unendliche Annäherung aber, in welcher die Entfernung von dem angestrebten Ziele doch immer die gleiche bleibt, nämlich eine unendliche, wäre wahrlich nicht Seligkeit, sondern schlimmer als die Qual des Sisyphus. Auch würde, wenn so die Entwickelung zu keinem Resultat führt, selbst die Annahme einer magischen Verwandlung der menschlichen Natur etwa im Tode keine Hülfe gewähren. Denn während auf der einen Seite eine solche Naturverwandlung doch im Grunde nichts Anders ist als die Vernichtung des Wesens, welches vollendet werden sollte, und die Erschaffung eines andern, so würde ja andrerseits auch dieses neue Wesen, vermöge der ihm als erschaffenem anhangenden metaphysischen Unvollkommenheit, den Keim der Sünde so gut wie das alte in sich tragen. Es ist überhaupt sehr begreiflich, wie grade solche Theorien, die den Begriff des Bösen abschwächen, am meisten in Gefahr sind, es zu einem beharrenden Element jedes menschlichen Lebens zu machen.

Aber sind wir denn zu dieser Auffassung der Theodicee be-

rechtigt? Allerdings scheinen starke Gründe dafür zu sprechen. Ueberall stellt sich ja die Theodicee die Aufgabe, nicht bloß die Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit der Sünde mit ihrer besten Welt auszusöhnen, und erklärt alles Ernstes die Welt für minder vollkommen, wenn ihr die Sünde fehlte *), woraus denn doch nach Leibnitz's Grundideen die Nothwendigkeit für Gott zu folgen scheint, die Entstehung der Sünde zu veranstalten. Auch würde, wenn die ursprüngliche Unvollkommenheit der Kreatur als solcher eben nur den Grund der Möglichkeit des Bösen enthält, der Ursprung desselben noch nicht wirklich erklärt sein. Sollte die Verwirklichung des Bösen schlechterdings nur als That des freien, durch keinerlei Nothwendigkeit bestimmten Willens gedacht werden, so müßte man erwarten, daß die Theodicee das Verhältniß der Willensfreiheit zum Bösen als Kernpunkt ihrer Untersuchung betrachten werde. Dieß thut sie aber keineswegs, und gewiß darum nicht, weil ihr Urheber erkannte, daß mit seiner Theorie des Willens, die bei einigen Modifikationen im Besondern doch den Bann des Determinismus nicht wirklich zu durchbrechen vermag, auf diesem Wege nicht weit zu kommen sein würde. Ja an einer merkwürdigen Stelle, wo Leibnitz die ursprüngliche Unvollkommenheit der Geschöpfe allerdings nur als Möglichkeitsgrund des Bösen bezeichnet (cela les rend capables de pécher), leitet er die Verwirklichung dieser Möglichkeit nicht vom freien Willen

*) Schon Th. 1, §. 10. u. öfter. Th. 1, §. 25. sagt L. von dem Uebel der Schuld, daß es mit dem Besten, was Gott wählen konnte, verknüpft sei par la suprême necessité des verités éternelles. — Unter neuesten Schriftstellern findet Lamennais in dieser sich selbst aufhebenden Ableitung des Bösen aus der in der Endlichkeit des Menschen gegründeten Schranke Befriedigung, indem er ihr mit einigen Spinozistischen Begriffen zu Hülfe zu kommen sucht, in seiner Esquisse d'une philosophie. Es ist dieß um so mehr zu verwundern, da ihn seine Theorie von den zwei Principien im Menschen wie in allem Geschaffenen, dem der Identität und dem der Individualität, wenigstens auf eine tiefere Auffassung des Bösen als diese hätte leiten sollen.

her, sondern von Umständen in dem Zusammenhang der Dinge (et il y a des circonstances dans la suite des choses, qui font que cette puissance est mise en acte) *). Dieß würde denn auch von selbst darauf zurückführen, daß unter Voraussetzung der bestimmten endlichen Verhältnisse, in denen der Mensch steht, das Böse mit Nothwendigkeit aus den Einschränkungen seines Wesens hervorgeht.

Dennoch wird eine unbefangene und gerechte Beurtheilung der Theodicee hier eher unaufgelöste Widersprüche der Ansicht erkennen, als ihr jene gänzliche Verflüchtigung des Bösen mit allen ihren verderblichen Konsequenzen zur Last legen. Wenn Leibnitz die ursprüngliche Unvollkommenheit des Geschöpfes, wie sie unter den Objekten des göttlichen Verstandes und seiner ewigen Ideen sich findet, cause idéale du mal nennt, so soll dieß nach seinem Sprachgebrauch eben nur dasjenige bezeichnen, wodurch das Böse der Möglichkeit nach bedingt ist. Leibnitz sagt dieß auch ausdrücklich, das Böse sei nicht nothwendig, aber möglich sei es vermöge der ewigen Wahrheiten **); die eigentliche Ursache des Bösen sei der freie Wille der Kreaturen ***), von dem er nicht bloß den Zwang, sondern auch die Nothwendigkeit ausschließt †). Und wie ihm überhaupt erst der Wille Ur-

*) Th. 2, §. 156.

**) Th. 1, §. 21. Am bestimmtesten spricht dieß Leibnitz aus Causa Dei asserta u. s. w. §. 69.: Ita fundamentum mali est necessarium, sed ortus tamen contingens, id est, necessarium est ut mala sint possibilia, sed contingens est ut mala sint actualia. Freilich hebt er dieß gewissermaßen wieder auf durch das unmittelbar Folgende: contingens autem (die Lesart in der Dutensschen Ausgabe der Werke Vol. 1, p. 485. so wie in der Amsterdamer Ausgabe der Theodicee von 1734. lib. II, p. 360. „non contingens" kann wohl nur auf einem Druck- oder Schreibfehler beruhen) per harmoniam rerum a potentia transit ad actum ob convenientiam cum optima rerum serie, cujus partem facit.

***) Th. 2, §. 120. Th. 3, §. 274. 288.

†) Th. 1, §. 34. Th. 3, §. 288 f.

sache der Existenzen ist, der Verstand aber, in Gott, nur Quelle der Wesenheiten, der Dinge als möglicher*), so kann daraus, daß das Böse als eine Folge aus jener ursprünglichen Einschränkung der Kreatur in der Region der ewigen Wahrheiten mit enthalten ist, immer nur seine Möglichkeit abgeleitet werden; verwirklichen kann es aber nur ein Wille, und zwar, da der göttliche Wille schlechterdings nicht Urheber des Bösen sein soll**), nur der kreatürliche Wille.

Demgemäß bestimmt Leibnitz das Verhältniß des göttlichen Willens zum Bösen nicht als ein Veranstalten, sondern als ein Zulassen, und vertheidigt den zulassenden Willen lebhaft gegen Bayle's und Andrer Einwürfe, wiewohl ohne in den Begriff desselben tiefer einzugehen***). Leibnitz unterscheidet in Gott einen vorhergehenden und nachfolgenden Willen. Der vorhergehende primitive Wille geht einfach auf das Gute und schließt das Böse aus. Nun aber stellt der göttliche Verstand dem schöpferischen Willen eine unendliche Reihe möglicher Welten vor, und in der besten dieser möglichen Welten ist das Böse als conditio sine qua non der höchsten Güter mit enthalten. Da nun der göttliche Wille, insofern er schlechterdings nach der Regel der Weisheit sich richtet, nicht anders kann als das Bestmögliche erwählen, so beschließt er als nachfolgender Wille (la volonté finale et décisive) das Böse zuzulassen à titre du sine quo non ou de necessité hypothetique, qui le lie avec le meilleur †).

Gäbe es in der sittlichen Welt, wie zu wünschen wäre, nur Schwachheitssünden, in denen ein auf das Gute ge-

*) Th. 1, §. 7.

**) Th. 1, §. 23. 24. 30.

***) Th. 1, §. 21 f. 25. Th. 2, §. 121. §. 127 f. §. 149. 150. 230.

†) Th. 1, §. 25. 22. Th. 2, §. 119. (wo von einem Verknüpftsein der Uebel mit der besten Welt par concomitance die Rede ist). §. 201.

richtetes Wollen durch die Uebermacht eines widerstrebenden Antriebes von seinem Gegenstande abgelenkt wird, so stände dieser Theorie des Ursprunges der Sünde wenigstens von Seiten der Erfahrung nichts Entscheidendes entgegen. Aber wie sollen wir uns doch aus dem Begriffe der bloßen Einschränkung sowie der Privation Handlungen erklären, in denen nicht nur ein schwacher, sondern ein böser Wille, eine feindselige, tückische Gesinnung, eine frevelhafte Lust am Verbotenen, eine freche, widerstandslose Hingebung an das Laster sich kund giebt? Als ein bloßes Stehenbleiben des Willens bei geringern Gütern, anstatt zu größern fortzugehen, lassen sich diese Erscheinungen doch durchaus nicht begreifen. Leibnitz hat diese Schwierigkeit nicht verkannt und sucht gelegentlich durch das Beispiel der Kälte, die, wiewohl nur Privation, durch das Gefrieren einer eingeschlossenen Wassermasse eine metallne Röhre zu sprengen vermöge, darzuthun, wie das an sich Privative auf zufällige Weise und par concomitance etwas Positives annehmen könne *). Allein es ist, ganz abgesehen von dem zwiefach Unzureichenden der Beweisart, hier nicht bloß von etwas die Rede, was zufälliger Weise zuweilen in der Begleitung des Bösen vorkommt, sondern von durchgreifenden Erscheinungen, in denen sich die eigentliche Konsequenz des Bösen offenbart. Jene Arten der Sünde, in denen uns das Böse zunächst als Privation erscheint, können sich durch Hemmung und Widerstand zur Bosheit eben nur steigern, insofern in ihnen schon von Anfang an, wenngleich auf latente Weise, ein positives Princip wirksam war. — Hätte die sündliche Handlung als solche, wie Leibnitz aus dem Privationsbegriff folgert, keine wirkende Ursache, so wäre überhaupt nicht einzusehen, wie sie ihrerseits im Subjekt irgend etwas zu wirken, wie sie, um nur bei der ersten innerlichsten Sphäre stehen zu bleiben, einen sündhaften

*) Th. 2, §. 153.

Zustand hervorzubringen vermöchte. Der unleugbare Zusammenhang, in welchem die einzelnen verkehrten Handlungen eines Menschen unter einander zu stehen pflegen, die fortschreitende Entwickelung, die eben so wohl im Bösen als im Guten statt findet, die Verhärtung des Willens im Bösen durch wiederholte bewußte Sünde — das ist es, was diese verneinende Auffassung der Sünde am wenigsten zu erklären vermag.

Woher kommt es ferner, daß das Böse grade, wo es am entschiedensten hervortritt, wo die Selbstsucht mit deutlichem Bewußtsein und planmäßiger Durchführung zum Lebensprincip erhoben wird, nur selten von einer allgemeinen Lähmung der Willenskraft und Schwächung des Verstandes begleitet erscheint, sondern viel öfter vom Gegentheil, von einer ausgezeichneten Energie Beider*)? Nicht bloß im Guten, sondern auch im Bösen kann der Mensch sich zusammennehmen. Zeigt nicht die Erfahrung oft genug, daß auch die entschiedene Richtung auf das Böse den Menschen zu elektrisiren und in eine gewaltsame Spannung seiner Seelenkräfte, in rastlose Thätigkeit zu versetzen vermag**)? Auch die heil. Schrift weiß von einer ἐνέργεια πλάνης auf den Höhepunkten menschlicher Verkehrtheit, 2 Thessal. 2, 11., und kennt nicht nur βάθη τοῦ θεοῦ, sondern auch βάθη τοῦ σατανᾶ, Apokal. 2, 24. Christus selbst sagt,

*) Vgl. Schellings philos. Schriften B. 1, S. 444.

**) Schon Plato, wie Weiße, Idee der Gottheit S. 110. bemerkt, bezeichnet die ἀδικία als τὸν ἔχοντα (τὴν ἀδικίαν) μάλα ζωτικὸν παρέχουσα καὶ πρός γ' ἔτι τῷ ζωτικῷ ἄγρυπνον. De Republica lib. X. (P. III, Vol. 1, p. 495. ed. Bekker). So unbefriedigend seine Theorie des Bösen übrigens sein mag, so darf doch sein μὴ ὄν mit der Art, wie neuere Philosophen nach Leibnitz's Vorgange den Begriff der Negation auf das Böse angewendet haben, nicht vermischt werden. Eben so wenig läßt sich, wie weiter unten erhellen wird, dieser Privationsbegriff darauf stützen, daß doch am Ende jede Betrachtung des Bösen dasselbe in irgend einem Sinn als das Nichtseiende anerkennen muß, insofern es an dem wahrhaften Sein, welches das der Idee entsprechende ist, keinen Theil hat.

daß die Kinder dieser Welt klüger sind in Hinsicht auf ihr eignes Geschlecht als die Kinder des Lichts, Luc. 16, 8. Freilich ist diese Energie des Verstandes und Willens an sich selbst, abgesehen von dem Inhalt des letztern, nicht böse, aber auch nicht gut im sittlichen Sinne, sondern ein natürlich Gutes, an dem das Böse haftet, und welches von ihm zu seinem Dienste gemißbraucht wird. Aber daß eben die Richtung auf das Böse das geistige Leben des Menschen so kräftig zu concentriren vermag, das ist, wenn die Sünde ihrem Wesen nach nichts Anders ist als Schwäche und Hemmung dieses geistigen Lebens, mehr als unbegreiflich.

Und wie ließe sich endlich nach dieser Theorie die besondere Bestimmtheit des Gefühls rechtfertigen, mit dem uns das Böse um so gewisser erfüllt, je mehr es uns als bewußter Wille und in scharf ausgeprägter Gestalt entgegentritt? Wir brauchen nicht an die Ungeheuer zu erinnern, die sich in der Geschichte einen Namen gemacht haben; die entschiedene Schlechtigkeit, Ruchlosigkeit, zügellose Selbstsucht, die uns im Leben oft genug begegnen, sie wecken in uns nicht ein Bedauern der dem Menschen gesetzten Schranken, ein Mitleiden mit seiner Ohnmacht, sondern mit zürnendem Abscheu und mit Grauen wenden wir uns ab.

Das sind sichere Phänomene des sittlichen Lebens und Urtheils, an denen jede wissenschaftliche Untersuchung des Wesens und Ursprunges der Sünde sich immer auf's neue orientiren soll, und welche sie uns deuten muß, wenn sie sich rühmen will das Wort des Räthsels gefunden zu haben. Zwar wie der sich verirrenden Theorie, wenn sie nur die gehörige Beharrlichkeit beweist, am Ende auch das Leben nachirrt, so ist es auch dieser in ihren mannichfachen Modifikationen weit verbreiteten Ansicht vom Bösen theilweise nur zu gut gelungen, das Gefühl des sittlichen Abscheus und Schauders, das sie nicht erklären kann, praktisch zu beseitigen und ihre Anhänger an ein bloßes Bedauern zu gewöhnen, daß dieser oder jener so unglücklich ist ein

Bösewicht zu sein. Es lenkt sich dabei der Blick immermehr ab von dem Innern des Bösen, und man findet am Ende die Sünde nicht eigentlich um ihrer selbst willen verabscheuungswerth, sondern weil sie den Menschen mannichfach elend macht — wie denn dieß von Leibnitz selbst gelegentlich ausgesprochen wird*). So durfte sogar der flach eudämonistische Philanthropismus des vorigen Jahrhunderts es wagen sich aus einzelnen Bruchstücken der Theodicee eine Art von philosophischer Stütze zusammenzusetzen, z. B. in der Villaumeschen Schrift von dem Ursprung und den Absichten des Uebels. Wie aber diese weichliche Betrachtungsweise der Sünde an sich nichts taugt, so verwickelt sie uns unvermeidlich in den tiefsten und durchgreifendsten Zwiespalt mit der ethischen Grundanschauung des Christenthums. Denn die heilige Schrift, so kräftig sie von der erbarmenden Liebe Gottes gegen das sündige Geschlecht zeugt, stellt die Sünde überall als Gegenstand des göttlichen Zornes dar; sie sieht im Sündendiener einen Feind Gottes und einen Genossen des Satans und verkündigt eine strafende Gerechtigkeit Gottes, eine Verdammniß der Gottlosen **). In

*) Th. 1, §. 26.; doch kommen sonst in der Theodicee bessere Grundsätze über das Verhältniß zwischen physischem und ethischem Uebel vor. Entschiedener tritt jene Ansicht von dem eigentlichen Grunde unsers verwerfenden Urtheils über das Böse in einer Schrift hervor, welche, wenige Jahre vor der Theodicee erschienen, überhaupt manche interessante Vergleichungspunkte mit letzterer darbietet, in des Englischen Bischofs King Schrift de origine mali. King scheut sich auch nicht den Satz auszusprechen, der allerdings mit Nothwendigkeit aus jener Ansicht folgt, daß das physische Uebel größer sei als das moralische, cap. V, sect. 5. Freilich wird auf diesem Standpunkte die Seligkeit selbst bloß als physisches Gut betrachtet!

**) Die Theodicee zwar läßt diese Lehren durchaus unangetastet und sucht sogar den Satz von der ewigen Dauer der Verdammniß mit ihren Principien in Einklang zu bringen. Auch berechtigt uns nichts, diese Anerkennung etwa auf Rechnung der Anbequemung an die populären Standpunkte, welche sich Leibnitz in der Theodicee erlaubt haben soll, zu setzen, wie denn überhaupt diese auch von Hegel (Vorlesungen über Geschichte der Philosophie B. 3, S. 452.) ausgesprochene Ansicht von der Theodicee, die die Wahrheit der Gesinnung ihres großen Verfassers Preis

dem vollkommnen Menſchen, in Chriſto, zeigt ſie uns als vorherrſchendes Gefühl in Beziehung auf die Sünde nicht jene Wehmuth, wie man ſie etwa einer unüberwindlichen Schranke in ſich oder Andern zollt, ſondern heiligen Zorn. Und ſo fordert ſie auch uns nicht zu weichen Klagen über das ſchmerzliche Verhängniß der Sünde auf, ſondern zum glühenden Haß und zum unverſöhnlichen Vertilgungskriege gegen dieſelbe. Es iſt überflüſſig hier einzelne Stellen anzuführen; dieſe Anſicht iſt ein Lebenspuls, der das ganze Neue Teſtament durchdringt; auf jeder Seite deſſelben iſt der göttliche Abſcheu vor dem Böſen, wenn nicht ausdrücklich bezeugt, doch zwiſchen den Zeilen zu leſen; doch mag hier beſonders an die Eſchatologie der Bibel und namentlich an deren Weiſſagung von einer höchſten Steigerung des Böſen vor dem Ablauf der Geſchichte, von einem Antichriſt Chriſto gegenüber erinnert werden. In dieſem Sinne iſt es richtig die ethiſche Grundanſchauung des Chriſtenthums dualiſtiſch zu nennen. Um es kurz zu ſagen: eine Weltanſicht, die den tiefen

---

giebt, um ſeine ſpekulative Erkenntniß gegen den Vorwurf angeblich beſchränkter Vorſtellungen in Sicherheit zu bringen, nichts weniger als hinreichend begründet iſt. Die einzige äußere Stütze iſt der bekannte Brief an Pfaff, in welchem L. die Scharfſichtigkeit des Theologen und deſſen naive Zuverſicht zu ſeiner Entdeckung unverkennbar ironiſirt. Auch würde unter daſſelbe Urtheil mit der Theodicee noch eine Reihe andrer Schriften fallen, die über die Uebereinſtimmung des Glaubens und der Vernunft, die Causa Dei asserta per justitiam ejus, die über Hobbes' Buch von der Freiheit, der Nothwendigkeit und dem Ungefähr, die über Kings Schrift vom Urſprung des Uebels, nicht minder eine gute Anzahl von Leibnitz's Briefen, in denen wie in allen jenen Schriften die Grundgedanken der Theodicee anzutreffen ſind. — Indeſſen wird jeder aufmerkſame Leſer der Theodicee ſich doch ſagen müſſen, wie fremdartig jene Lehren auf dieſem Grunde ſich ausnehmen, wie künſtlich und gezwungen ihre Rechtfertigung im Ganzen ausfällt, und zu welchen bedenklichen Konſequenzen ſie mitunter führt. Dahin gehört beſonders die tief eingreifende Verkennung der göttlichen Werthachtung der einzelnen Perſönlichkeit, deren ewiges Heil hier überall dem ſtarren Gedanken der beſten Welt zum Opfer gebracht wird (vgl. z. B. Th. 2, §. 118. 122. 123. Th. 3. §. 244.).

Zwiespalt in unserm Dasein als bloße Verneinung auffaßt und seinen Ursprung in der metaphysischen Unvollkommenheit des Geschöpfes sucht, bringt eben nur ein Nichtgutes, aber kein Böses, keinen positiven Gegensatz gegen das Gute heraus, und zerschneidet damit den Nerv der christlichen Betrachtungsweise, wie diese ihrerseits sich wieder auf das Engste anschließt an den wirklichen Inhalt alles sittlichen Bewußtseins. An die Stelle dieses qualitativen Gegensatzes tritt hier der quantitative Unterschied eines Mehr oder Minder; der Wille ist nach Leibnitz wesentlich auf das Gute gerichtet, auch in jeder bösen Handlung*); und die Limitationen, die an der letztern wegen des untergeordneten Werthes ihres Gegenstandes haften, werden als Privation oder defectus, mithin als Sünde nur durch die unvermeidliche Vergleichung mit einem bessern, d. h. auf höhere Gegenstände gerichteten Wollen in's Bewußtsein fallen. Wie hier Alles auf bloße Gradunterschiede hinausläuft, zeigt sich recht deutlich in der Art, wie Leibnitz die naturalis inertia corporum, die ihm auch nur etwas Verneinendes, eine Schranke der Empfänglichkeit des Körpers für den Einfluß der bewegenden Kraft ist, als vollkommenes Prototyp der ursprünglichen Einschränkung der Kreaturen, insofern daraus das Böse hervorgeht, behandelt**). Er vergleicht die bösen und guten Beschaffenheiten und Handlungen der Menschen mit mehreren Schiffen, welche, getrieben von demselben Strome (der göttlichen Thätigkeit, welche zu allem Reellen und Positiven in dem Handeln des Geschöpfes als hervorbringende Ursache mitwirkt), doch in sehr verschiedenen Graden der Schnelligkeit sich vorwärts bewegen wegen des verschiedenen Maßes, in welchem die Trägheitskraft vermöge der leichtern oder schwerern Ladung in den einzelnen Schiffen hemmend wirkt. Wird diese Analogie, auf welche Leibnitz einigemal in der Theodicee und

*) Th. 1, § 33. **) Th. 1, §. 33.

auch sonst*) zurückkommt, festgehalten, so sinkt das Böse ganz zu einem bloß relativen und komparativen Begriff herab. —

Wir haben schon früher (S. 174.) hingedeutet auf die abstrakte Auffassung des sittlich Guten, von welcher Leibnitz mit andern großen Philosophen und Theologen in der Erforschung des Wesens und Ursprunges der Sünde ausgeht. Es ist nicht möglich das sittlich Gute in seinem eigenthümlichen Wesen als ein ganz durch Freiheit Bedingtes klar zu erkennen, es ist eben darum auch andrerseits nicht möglich die volle Bedeutung des freien Willens für den Gegensatz des sittlich Guten richtig zu würdigen, so lange dasselbe so unmittelbar aus dem metaphysisch Guten abgeleitet oder vielmehr darein aufgelöst wird, daß es eben nur in der Ueberordnung der vollkommnern (mehr Realität in sich schließenden) über die unvollkommnern unter den Gegenständen unsers Begehrens bestehen soll. Aus dieser Betrachtungsweise entspringt die unklare Vermischung des sittlich und metaphysisch Guten, die uns in der Theodicee so oft begegnet, Aeußerungen wie diese: der freie Wille gehe auf das Gute, und wenn er auf das Böse treffe, so geschehe es zufälliger Weise, und weil dieses Böse sich in dem Guten verborgen und dasselbe gleichsam als Maske vorgenommen habe**). Hier ist denn der Be-

*) Causa Dei asserta etc. §. 71.

**) Th. 2, §. 154. „Le franc-arbitre va au bien, et s'il rencontre le mal, c'est par accident, c'est que ce mal est caché sous le bien et comme masqué". Dieß stimmt mit der von Plato im Gorgias 468. (Bekker P. II, Vol. I, p. 46 f.) entwickelten Theorie zusammen, nach welcher als Gegenstand des Wollens nur die jedesmaligen Zwecke betrachtet werden sollen, nicht der Inhalt der Handlung selbst, insofern er sich als Mittel zu einem solchen Zweck verhält (— *οὐ τοῦτο βούλεται ὃ πράττει, ἀλλ' ἐκεῖνο οὗ ἕνεκα πράττει* —). Diese Zwecke seien aber immer etwas, was der Mensch für ein Gutes halte (vgl. Meno 77 f.). Daß der letzte Satz, wie darin der Begriff des Guten genommen wird, im Grunde eine bloße Tautologie ist, erhellt aus dem S. 239. dieser Schrift Bemerkten. — Vgl. übrigens Ritters Geschichte der Philosophie Th. 2, S. 401.

griff des Guten an beiden Stellen in metaphyſiſchem, der des Böſen in ethiſchem Sinne genommen.

Aehnlich verhält es ſich mit der heut zu Tage ſo geläufigen Rede, daß das Böſe immer am Guten ſei. — Oft zwar ſoll dieſer Satz wirklich den Sinn haben, daß das Böſe nie im einzelnen Akt (dem äußern oder innern) zur Erſcheinung kommen könne, ohne zugleich aus dem Grunde der Seele etwas ſittlich Gutes mit heraufzuführen, an dem es haftet wie der Roſt am Eiſen. Iſt es ſo gemeint, ſo wird kein Unbefangener zugeben, daß dieß von jeder ſchändlichen Handlung ohne Unterſchied gelten könne. Ohnehin wird die durchgängige Möglichkeit, dieſen Satz auf dem Wege der Erfahrung und Beobachtung zu erweiſen, ſchwerlich Jemand im Ernſte behaupten wollen, ſondern es bleibt wohl immer bei der bloßen Forderung, daß es ſo ſein müſſe, weil es eben aus einer gewiſſen pſychologiſchen Theorie ſo folgt. Man beruft ſich nämlich auf die nothwendige Stetigkeit des ſittlichen Lebens und Bewußtſeins nach beiden Seiten hin, ſo lange das Gute und das Böſe Faktoren deſſelben ſind; irgendwie aber ſei das Gute auch bei dem ärgſten Böſewicht noch Faktor ſeines ſittlichen Lebens. Allein es beruht auf einer zu äußerlichen Auffaſſung eines richtigen Gedankens, wenn man aus dem Vorhandenſein dieſer ſtreitenden Mächte im innern Leben ſofort folgert, daß ihr entgegengeſetztes Wirken auch in jedem Moment des erſcheinenden Handelns ſtattfinden müſſe. — Wie indeſſen dieſer Satz von Vielen gebraucht wird, z. B. ſchon in älterer Zeit von Auguſtinus*) und Pſeudo-Dionyſius Areopagita (de div. nominibus, cap. 4.), ſoll er bedeuten, daß dem Böſen kein objektives, ſubſtantielles Sein zukommt, daß es niemals Natur im ſtrengen Sinne iſt noch werden kann, ſondern daß es, in die Sphäre der Subjektivität feſtgebannt, immer genöthigt iſt ſich

*) Z. B. Op. imperf. c. Jul. lib. 1, c. 112.

mißbrauchend und verkehrend an ein an ſich (im metaphyſiſchen Sinne) Gutes anzuſchließen, um an ihm als Baſis ſeine Lüge, ſein Unweſen zur Exiſtenz zu bringen. In dieſem Sinne iſt der Satz ſo unſtreitig wahr, daß nur der entſchiedene Dualismus ihn leugnen könnte. Allein indem er dann den Begriff des ethiſch Guten nicht unterſcheidet von dem des metaphyſiſch Guten, welcher lediglich auf dem Begriffe der Realität ruht, enthält er den Keim bedenklicher Mißverſtändniſſe in ſich*). — So wie wir, wenn einmal die Kategorie der Subſtanz auf den ſittlichen Gegenſatz von gut und böſe angewandt werden ſoll, zugeben müſſen, daß wie das Böſe ſo auch das ethiſch Gute für ſich kein ſubſtantiell Exiſtirendes ſei, ſondern ein ſolches als ſeine Baſis

*) In der Nichtunterſcheidung dieſer beiden Begriffe liegt z. B. auch der Grund, daß in neuerer Zeit zuweilen auch tiefer eindringende Betrachtung in dem Begriffe eines ſchlechthin böſen Weſens einen logiſchen Widerſpruch hat finden wollen. Denn inſofern es Weſenheit habe, ſei es gut, mithin das Böſe in ihm kein abſolutes, ſondern durch das noch vorhandene Gute irgendwie begrenzt. Sollte aber das Böſe in einem ſolchen Weſen als abſolut gedacht werden, ſo müßte es alles Gute in ihm, mithin die Weſenheit (natura), an der es haftet, ganz vernichtet haben; dieß Weſen exiſtirte alſo nicht. („Satan iſt, alſo iſt er gut, alſo in Gott und mit Gott; Satan iſt böſe, alſo iſt er nicht.“ Göſchels Fragment über das Böſe, im Anhange zu ſeinem Octavius und Cäcilius, S. 201.). Hier ſind denn wieder die Begriffe gut und böſe in ganz verſchiedenem Sinne genommen, gut im metaphyſiſchen, böſe im ethiſchen. Die Vorſtellung eines wenn gleich erſt böſe gewordenen, doch ſchlechthin böſen Weſens, in welchem kein Element des ethiſch Guten mehr vorhanden iſt, hat unſtreitig große Schwierigkeiten; ſie liegen theils in dem Begriffe des Böſen ſelbſt, theils in dem Verhältniſſe eines ſolchen Weſens zur Alles umfaſſenden und tragenden Wirkſamkeit Gottes. Aber ein Widerſpruch des zur Abſolutheit geſteigerten Böſen mit dem Guten, welches in allem Seienden als ſolchem iſt — nach Auguſtins Kanon: quidquid est, in quantum est, bonum est —, findet nicht ſtatt; dieſes Gute kann jenes Böſe nicht begrenzen, weil es gar nicht derſelben Sphäre angehört; es kann der vollendeten Meiſterſchaft im Böſen (welche zugleich die vollendete Knechtſchaft iſt), der Durchdringung und Sättigung aller Lebensmomente mit dem Böſen durchaus keinen Eintrag thun.

voraussetze: so können wir nun auch den Satz: daß das Böse immer am Guten sei, durch den andern erläutern: daß auch das Gute immer am Guten sei, das ethisch Gute am metaphysisch Guten.

Um zu verstehen, was die Sünde ist und wie sie entspringt, bedarf es noch ganz anderer, konkreterer Begriffe als der der Bejahung und Verneinung, des Seins und Nichtseins, der Realität und Beraubung, mit denen diese Theorie des Bösen und in älterer und neuerer Zeit so manche andre auszukommen wähnt — eine Weise der ethischen Betrachtung, welche bei Spinoza den äußersten Punkt erreicht hat*). Wir leugnen nicht, daß diese

*) Ethic. P. IV, propos. XX. Quo magis unusquisque — suum esse conservare conatur et potest, eo magis virtute praeditus est; contra quatenus unusquisque — suum esse conservare negligit, eatenus est impotens; vgl. prop. XXII. In der Demonstration von XX. wird dann der Begriff der potentia dem der Tugend gleichgesetzt, vgl. die achte Definition zum vierten Theil; mithin ist der Mangel der Tugend oder das Böse eben das Unvermögen des Menschen, sein Sein zu erhalten. Dieses Unvermögen aber kann niemals in ihm selbst seinen Grund haben, schol. zu prop. XX., sondern es ist nichts Anders als die Beschränkung, die jedes einzelne Ding nothwendig von andern einzelnen Dingen erfährt, prop. III. IV., das leidende Verhalten desselben, prop. XXIX. XXX. LXIV., also nichts Anders als die Grenze der Realität des Einzelwesens, vgl. die Präfation zum vierten Theil. Daß uns diese Grenze, diese an allem Endlichen als solchem haftende Negation — omnis determinatio est negatio — als Privation, mithin als malum erscheint, hat seinen Grund lediglich in unsrer inadäquaten Erkenntnißart, welche die einzelnen Dinge einseitig und außer ihrem Zusammenhange betrachtet, sie mit andern vollkommnern Dingen oder die verschiedenen Zustände und Entwickelungsstufen desselben Dinges mit einander oder mit einem Allgemeinbegriff dieses Dinges vergleicht, und so dahin kommt etwas zu vermissen, prop. LXXIII. Schol. Tract. polit. c. II, §. 8. Epist. XXXII. XXXIV. In diesem Resultat trifft Leibnitz, wie wir gesehen haben, mit Spinoza zusammen, nur daß bei Leibnitz jene Vergleichung, durch welche die Vorstellung des Bösen entsteht, eine nothwendige ist; bei Spinoza dagegen beruht sie ganz auf der Willkür und den Vorurtheilen des imaginirenden Denkens, der Philosoph hat sich ihrer entschlagen, und mit dem Begriff des Bösen zugleich hat auch der des Guten für ihn seine Realität verloren, vgl. auch die Appendix zum ersten Buch der Ethik.

allgemeinen Bestimmungen ihre Wahrheit und ihren Werth in der Erforschung des Bösen haben. Aber irrig ist es, wenn man dabei stehen bleibt und darin den Schlüssel zu dem ganzen Problem zu besitzen meint. Damit, daß das sittlich Gute als das Positive, das Reale bestimmt wird, ist sein eigenthümlicher Begriff noch ganz und gar nicht erfaßt; denn diese Prädikate kommen, um nur das Nächste zu sagen, auch dem Naturgebiet zu, wo von dem sittlich Guten doch nicht die Rede sein kann. So lange die philosophische Betrachtung in der Sphäre jener abstrakten Bestimmungen festgebannt bleibt, ist für sie der Gegensatz des Guten und des Bösen überhaupt noch nicht wirklich vorhanden, und wenn sie ihn dennoch von dort aus bestimmen will, kann sie gar nicht anders als ihn durch Umdeutung auflösen. Um diesen Gegensatz nur überhaupt an seiner wahren Stelle anzutreffen, muß sie schon einen Begriff von der Kreatur und deren wesentlichem Verhältnisse zu Gott, von Persönlichkeit und Willen gewonnen haben.

Doch es wäre ungerecht, namentlich was den Begriff des Geschöpfes und seines Verhältnisses zu Gott betrifft, solchen der Theodicee gänzlich abzusprechen. Aber wie abstrakt und ganz an quantitativen Bestimmungen haftend ist die herrschende Auffassung dieses Begriffes! Gott ist das unendliche, alle Realität auf schlechthin vollkommne Weise in sich vereinigende Wesen, die Kreatur ist endlich, beschränkt. Würden ihre Schranken aufgehoben, so würde sie sofort Gott sein. Darum ist es der Kreatur wesentlich, unvollkommen, mit dem malum metaphysicum behaftet zu sein, damit sie sich von Gott unterscheide. Daher nun auch die schon oben gerügte ganz quantitative Auffassung des Gegensatzes zwischen gut und böse, aus welcher dann allerdings der verneinende Begriff vom Bösen ganz konsequent abfolgt*).

*) Vgl. über Leibnitz's Lehre vom Bösen Sigwart, das Problem des Bösen oder die Theodicee, 1840, S. 101—120.

Beſonders deutlich hat die rein quantitative Auffaſſung dieſer Verhältniſſe ſich neuerlich in Dr. Baurs Erwiederung auf Dr. Möhlers neueſte Polemik ꝛc.*) ausgeſprochen, doch mit der Modifikation, daß (mit Spinoza) die Begriffe des malum morale und des ſogenannten malum metaphysicum identificirt werden, womit denn unmittelbar der privative Begriff vom Böſen in den der einfachen Negation übergeht. Das Extrem, zu welchem dort ein rückſichtsloſer Scharfſinn die von uns bekämpfte Anſicht hinaufgetrieben hat, iſt zu lehrreich, als daß wir uns nicht erlauben ſollten einige Hauptſtellen aus der Auseinanderſetzung über Weſen und Grund der Sünde anzuführen. „Iſt Befreiung von der Sünde," heißt es dort, „Aufhebung der Schranken der Endlichkeit, ſo iſt klar, daß nur eine unendliche Reihe von Gradationen auf den Punkt hinaufführen kann, auf welchem die Sünde nur noch als verſchwindendes Minimum iſt. Soll nun auch dieſes Minimum vollends hinweggedacht werden, ſo müßte das davon vollkommen freie Weſen — — mit Gott ſelbſt Eins ſein, weil nur Gott der abſolut Sündloſe iſt. Soll es aber außer Gott von ihm verſchiedne Weſen geben, ſo muß in ihnen, ſofern ſie nicht abſolut ſind wie Gott, eben deßwegen auch ſchon ein Minimum des Böſen vorausgeſetzt werden"**). Etwas weiterhin leſen wir: „Will man Alles, was ſchlechthin den Unterſchied zwiſchen Gott und den Geſchöpfen ausmacht, Sünde nennen (was aber nicht der Gegner, ſondern eben nur der Verfaſſer ſelbſt thut), ſo iſt allerdings ganz richtig, daß die Sünde ſo wenig aufhört, als der Unterſchied zwiſchen dem Schöpfer und den Geſchöpfen aufhören kann; nur muß man zugleich ſo billig ſein anzuerkennen, daß hiemit nichts Anders geſagt iſt, als was in keinem Falle geleugnet werden kann, daß, ſo lange der Menſch Menſch iſt, auch die Schranke nie hinweggedacht werden kann,

*) Tübinger Zeitſchrift für Theologie 1834, drittes Heft.
**) A. a. O. S. 230.

die ihn als Geschöpf von dem Schöpfer, dem absoluten Gott, trennt. In diesem Sinne kann der höchste der geschaffenen Geister eben so wenig ohne ein Minimum der Sünde gedacht werden, als der verworfenste der gefallenen Geister ohne ein Minimum des Guten, weil ja eben dieß, daß er Geist ist, als Realität auch etwas Gutes ist"*) — wo denn freilich an eine Unterscheidung des ethisch und metaphysisch Guten nicht von fern gedacht ist. Das Resultat der ganzen Erörterung wird endlich in folgenden merkwürdigen Worten ausgesprochen: „Ebendeßwegen (weil in jeder Sünde immer nur das für das eigentliche Böse in ihr zu halten sei, was an ihr als Negation erscheine) ist das Böse auch das Endliche, weil das Endliche selbst das Negative ist, die Negation des Unendlichen, und alle Erscheinungen des Endlichen nichts Anders sind als ein relatives Nichts, eine Negativität, die nach dem stets wechselnden Unterschied des plus und minus der Realität in den verschiedensten Formen erscheint."**) Kann man, um zu dem Ausgangspunkte dieser Mittheilungen zurückzukehren, sich zu jeder Quelle qualitativer Unterschiede in der von Gott geschaffenen Welt den Zugang entschiedener versperren? — Daß übrigens, das Endliche als solches zum Bösen machen, nur eine andre Art ist das Böse zu leugnen, wurde schon oben bemerkt. Auch wird als praktische Folge von dieser Ausdehnung des Begriffes: böse, über alles Endliche immer weniger dieses zu besorgen sein, daß man sich schwermüthig oder hassend von dem Endlichen um des Bösen willen, das wesentlich an ihm haftet, abwendet, sondern vielmehr, daß man sich das Böse um des Endlichen willen, von dem es einmal nicht zu trennen ist, gefallen läßt.

*) A. a. O. S. 231.
**) A. a. O. S. 233.

Die Ableitung des Böſen aus der metaphyſiſchen Unvollkommenheit des Geſchöpfs hat damit wie in der Theodicee ſelbſt ſo in den zahlreichen beſonders populärphiloſophiſchen Bearbeitungen dieſes Problems, die von den Grundgedanken der Theodicee ausgehen *), die Auffaſſung des Böſen als Privation immer in enge Verbindung geſetzt. Es liegt uns darum noch ob, das Verhältniß des Privationsbegriffs zum Weſen des Böſen ſo wie zu der Ableitung ſeines Urſprunges aus dem ſogenannten malum imperfectionis zu prüfen.

Um in dieſen Fragen klar zu ſehen, müſſen wir vor allen Dingen den Unterſchied zwiſchen der einfachen Negation und der Privation, wie ihn ſchon Thomas von Aquino richtig aus einander geſetzt hat **), ſchärfer in's Auge faſſen. Die einfache Verneinung ſpricht einem Dinge irgend welche Realitäten ab, die nicht zum Weſen deſſelben gehören. Die Verneinung überhaupt iſt von dem Begriff des endlichen Seins unzertrennlich; mit der eigenthümlichen Beſtimmtheit des Einzelnen iſt hier überall der Unterſchied von Anderm und mit dem Unterſchiede die Ausſchließung irgend welcher Realitäten gegeben. Dieſe einfache Verneinung kann, da ſie allem Endlichen weſentlich iſt, unmöglich als Störung und Verderbniß angeſehen werden; Störung und Verderbniß eines Dinges iſt nur das, was ſeinem Weſen widerſtreitet. Die Beraubung dagegen iſt der Mangel irgend einer Realität, die zum Begriff des Weſens gehört.

Es verſteht ſich nun ganz von ſelbſt, daß jede Sünde zugleich eine Privation in ſich ſchließt. Dem vollen Begriff des Menſchen entſpricht nur die Heiligkeit und die ſtetig fortſchreitende Entwickelung zur Heiligkeit. Jede Sünde aber, wenn ſie nicht

*) Aus den bedeutendſten derſelben liefert Auszüge Werdermann, Verſuch einer Geſchichte der Meinungen über Schickſal und menſchliche Freiheit, S. 241 f.

**) Summa P. I, qu. 48, art. 5.

ein Zeichen von dem gänzlichen Mangel dieſer Entwickelung iſt, ſo iſt ſie eine Hemmung ihres Fortſchrittes. Eine andere Frage iſt es jedoch, ob ſich das Böſe überhaupt auf den Begriff der Privation zurückführen laſſe. Erinnern wir uns des Ertrages unſerer früheren Unterſuchung über das Weſen der Sünde, ſo ſcheint dadurch die privative Auffaſſung des Böſen allerdings ſehr begünſtigt zu werden. Die Selbſtheit, die ſich im Böſen auf ſchrankenloſe Weiſe geltend macht, ſoll ja affirmirt werden, aber ſie ſoll es nur ſo, daß ſie der Einheit mit dem göttlichen Geſetz, mit der Liebe zu Gott ſich unbedingt unterordnet. Iſt nun aber dieß Nichtfortſchreiten zu dem Höhern der göttlichen Liebe nicht eine Privation? Ohne Zweifel; aber dieß Nichtfortſchreiten beruht ja eben darauf, daß das, was lediglich Moment ſein ſoll, ſich zum höchſten Princip aufwirft, das Ganze ſein will. Die verkehrte Verneinung hat hier eine *verkehrte Bejahung* zu ihrer Vorausſetzung. Und wird dieß nicht die privative Auffaſſung der Sünde, welches immer die konkreteren Beſtimmungen ſein mögen, die ſie über das Weſen derſelben aufſtellt, jedenfalls anerkennen müſſen? Iſt das Böſe wirklich Privation, ſo iſt es Störung der Ordnung; iſt es Störung der Ordnung, ſo fragt es ſich, was das für eine Kraft und Wirkſamkeit iſt, durch welche die Verwirklichung der Ordnung an dieſer Stelle verhindert wird? Iſt dieſer Frage nicht auszuweichen, ſo wird das Element, welches durch die Ordnung an dieſem beſtimmten Platze gefordert wird, doch wohl eben darum fehlen, weil ein andres verkehrtes Element ſich an ſeine Stelle gedrängt hat; was denn eben die verkehrte Bejahung iſt.

So richtig es alſo iſt, in jeder Sünde eine Privation zu erkennen, ſo iſt doch damit *das eigentliche Weſen der Sünde* noch keineswegs genugſam bezeichnet und noch weniger ihre *Entſtehung* erklärt. Vielmehr bleibt in letzterer Beziehung die Frage noch unbeantwortet, was das iſt, was dieſe Privation hervorbringt. Denn daß mit jener Rede, für das Böſe

gebe es keine causa efficiens, sondern nur eine causa deficiens, d. h. einen defectus causae, die Frage nicht abzuweisen ist, erhellt zur Genüge aus unserer Auseinandersetzung des Privationsbegriffs. Antwortet nun Leibnitz nach dem Obigen: die Beraubung folge aus den ursprünglichen Einschränkungen des Geschöpfes, so müssen wir weiter fragen: wie soll aus Verneinungen, die im Begriff des Menschen als Geschöpfes liegen, eine Verneinung folgen, die diesem Begriff widerstreitet? Wie dieß möglich sein soll, hat Leibnitz nirgends gezeigt, und hätte es, noch unbekannt mit den Selbstbewegungen des Begriffes, durch welche auf rein logischem Wege die Verneinung, das einfache Andersein sich zum Gegensatz und Widerspruch steigert, auch auf keine Weise zu zeigen vermocht. Die Unvollkommenheit, die aus den wesentlichen Schranken des Geschöpfes als solchen oder vielleicht aus der allmäligen Entwickelung desselben nothwendig hervorgeht, läßt sich eben darum auch nicht als Sünde, als Störung, mithin auch nicht als wirkliche Privation betrachten. Wird also das Böse aus den bloßen Einschränkungen des Geschöpfes abgeleitet, so löst sich damit der Privationsbegriff unmittelbar in die einfache Negation, d. h. in die Leugnung des Bösen auf. Aber ein Problem, an welchem seit Jahrtausenden die tiefsten Geister gearbeitet haben, damit abthun wollen, daß man — mit Spinoza — den Gegenstand desselben kurzweg für nichts, für gar nicht vorhanden erklärt, sieht doch gewiß einer Flucht ungleich ähnlicher als einer Lösung der Aufgabe.

Schelling findet es auffallend, daß schon unter den Kirchenvätern mehrere, vorzüglich Augustinus, das Böse in eine bloße Privation setzten *). Mit Recht; denn wie sollen wir das

*) Philos. Schriften B. 1, S. 445. Bei Augustinus findet sich diese Ansicht vom Bösen z. B. Contra epist. Manich. quam vocant

reimen mit der energiſchen Auffaſſung des Böſen, welche die innerſte Geſinnung dieſes großen Kirchenlehrers und eben darum ſein ganzes theologiſches Syſtem durchdringt?

Auguſtinus iſt nicht der Erſte, der den Begriff des Böſen auf den der Verneinung zurückzuführen ſucht. Die ſcheinbaren Keime dieſer Anſicht in der Platoniſchen Philoſophie verſchwinden bei näherer Betrachtung; dagegen findet ſie ſich bei einigen ſtoiſchen und neuplatoniſchen Philoſophen ſchon beſtimmt ausgeſprochen *). Innerhalb der chriſtlichen Kirche tritt dieſer Begriff vom Böſen zuerſt in mannichfaltigen Aeußerungen bei Origenes hervor **), dann bei Athanaſius ***), Baſilius d. Gr. †), Gregor von Nyſſa ††). Wir haben ſchon früher (S. 352.) geſehen, daß dabei überall das ächt chriſtliche Streben zum Grunde lag, die Ausſchließung des Böſen von der göttlichen Urſächlichkeit

fundam. c. XXXV. seq. Confess. lib. VII, c. 12. De natura boni c. Manich. c. IV. De civit. Dei lib. XI, c. 9. lib. XII, c. 3. Enchir. cap. XI. XII. XIII.

*) Beſonders bei Plotin — bei dem dieſe Auffaſſung des Böſen mit emanatiſtiſchen Vorſtellungen zuſammenhängt — Ennead. III, lib. II, c. 5. vgl. I, lib. VIII, c. 8., wo das Böſe *στέρησις τοῦ ὄντος* genannt wird. Vgl. über die Plotiniſche Lehre vom Böſen Sigwart a. a. O. S. 80 ff. Vogt Neoplatonismus und Chriſtenthum S. 67 ff.

**) De principiis lib. II, c. 9. In Joann. t. II, c. 7. (tom. IV, pag. 65. 66. ed. de la Rue): wo es unter Anderm heißt: *πᾶσα ἡ κακία οὐδέν ἐστιν* (mit Beziehung auf das *οὐδέν* in Joh. 1, 3.), *ἐπεὶ καὶ οὐκ ὂν τυγχάνει.* Weiterhin bezeichnet er das Böſe als ein *ἐστερῆσθαι τοῦ ὄντος.* — Wie hier der Grundfehler in der quantitativen Auffaſſung des Unterſchiedes zwiſchen gut und böſe liegt, erkennt auch Ritter an, Geſchichte der chriſtlichen Philoſophie Th. 1, S. 534.

***) Contra gentes c. VII. (tom. I, p. II, p. 7. ed. Bened.)

†) In hexaëmeron hom. II. (Opp. ed. Garnier tom. I, p. 16 seq.) *Ὁμιλία, ὅτι οὐκ ἔστιν αἴτιος τῶν κακῶν ὁ θεός* (tom. II, p. 72—83, beſonders p. 78.). Doch iſt ſeine Formel: *τὸ κακὸν στέρησις ἀγαθοῦ*, da hier das *ἀγαθόν* nach dem Zuſammenhange ſchon das ſittlich Gute bedeutet, mit der Beſtimmung des Auguſtinus nicht zu identificiren.

††) *Λόγος κατηχητικός* c. V. VI. XXII. XXVIII; vgl. den dial. de anima et resurrectione.

mit dem Bewußtſein von der lebendigen Gegenwart Gottes in allem Sein und Geſchehen zu vermitteln. Mit dieſem Intereſſe verbindet ſich das einer emanatiſtiſchen Myſtik bei Pſeudo-Dionyſius Areopagita, der ſich ziemlich ausführlich mit der Begründung des verneinenden Begriffes vom Böſen beſchäftigt *), indem er ſich dabei in ein ſehr formelles und unfruchtbares Spiel mit den Kategorien Sein und Nichts, Gut und Böſe vertieft. Aber dem Anſehen des Auguſtinus und der weitern Ausbildung, die die Auffaſſung des Böſen als Verneinung, beſtimmter als Privation durch ihn erhalten, verdankt dieſer Begriff hauptſächlich die allgemeine Verbreitung, die er nicht bloß in der Scholaſtik, ſondern auch in der ältern Theologie des Proteſtantismus gefunden **).

Auguſtinus hat ſeine Theorie des Böſen ganz im Gegenſatze gegen den Manichäismus ausgebildet; deſſen böſe Subſtanz oder Natur glaubte er nur dadurch abwehren zu können, daß er den Begriff der Privation zum Grunde legte. Demgemäß pflegt er das Weſen der Sünde als corruptio oder privatio boni zu bezeichnen ***). Da er aber dieß bonum gewöhnlich im metaphyſiſchen Sinne nimmt, wie er es denn auch gelegentlich näher

*) De divinis nominibus c. IV, §. 18. bis zum Schluß.

**) Bei Scotus Erigena iſt die Faſſung des Begriffes mehr von Pſeudo-Dionyſius abhängig. Von den Scholaſtikern genügt es den Thomas, Summa p. I, qu. 48, art. 1. 2. 3. qu. 49, art. 1. anzuführen. Ihm folgen dann die meiſten ſpätern Scholaſtiker ſo wie die katholiſchen Theologen des ſechzehnten und ſiebzehnten Jahrhunderts, namentlich auch Bellarmin. Unter den proteſtantiſchen Dogmatikern macht ſchon Melanchthon in den ſpätern Ausgaben ſeiner Loci von dem Privationsbegriffe unter Benutzung der von Thomas aufgeſtellten genauern Beſtimmungen Gebrauch, de causa peccati et contingentia p. 64 seq.

***) Vgl. außer den ſchon angeführten Stellen noch beſonders in Bezug auf dieſen Ausdruck De moribus Manich. c. V. seq. De lib. arb. lib. III, c. 13. 14.

bestimmt als bonum naturae*), so ist jene Bezeichnung wesentlich gleichbedeutend mit Beraubung des Seins, Verminderung der Realität (Enchir. c. 12). Das Böse ist nach Augustins Grundbestimmung, in der er dem Plato folgt, das was schadet; sein Streben geht dahin, das Sein des Wesens, an dem es haftet, ganz zu verzehren (consumere), in Nichts aufzulösen (tendit ad non esse); doch vermag es dieses Ziel niemals zu erreichen, schon darum nicht, weil das Böse überhaupt nur so existiren kann, daß es am Guten ist, an der von Gott geschaffenen Natur des böse gewordenen Subjektes; weßhalb es sich selbst aufheben würde, wenn es diese Natur wirklich vernichtete**). Die Möglichkeit dieser Korruption, wie sie nur der Kreatur zukommt, hat darin ihren Grund, daß diese weder von sich selbst ist noch aus dem Wesen Gottes (de Deo) entsprungen, sondern durch den schöpferischen Willen Gottes aus Nichts gemacht***). In Kings früher angeführter Schrift wird dieser

*) C. Jul. Pel. lib. I, c. 8. 9. De civit. Dei a. a. O. und lib. XI, c. 17. De nuptiis et concup. lib. II, c. 17. — Cölln in seiner Bearbeitung des Münscherschen Lehrbuches der Dogmengeschichte, B. I, S. 355. findet Augustin im Widerspruch mit seiner spätern Denkart, wenn er in der Schrift de gen. c. Manich. lib. II, c. 29. behauptet: nullum malum esse naturale, sed omnes naturas bonas esse. Allein wie Aug. diesen Satz versteht, verträgt er sich sehr wohl mit den Ansichten, die er im Gegensatz gegen den Pelagianismus entwickelt, wie er denn denselben Gedanken auch in den spätern Schriften, namentlich in der Civitas, im Enchiridion, in den Büchern c. Julian., besonders im Opus imperfectum, in mannichfachen Formen sehr oft wiederholt. Deßhalb findet er auch in den Retraktationen jenen Ausspruch nicht einmal einer Erläuterung bedürftig. — Dürfen wir von dem Titel auf den Inhalt schließen, so scheint nach dem eben Bemerkten die verlorengegangene Schrift des Theodorus v. Mopsuestia: πρὸς τοὺς λέγοντας, φύσει καὶ οὐ γνώμῃ πταίειν τοὺς ἀνθρώπους, gegen den Augustinus wenigstens den Nagel nicht eben auf den Kopf getroffen zu haben.

**) De moribus Manichaeorum c. VI. VII. Op. imperf. c. Jul. lib. I, c. 112. Enchir. c. XII.

***) De lib. arb. lib. II, c. 20. Contra epist. fund. c. XXXVI. XXXVIII. Contra Jul. lib. I, c. 8. De nupt. et conc. lib. II, c. 29.

Gedanke hinaufgetrieben bis zu einer eigenthümlichen Art von Dualismus, welcher das Nichts als miterzeugendes Princip des geschaffenen Daseins an die Stelle der Materie bei den Alten treten läßt; er sagt: nascitur creatura a Deo patre perfectissimo, at a nihilo quasi matre, quae est ipsa imperfectio*).

Nehmen wir nun noch hinzu, daß Augustinus, wie schon früher bemerkt wurde, das Böse von Seiten des Gegenstandes, worauf es sich überall als verkehrte Begierde bezieht, als conversio ab eo, quod magis s. summe est, ad id, quod minus est, bezeichnet: so scheint denn freilich der Gegensatz des Bösen gegen das Gute, wie wir ihn auch anfassen mögen, uns aus den Händen zu entschlüpfen. Denn selbst wenn wir an die Stelle des minus der Realität das Nichts setzen, so ist ja doch keine Wahrheit in der Vorstellung, daß das Nichts einen wirklichen Gegensatz gegen das absolute Sein, gegen Gott bilde**). Wäre überhaupt ein solcher Gegensatz gegen das absolute Sein möglich, so könnte das Nichts diesen Gegensatz doch offenbar nur bilden, insofern es dem absoluten Sein als ein Anderes gegenüberstände, d. h. insofern es nicht Nichts, sondern Etwas wäre. Halten wir uns vollends genau an die obige Bestimmung, nach welcher der Mensch im Bösen nach dem Realen strebt wie im Guten, nur nach dem Geringen statt nach dem Großen und Größten, oder doch mehr nach jenem als nach diesem, so tritt an die Stelle des Gegensatzes zwischen gut und böse unvermeidlich der bloß graduelle Unterschied zwischen einem Unvollkommnern und einem Voll-

*) De origine mali cap. IV, sect. 9. vgl. sect. 2. Derselbe Gedanke findet sich nicht selten bei Theosophen und theosophischen Sekten.

**) Contra Secundinum Manich. c. 10. stellt A. den Satz auf: non esse contrarium Deo, qui summe est, nisi quod omnino non est. Aus diesem vermeintlichen Gegensatz des Nichts gegen das Sein hatte schon Origenes a. a. O., indem er die Identität des Seienden mit dem Guten zu Grunde legte, seinen verneinenden Begriff vom Bösen erschlossen.

kommnern. — Jener Grundfehler in der Art, wie dem Auguſtinus der Begriff des Böſen entſteht, das Beſtreben, ihn in ſeinem Gegenſatz gegen den Begriff des Guten aus dem Mehr oder Minder der Realität der darin begehrten Objekte herzuleiten, durchdringt beſonders die Bücher de libero arbitrio und führt hier, wie in den Schriften de ordine, de moribus Manichaeorum, de natura boni, mitunter zu ſehr ſonderbaren Ergebniſſen, z. B. daß es doch immer noch beſſer ſei böſe und elend zu ſein, als gar nicht zu ſein, welches das summum malum ſei, daß das durch Sünde zerrüttete Geſchöpf doch noch vollkommner ſei als das vernunftloſe, ſo wie verdorbenes Gold höher geſchätzt werde als reines Silber*).

So ſcheint denn allerdings die Grundanſicht des Auguſtinus von der Sünde ganz übereinſtimmend zu ſein mit der des Leibnitz. Und wenn doch in Auguſtins Schriften überall das tiefſte Bewußtſein von dem poſitiven Gegenſatze des Böſen gegen das Gute und ein Eindringen in das Weſen des Böſen ſich ausſpricht, welches der Theodicee weit überlegen iſt: ſo ſcheint es, als könnten wir uns dieß etwa nur ſo erklären, daß ſein Sinn höher geſtanden habe als ſein Syſtem, daß deſſen Schranken, zu eng um den Reichthum chriſtlicher Erfahrungen, die Fülle tiefer Anſchauungen in dieſem großen Geiſte zu faſſen, von ſeiner darauf gegründeten Erkenntniß der Sünde an mannichfachen Punkten durchbrochen worden ſeien.

Indeſſen bei näherer Erwägung zeigt ſich doch eine ſehr

*) Derſelbe Gedanke findet ſich bei Leibnitz in der Theodicee, bei Spinoza (ep. XXXII.), auch in Hegels Encyklop. §. 248: „Wenn die geiſtige Zufälligkeit, die Willkür bis zum Böſen fortgeht, ſo iſt dieß ſelbſt noch ein unendlich Höheres als das geſetzmäßige Benehmen der Geſtirne oder als die Unſchuld der Pflanze.“ Wenn nur zwiſchen ſo disparaten Dingen, wie einerſeits die Unſchuld der Pflanze, das geſetzmäßige Benehmen der Geſtirne, andrerſeits der böſe Wille des Menſchen, überhaupt irgend eine Vergleichung möglich wäre.

bedeutende und tiefgreifende Verſchiedenheit in der Art, wie Beide, Auguſtinus und Leibnitz, den Begriff der privatio boni s. naturae in ihrer Theorie des Böſen auffaſſen. Während nämlich jener den Ausdruck Privation gewöhnlich in aktiver Bedeutung vom Böſen braucht, nimmt ihn dieſer paſſiv; Letzterem iſt das Böſe ein Zuſtand des Mangels, des Beraubtſeins, den er mit der metaphyſiſchen Unvollkommenheit des Geſchöpfes in weſentlichen Zuſammenhang ſetzt, Erſterem dagegen eine beraubende, das Sein vermindernde Thätigkeit, nicht bloße Schwäche, ſondern eine dem Sein widerſtrebende Richtung (malum tendit ad non esse), deren Vorhandenſein ſich nicht anders als aus der Freiheit des Willens erklären läßt. Bei Auguſtinus iſt es klar, daß das Geſchaffenſein des Menſchen aus Nichts und die daraus entſpringende Korruptibilität ſeiner Natur nur den Grund der Möglichkeit für die Entſtehung des Böſen liefert, das Wirklichwerden deſſelben aber allein aus der Freiheit der Kreatur abgeleitet werden ſoll, indem der Begriff der Freiheit ihm nicht geſtattet den Inhalt des Willensaktes wieder als Wirkung einer andern Urſache zu betrachten*). — Nur bei dieſer Auffaſſung konnte ja auch Auguſtinus dem Begriff der privatio den der corruptio oder auch perversio gleichſetzen. Das Böſe iſt dem Auguſtinus eine Verneinung, aber in dem Sinne, in welchem z. B. das Feuer eine Verneinung iſt, inſofern es den Stoff zu verzehren ſtrebt, in dem es ſich entzündet.

Iſt nun dieß die wahre Bedeutung dieſer Begriffe bei Auguſtinus, ſo iſt damit unleugbar ein tiefer und fruchtbarer Blick in das Weſen des Böſen gethan. Das Böſe iſt nun nicht

*) So im dritten Buch de lib. arbitrio c. 17. 18. und an verſchiedenen Stellen der übrigen antimanichäiſchen Schriften. Die entſcheidende Bedeutung dieſer Beſtimmungen für Auguſtin's Theorie des Böſen erkennt auch Baur an, die chriſtliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menſchwerdung Gottes in ihrer geſchichtlichen Entwickelung B. 1, S. 905 f.

mehr ein bloßer Mangel, ſondern ein poſitiver Gegenſatz gegen das von Gott geſchaffene Sein, ein Princip der Zerſtörung, — wobei übrigens wohl zu beachten iſt, daß Auguſtinus in dieſer ſpekulativen Betrachtung das ſittlich Böſe und das phyſiſche Uebel, wie ſeine Manichäiſchen Gegner, in ununterſchiedener Einheit unter dem Begriffe des malum zuſammenzufaſſen pflegt, gewiß nicht zum Vortheil der Unterſuchung. Es iſt im Weſentlichen dieſelbe Anſicht vom Böſen, welche in Göthe's Fauſt aufgeſtellt wird *). — Dieſe Auffaſſung des Böſen hat unſtreitig einen ächten, geſunden Kern; ſie beruht auf der Erkenntniß, daß die Exiſtenz

*) Beſonders in dem Bekenntniß des Mephiſtopheles:

„Ich bin der Geiſt, der ſtets verneint;
Und das mit Recht; denn Alles, was entſteht,
Iſt werth, daß es zu Grunde geht;
Drum beſſer wär's, daß nichts entſtünde."

Und ſpäter von einer andern Seite in Fauſt's Klage über ihn, der

— — — „zu nichts
Mit Einem Worthauch deine Gaben wandelt."

Eine entgegengeſetzte Anſicht vom Weſen des Böſen entwickelt Tieck in einer ſeiner tiefſinnigſten Dichtungen, im Hexenſabbat. Hier entſteht die Wirklichkeit vielmehr durch den Abfall der kräftigſten geſchaffenen Geiſter von Gott, durch ihren Sturz in die Tiefe, und Lucifer iſt hier das weltbildende, geſtaltende Princip, „die Kraft, die die Welt, das Leben der Natur, Geiſt und Strömung der Materie in Bewegung ſetzt und durch ſcheinbare Vernichtung ſchafft und durch ſcheinbare Schöpfung vernichtet." Aehnliches iſt freilich innerhalb der chriſtlichen Kirche ſeit der Ophitiſchen Gnoſis in abgeſonderten Parteien oft genug dageweſen. Ihre vornehmſte Wurzel hat indeſſen jene dichteriſche Darſtellung wohl in den Spekulationen Solgers, welche den Hegelſchen Proceß noch in dem embryoniſchen Zuſtande eines einförmigen Herüber- und Hinübergehens zwiſchen Gott und dem Nichts feſthalten. Gott begiebt ſich in das Nichts, damit wir ſein möchten, und opfert ſich ſelbſt, ſein Nichts vernichtend, damit wir nicht ein bloßes Nichts bleiben, ſondern zu ihm zurückkehren und in ihm ſein möchten. Will aber dieſes Nichts außer Gott ſein, alſo ein poſitives Nichts werden, ſo iſt es das Böſe. Das iſt ein göttliches Spiel, in welchem es eigentlich zu Nichts kommt, und auf welches die Ironie mit Recht vernichtend herabſchaut. Daß übrigens in der Philoſophie jenes edlen Geiſtes andre Elemente liegen, die dieſes unfruchtbare Princip und ſeine Konſequenzen unbedingt durchbrechen, braucht kaum bemerkt zu werden.

der Welt, des endlichen Seins ein an sich Gutes, dem göttlichen Willen und Wohlgefallen Gemäßes ist. Und daß dieß Grundvoraussetzung des Christenthums ist, wird Jeder, der dem Schöpfungsbegriff desselben nur die geringste Aufmerksamkeit widmet, zugeben müssen. Sollte die neuere Rede von dem weltscheuen Dualismus des Christenthums mehr als leere Beschuldigung sein, so müßte sich nachweisen lassen, daß es die Entstehung der Welt durch einen Abfall, eine Entfremdung von Gott bedinge. Prüfen wir indessen jene Bestimmung näher, so fällt leicht in die Augen, wie einseitig und einer unbefangenen Beobachtung des menschlichen Lebens in seiner Verderbniß wenig entsprechend es ist, das Wesen des Bösen ganz auf die Tendenz zum Nichtsein zurückzuführen. Dieß zwar haben wir schon früher (S. 239.) erkannt, daß es in der Entwickelung des Bösen einen Gipfelpunkt giebt, wo es zur Furie des Zerstörens wird, zum grimmigen Haß gegen alles Seiende. Jedenfalls indessen sind Zustände, in denen uns die zerstörende Gewalt des Bösen so losgerissen von allem Interesse der Selbstsucht entgegentritt, nur sehr vereinzelte Erscheinungen; sie mögen uns mahnen, daß das Böse ein Element des Wahnsinns in sich trägt. Im Allgemeinen aber zeigt es keineswegs eine Tendenz zur Auflösung, zum Nichtsein rein als solchem *). Vielmehr weckt es im Menschen, oft

*) Man könnte, um das Böse nach allen seinen Elementen dieser Bestimmung unterzuordnen, die Erklärung zu Hülfe nehmen, welche Augustinus von dem Begriff des Seins giebt de moribus Manichaeorum c. VIII.: Nihil est esse quam unum esse. — Simplicia per se sunt, quia una sunt; quae autem non sunt simplicia, concordia partium imitantur unitatem et in tantum sunt, in quantum assequuntur. Quare ordinatio esse cogit, inordinatio vero non esse; quae perversio etiam nominatur atque corruptio. Allein abgesehen davon daß dieser Gedanke seiner Schönheit und relativen Wahrheit unbeschadet auf einem abstrakten Begriff von der höchsten Einheit beruht, würde auch so die Zulänglichkeit jener Auffassung des Bösen nicht zu retten sein, wenn es anders richtig ist, was eine frühere Betrachtung (S. 179.) uns gelehrt hat, daß das Böse nicht bloß Unordnung ist und Auflösung der Einheit, sondern zugleich verkehrte Ordnung und Einheit.

alle seine Kräfte spannend und auf Einen Punkt vereinigend, ein maßloses Streben zu besitzen, zu genießen, nur eben für sich, so daß das einzelne Ich sich darin Unbedingtheit anmaßt, von der höhern Einheit, der es angehören soll, sich losreißend und die Einheit in sich selbst suchend. Die Sünde will zerstören, aber nur das, was der Gier der Selbstsucht hemmend in den Weg tritt. So hat die negirende Richtung im Bösen eine verkehrte Position zu ihrem Grunde. Und dieß muß uns Augustinus selbst bestätigen; „wenn er im Einzelnen darauf ausgeht die Natur des Bösen uns zu schildern, oder im Allgemeinen den Unterschied zwischen Gutem und Bösem uns bezeichnen will, so kommt immer etwas Bejahendes zum Vorschein" *) — Hochmuth, Habsucht, Selbstliebe und Aehnliches. Wir haben uns oben überzeugt, daß dieß auch gar nicht anders sein kann, so wie es mit dem Begriffe der Privation und ihrem Unterschiede von der einfachen Negation ernstlich genommen wird. Doch scheint Augustinus nicht immer ein deutliches Bewußtsein von den Verhältnissen und Unterschieden dieser Begriffe zu haben, weßhalb er

*) Worte Ritters a. a. O. S. 357. — Wenn übrigens dieser treffliche Forscher, dem wir überall lieber folgen als widersprechen, die hier nachgewiesene eigenthümliche Fassung des Privationsbegriffes bei Augustinus nicht besonders beachtet, und überhaupt in seiner Darstellung der Augustinischen Lehre vom Bösen theilweise zu abweichenden Ergebnissen gelangt, so scheint dieß besonders darin seinen Grund zu haben, daß er einem Element in Augustinus' Denkweise, dessen Abkunft aus der griechischen Philosophie er doch selbst anerkennt, entscheidenderes und bleibenderes Gewicht beilegt als ich vermag. Ich meine die besonders in den frühern Schriften des Augustinus häufig vorkommende ästhetische Ansicht, daß das Böse durch den Kontrast gegen das Gute der Schönheit der Welt und der Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit diene, vgl. Ritter a. a. O. S. 329 f. Sollte aus diesem ästhetischen Gesichtspunkt, durch den allerdings, wie Ritter nachweist, selbst die Auffassung der göttlichen Gerechtigkeit in jenen Schriften bestimmt ist, wirklich die Nothwendigkeit des Bösen abgeleitet werden, so wäre damit die Idee der Heiligkeit der Idee der Schönheit geopfert; was sich doch dem System des Augustinus nicht vorwerfen läßt.

zuweilen in der Behandlung des Privationsbegriffes unvermerkt auf den andern Standpunkt geräth. —

Wenn die Apologie der Augsburgischen Konfession die Erbsünde nicht in einen bloßen defectus gesetzt wissen will, sondern als die andere Seite derselben die concupiscentia geltend macht*), so ist Melanchthons Absicht hierbei offenbar nicht, der Augustinischen Bestimmung des Bösen als Privation entgegenzutreten. Diese ist von ganz metaphysischer Bedeutung, sie bezieht sich auf die Sünde in abstracto betrachtet, wie unsre ältere Theologie sich ausdrückte; Melanchthon aber hat es hier mit einem Gegensatze in der empirisch psychologischen Auffassung des angebornen sittlichen Verderbens zu thun, wie er durch die ganze Theologie des Mittelalters hindurchgeht, indem die eine Seite sich mehr an den defectus oder die carentia (absentia privativa) justitiae originalis hält, die andere mehr an die positive Verkehrtheit, die vitiosa qualitas, welche nach Augustins Vorgange als concupiscentia bezeichnet zu werden pflegte. Darum lassen Melanchthon und die altprotestantischen Dogmatiker durch die Anerkennung dieser Zwiefachheit im Wesen der Erbsünde sich eben so wenig wie z. B. Thomas von Aquino**) abhalten, in der allgemeinen Begriffsbestimmung des Bösen sich an die Augustinische Privationstheorie anzuschließen, — vgl. S. 174. In concreto und ethice betrachtet — das ist die herrschende Lehrart der altprotestantischen Theologie über diesen Punkt***) — sei die Erbsünde keinesweges ein bloßer Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit, sondern in Rücksicht der andern wesentlichen Seite, der concupiscentia, eine qualitas positiva; in abstracto und meta-

*) Art. de peccato originali, S. 55. der Rechenbergschen Ausg.

**) Summa P. I, qu. 48, art. 1. 2. 3. qu. 49, art. 1. vgl. mit P. II, I, qu. 82, art. 1.

***) Es genügt hier auf Gerhards Confessio catholica, de peccati originalis natura et quidditate p. 1406. und Quenstedt a. a. O. P. II, cap. II, sect. II, qu. 11. zu verweisen.

physice betrachtet, sei sie dagegen eine bloße Privation — wo denn freilich auffallend ist, daß das irrationale Verhältniß dieses metaphysischen Begriffes von der Sünde zu der ethischen Natur derselben den Theologen kein Bedenken gegen diese Bestimmungen erregte. Zugleich leuchtet ein, daß bei dieser Art den Privationsbegriff auf das Böse anzuwenden die alten Theologen eigentlich den Gebrauch davon nicht machen konnten, weßhalb er manchen Neuern besonders willkommen und werth ist, nämlich um das Vorhandensein des Bösen mit der Vollkommenheit des göttlichen Wissens und Wollens auszugleichen. Denn die Annahme dürfen wir ihnen doch nicht unterlegen, daß Gott das Böse im Menschen nur in abstracto erkenne.

Zweites Kapitel.

Ableitung der Sünde aus der Sinnlichkeit.

Unsre Untersuchung der Privationstheorie führte uns zu dem Ergebniß, daß der Privationsbegriff selbst, entschieden durchgeführt, auf etwas Positives in der Sünde treibt, wodurch diese störende Privation bewirkt wird. Fragen wir nun, was dieses Positive ist, so verweisen uns unzählige Stimmen der Gegenwart, noch mehrere aus der nächsten Vergangenheit an die Sinnlichkeit*). In ihr soll die Quelle der Sünde liegen, deren Wesen mithin in der Uebermacht der Sinnlichkeit über den Geist bestehen würde. Und eben daraus, daß der Mensch nicht bloß Geist ist, sondern bloß sinnliches Wesen, so wie aus den nähern Bestimmungen des Verhältnisses zwischen beiden Seiten soll sich denn auch das Vorhandensein der Sünde und ihre all-

*) Wenn diese Ansicht zu allen Zeiten zahlreiche Anhänger gefunden hat, so haben es doch auch die größten Lehrer der Kirche nicht an nachdrücklichen Protestationen dagegen fehlen lassen, vgl. z. B. Augustinus, de civit. Dei lib. XIV, c. 2—5. Luther, de servo arbitrio S. 167 f. (Ausg. von Seb. Schmidt in 4.) Melanchthon in der Apologie art. de pecc. orig. S. 55. vgl. 52. 53. In der Konkordienformel (sol. declar. art. I. de peccato orig.) wird der Erbsünde ihr Sitz vornehmlich in superioribus et principalibus animae facultatibus angewiesen. — Was den Augustinus betrifft, so scheint es um so weniger überflüssig an solche Stellen wie die oben angeführte zu erinnern, da ihm in unsrer Zeit nicht selten die Ableitung des Bösen aus der Sinnlichkeit zugeschrieben wird, z. B. von Baumgarten-Crusius, Lehrbuch der Sittenlehre S. 220. Die concupiscentia hielt Augustinus so wenig für die ursprüngliche Quelle der Sünde, daß sie ihm vielmehr erst deren Wirkung und Strafe war.

gemeine Ausbreitung im menschlichen Geschlecht ganz leicht und natürlich erklären.

Den unbestreitbaren Vorzug hat die Ableitung der Sünde aus der Sinnlichkeit vor der Privationstheorie, daß damit die abstrakte Auffassung des Bösen und der mit ihm zusammenhangenden Begriffe in eine konkretere übergeht.

Ritter nimmt die Ableitung der Sünde aus der Sinnlichkeit in Schutz*); aber er giebt dabei letzterm Begriffe einen Sinn, in welchem wir jene Theorie nicht angreifen. Er versteht unter dem Sinnlichen das Veränderliche und Zeitliche unsers Daseins, uns selbst, insofern unsre Gegenwart irgendwie bestimmt ist durch unsre Vergangenheit, und stellt ihm als das Uebersinnliche das Wesen des Menschen und aller Geschöpfe entgegen, wie es in Gottes ewigem Verstande gesetzt ist. Er behauptet von hier aus, daß unsre Zurückführung der Sünde auf die Selbstsucht von selbst in die Erklärung derselben aus der Sinnlichkeit übergehe. Denn das Ich, welches von dem Selbstsüchtigen auf falsche Weise geliebt werde, sei doch nur das zeitliche, nicht das ewige Ich, wie es in Gottes ewigem Wesen vorbildlich gesetzt sei. Wir geben Letzteres unbedingt zu; denn wie das Ich in den Ideen des göttlichen Verstandes seinen ewigen Urstand hat, ist es nicht bloß in der vollkommnen Reinheit und Wahrheit seines eignen Wesens, sondern auch in der vollkommnen Einheit mit Gott und der Welt gesetzt. Liebt der Mensch so sein eignes Ich, so kann diese Liebe freilich nie Selbstsucht sein. Dagegen könnte Einer wohl die Glückseligkeit eines nachirdischen, von ihm in seiner Unvergänglichkeit erkannten Daseins zum Ziele seines Strebens machen, und doch, wenn er in seiner Vorstellung sie gar nicht auf die Gemeinschaft mit Gott und auf das Leben in der vollendeten Liebe bezöge, sondern eben nur auf seine

*) Ueber das Böse S. 5 f.

selbstische Befriedigung, auch in diesem Streben ganz der Selbstsucht und Sünde verfallen sein. Allein wir haben es hier nicht mit einem philosophischen Sprachgebrauch zu thun, nach welchem Ritter den Unterschied des sinnlichen und des übersinnlichen Seins eben so wohl wie auf den Menschen auf alle andern Geschöpfe bezieht, sondern mit dem Sprachgebrauch, den er selbst als den gewöhnlichen bezeichnet, und der eben auch den gewöhnlichen Weisen das Böse aus der Sinnlichkeit abzuleiten zum Grunde liegt. Die Sinnlichkeit ist uns diejenige Seite unsers Wesens, in welcher unsre Bestimmbarkeit durch Eindrücke der Außenwelt beruht*). — Will man die Bestimmungen, mit denen diese Theorie verkehrt, auf allgemeinste philosophische Begriffe zurückführen, so wird man diese nicht in dem Gegensatze zwischen Idee und Erscheinung suchen müssen, sondern in dem Gegensatz zwischen Geist und Materie, Thätigkeit und Sein. Das Gute wird ihr in Gott die reine Geistigkeit, im Menschen als sinnlich vernünftigem Wesen die unbeschränkte Herrschaft des Geistes über die Materie sein. Doch scheinen allerdings bei Manchem, der sich zu dieser Ansicht bekennt, beide Fassungen des Begriffes: Sinnlichkeit, sich unklar mit einander zu vermischen.

Andrerseits kann es mit der hier zu beurtheilenden Theorie natürlich nicht so gemeint sein, daß die Sinnlichkeit, der sinnliche Trieb und seine Befriedigung an sich das Böse sein solle. Denn daraus würde folgen, daß überall, wo beseelte Materie ist, auch das Böse sich finden müsse; welcher Verständige aber könnte sich entschließen in den Trieben der Thiere und deren Befriedigung Sünde zu sehen? Und wollten wir es, so hätten

*) Auch Lücke, indem er den Satz vertheidigt, daß die Sinnlichkeit wesentlicher Faktor im Ursprung der ersten und der folgenden Sünden sei; Göttinger Gel. Anzeigen 1839, St. 27, S. 261 f., erklärt ausdrücklich die Sinnlichkeit in einem weitern und feinern Sinne zu nehmen, vermöge dessen auch in der geistigsten Sünde der Wille doch der Welt zugekehrt sei.

wir doch eben den Begriff des Böſen nur aufgelöſt durch übermäßige Ausdehnung ſeiner Grenze; wem Alles Sünde iſt, worin das ſinnliche Leben ſich äußert, dem iſt im Grunde nichts mehr Sünde; alle Schuld, alles Bewußtſein eines innern Zwieſpaltes, der nicht ſein ſoll, iſt verſchwunden; was übrig bleibt, iſt eine nothwendige Ordnung der immer unſchuldigen Natur.

Alſo — nicht in der Sinnlichkeit an und für ſich kann im Sinne dieſer Anſicht das Böſe wurzeln, ſondern nur in ihr, inſofern ſie im perſönlichen Geſchöpfe zuſammen iſt mit dem Geiſte. Aber ſoll uns dieſe Wendung nicht ſogleich wieder zurückführen auf den vorigen Punkt, ſo werden wir auch in dieſem Gebiet die Aeußerungen der ſinnlichen Natur nicht unmittelbar und als ſolche zur Sünde machen dürfen, ſondern nur inſofern die Sinnlichkeit, anſtatt ganz dienendes Organ des Geiſtes zu ſein, Baſis ſeiner irdiſchen Exiſtenz, Vermittelung ſeiner Selbſtthätigkeit und Empfänglichkeit im Verhältniß zur Welt, dem Geiſte widerſtrebt und ſich zunächſt Selbſtſtändigkeit und eben damit weiter die Herrſchaft im menſchlichen Leben anmaßt. Suchen wir uns den einzig denkbaren Sinn dieſer Theorie noch näher feſtzuſtellen, ſo müſſen wir uns erinnern, daß doch, ſtreng genommen, nicht eigentlich die ſinnliche Natur, ſondern in letzter Beziehung immer nur der Wille, der Menſch als Wollender das Subjekt der wirklichen Sünde ſein kann. Es liegt dieß ſchon im Begriff der Sinnlichkeit, darin, daß ſich ihr überhaupt kein Handeln zuſchreiben läßt; jede Anſicht muß dieß zugeben, die nicht auf Zurechnung und Schuld in der Sünde von vorn herein Verzicht leiſten will. Alſo nur ſo kann nach dieſer Betrachtungsweiſe, wenn ſie ſich nicht in offenbaren Widerſinn verwickeln ſoll, das Böſe aus der Sinnlichkeit hervorgehen, daß der wollende Geiſt ſich von ihrer Uebermacht beſtimmen läßt, anſtatt der in ſeinem eignen Weſen liegenden Forderung zu folgen.

Allein wie erklärt uns nun dieſe Theorie die Möglich-

keit einer so seltsamen Erscheinung, daß diejenige Seite der menschlichen Natur, welche nach dem Begriffe derselben die höhere ist, sich thatsächlich als die niedere, dienende, die niedere als die höhere, herrschende darstellt? Woher diese Störung und Umkehrung der wahren Ordnung, wie sie aus dem wesentlichen Verhältnisse beider Seiten sich mit unverbrüchlicher Nothwendigkeit ergiebt?

Man verweist uns darauf, daß die Forderung der sinnlichen Natur auf das Angenehme und Lusterregende, die der vernünftigen Natur auf das Gute gehe, und daß beide Bestimmungen in den Gegenständen natürlich oftmals nicht zusammentreffen. Allein wenn sich von hier aus wohl begreifen läßt, wie zwischen den von beiden Seiten ausgehenden Antrieben zuweilen augenblickliche Verwickelungen entstehen können, so ist doch damit die Möglichkeit noch durchaus nicht erklärt, daß in solchem Zusammenstoß das Angenehme über das Gute, die Forderung der niedern sinnlichen Natur, die immer nur eine bedingte ist, über das unbedingte Gebot der höhern geistigen Natur jemals die Oberhand gewinne, wie dieß am bestimmtesten in Sünden wider das Gewissen, wider die Forderung des wachen, sich seiner selbst bewußten Geistes der Fall ist (vgl. S. 223.). Dazu kommt, daß es eben schon ein abnormes und von diesem Standpunkt aus in seiner Möglichkeit unbegreifliches Verhältniß ist, wenn das Gute für den Geist nicht zugleich das Angenehme und Lusterregende ist, wenn es als ein starres Soll nur den Gegensatz der Willensneigung bildet. Doch das Befremdendste ist, daß es in diesem Gebiet nicht bloß einen Kampf, begleitet von öftern Niederlagen des Geistes, nicht bloß eine allgemeine Uebermacht der sinnlichen Natur über den Geist, sondern auch eine rückläufige Entwickelung, eine fortschreitende Entartung giebt, in welcher die Sinnlichkeit den Geist sich immermehr unterwirft und den Willen immer vollständiger zum Diener ihrer Begierden macht.

Hier würde nach dieser Theorie eine Macht, die der Geist schon besaß und die er seinem Wesen nach sich zu erhalten sucht, ihm von der Sinnlichkeit wider Willen, und zwar nicht bloß auf Augenblicke, sondern oft für den ganzen übrigen Verlauf des irdischen Lebens wieder entrissen, so daß die Sinnlichkeit, die Seite unsers Wesens, nach der wir bestimmt werden, das vernichtete, was von dem selbstthätigen Princip unsers Wesens gewirkt ist. Und so gänzlich vermag sich dieses Verhältniß zu verkehren, daß für unzählige Menschen das Geistige lediglich zum Mittel des Sinnlichen geworden ist, daß z. B. die Beschäftigung mit den Interessen des Geistes für nicht Wenige nur insofern Werth hat, als sie dazu dient ihnen ihre sinnlichen Bedürfnisse und Bequemlichkeiten zu verschaffen, ja daß endlich das Geistige nur noch gebraucht wird, um den sinnlichen Genuß zu raffiniren und zu würzen. Das Alles sind Thatsachen, welche durch die Erfahrung so vollkommen verbürgt werden, daß nur gänzliche Unbekanntschaft mit dem Leben sie in Abrede stellen könnte; was aber hat eine Theorie, welcher das Böse lediglich aus der Sinnlichkeit kommt, um die Möglichkeit einer solchen positiven Umkehrung des Verhältnisses deutlich zu machen?

Wollte man sich zur Lösung dieser Schwierigkeit auf die Freiheit des Willens zurückziehen, welche ja eben in dem Vermögen desselben bestehe, sich entweder den Forderungen des Geistes, der Vernunft oder den Reizen der Sinnlichkeit zuzuneigen und so diese oder jene zur herrschenden Macht zu erheben: so ist damit die Erklärung des Bösen aus der Sinnlichkeit nicht bloß modificirt, sondern der Hauptsache nach aufgegeben. Denn daß die Sinnlichkeit — im gegenwärtigen Zustande der menschlichen Natur — auf den Willen wirkt als Reiz, sich gegen die Forderung des sittlichen Gesetzes zu bestimmen, daß ferner die Uebermacht der sinnlichen Antriebe über die geistigen eine der Hauptformen ist, in denen die sittliche Zerrüttung des menschlichen

Lebens ſich offenbart, das muß am Ende jede Theorie des Böſen, die ſich gegen die Thatſachen nicht verblenden will, anerkennen. Und viel mehr bliebe in der That auch dieſer Theorie, wenn ſie den Freiheitsbegriff in der angegebenen Weiſe zu Hülfe nimmt, nicht übrig. Denn wird einmal die letzte Entſcheidung, ob der Geiſt oder die Sinnlichkeit das Uebergewicht haben ſoll, dem freien Willen und ſeiner ungehemmten Selbſtbeſtimmung übertragen, ſo iſt der eigentliche Urſprung der Sünde nicht mehr in der Sinnlichkeit, ſondern nur darin zu ſuchen, daß der Wille vermöge ſeiner Freiheit ſich ſelbſt eine verkehrte Richtung gegeben und eben damit erſt Unordnung und Uebermaß in die Sinnlichkeit gebracht hat. Daß der Geiſt die Sinnlichkeit und ihren Trieb zum Princip ſeines Handelns macht, anſtatt ſich nach ſeinem eignen Geſetz zu beſtimmen, das iſt eben wegen der Freiheit, die er beſitzt, nicht Schwäche, ſondern poſitive Selbſtverkehrung des Willens; und wie nun der Geiſt als wollender dazu kommt, ſich nicht nach ſeiner eignen Natur zu beſtimmen, ſondern ſich von der Sinnlichkeit beſtimmen zu laſſen, worin dieſe Selbſterniedrigung, dieſe Dahingabe ſeiner ſelbſt in unwürdige Sklaverei ihren Grund hat, das iſt dann das eigentliche Problem, in welchem die Frage nach dem Urſprung des Böſen erſt zur Sprache kommt. Wie natürlich und pſychologiſch begreiflich es immer ſcheinen mag, daß die ſinnlichen Vorſtellungen, deren Gegenſtände dem Menſchen unmittelbar gegenwärtig ſind und ihm für den nächſten Augenblick Genuß verſprechen, ſtärker auf den Menſchen wirken als die geiſtigen und ſo im einzelnen Falle die Entſtehung der Sünde herbeiführen: wird nur anerkannt, daß nicht von der Sinnlichkeit, ſondern vom Willen, alſo vom Geiſte die Entſcheidung über Thun oder Laſſen abhängt, ſo wird das ganze weitläuftige Gewebe pſychologiſcher Erklärungen, mit welchem beſonders die Aufklärer des vorigen Jahrhunderts ihre Sinnlichkeitstheorie zu ſchmücken liebten, durch den einfachen

Satz zerrissen, daß dem Geiste nichts näher ist als der Geist *).

Will darum die Ableitung des Bösen aus der Sinnlichkeit sich selbst treu bleiben, macht sie darauf Anspruch nicht bloß die Natur des Bösen zu bezeichnen, sondern auch seinen Ursprung zu erklären, so kann sie den vorher (hypothetisch) angenommenen Begriff der Willensfreiheit als eines Vermögens, sich entweder nach den Antrieben des Geistes oder nach denen der Sinnlichkeit zu bestimmen, gar nicht in ihren Zusammenhang aufnehmen. Sie hat dieß zwar oft genug gethan in älterer und neuerer Zeit; allein wir können darin nur einen auffallenden Mangel an folgerichtigem Denken erblicken. Will sie den Begriff oder vielmehr den Namen der Freiheit einmal nicht Preis geben, so kann ihr diese doch nichts Anders sein als die Kraft des Geistes, wodurch er sich in seinem Handeln, gegenüber der Macht der sinnlichen Natur, nach seinem eignen Wesen, nach geistigen Antrieben bestimmt. Diese Kraft aber muß im Verhältniß zur Macht der sinnlichen Natur doch wohl eine irgendwie beschränkte sein; denn nur dadurch ist im Zusammenhange dieser Ansicht für den Menschen die Sünde möglich; eben in diesen Schranken des Geistes hat sie ihren Grund. So wenig kann die Sünde nach dieser Theorie aus der Freiheit, aus dem, was ihr die Freiheit nur bedeuten kann, entspringen, daß sie vielmehr eben da anfängt, wo diese Freiheit aufhört **). Und zwar können diese Schranken, auf welche

*) Solchen Erklärungsarten begegnet es oft, daß sie erst den Geist leugnen und den Menschen in das Naturgebiet herabziehen, um es dann hinterher ganz natürlich zu finden, daß er in seinem Handeln dem Thiere gleich bloß sinnlichen Antrieben folgt. Das zu lösende Problem, die übermäßige Gewalt des Sinnlichen über den Menschen, wird dabei als die rechte Ordnung vorausgesetzt und aus ihm weiter argumentirt.

**) Anders z. B. Bretschneider, der von der angegebenen Auffassung der Freiheit ausgeht und dennoch meint die Sünde der Freiheit zuschreiben zu können. In der syst. Entwickelung aller dogmat. Begriffe S. 498. (dritte Aufl.) heißt es: Inwiefern sie (die Vernunft) sich

der Geist in seinem Streben sein eignes Wesen handelnd zu offenbaren trifft, nicht durch ihn selbst, etwa durch eine ursprüngliche That der Selbstbeschränkung im Verhältniß zur sinnlichen Natur, gesetzt sein — in welchem Falle diese ursprüngliche That des Geistes die Urſünde, die Uebermacht der Sinnlichkeit erst eine Folge davon, damit aber das Princip dieser Theorie aufgegeben wäre —; sondern diese Schranken sind ihm ohne sein Zuthun durch eine ihm von außen kommende Nothwendigkeit gesetzt. Der Uebermacht der Sinnlichkeit entspricht somit von der andern Seite eine natürliche Schwäche und Ohnmacht des Geistes; ja diese übermäßige Stärke und Reizbarkeit der sinnlichen Triebe ist überhaupt nur ein relativer Begriff, welcher lediglich Bedeutung hat in Beziehung auf den Mangel derjenigen Energie, deren der Geist bedarf, um die sinnliche Natur sich ganz zum dienenden Organe anzueignen; und es wird darum dasselbe sein, zu sagen: die Sünde hat ihren Ursprung in der Sinnlichkeit (in deren Uebermacht), oder zu sagen: die Sünde hat ihren Ursprung in der natürlichen Schwäche des Geistes, hier zunächst des wollenden. Ist sie aber in diesen wesentlichen Schranken gegründet, so läßt sie sich nicht mehr als Verkehrung betrachten; soll sie dagegen als Verkehrung im Bewußtsein festgehalten wer-

---

als Vermögen zu wirken zeigt, heißt sie Wille, Vernünftigkeit, und inwiefern sie der alleinige Grund des Handelns sein soll, Freiheit. Die moralische Freiheit, als Vermögen des Menschen betrachtet, ist daher das Vermögen der menschlichen Vernunft, der Erkenntniß des Wahren und Guten als alleinigem Grunde des Wollens und Handelns zu folgen, und allen andern nicht aus der Vernunft hervorgehenden Antrieben zu widerstehen. — S. 530. aber wird gesagt: das Formale der Sünde bestehe in der Kenntniß des Gesetzes und in der mit Freiheit geschehenen Abweichung vom Gesetz. Der Ursprung dieses offenbaren Widerspruches ist freilich weiter zu suchen als in Bretschneiders dogmatischem Denken, vgl. den Anhang zu diesem Kap., und nur die Verdoppelung des Widerspruches, die in dem erklärenden Zusatz zu Freiheit: „d. i. in dem Zustande der Vernünftigkeit", liegt, dürfte es selbst zu verantworten haben.

den, so macht uns die Berufung auf die Sinnlichkeit ihren Ursprung nicht im Geringsten erklärlich.

Von hier aus fällt zugleich ein volleres Licht auf das Verhältniß dieser Ansicht von dem Ursprunge der Sünde zur Leibnitzischen Privationstheorie. Fassen wir jene aus dem Gesichtspunkte des Willens als des eigentlichen Sitzes der Sünde in's Auge, so zeigt sich, daß sie die Privationstheorie zu ihrer allgemeinen Grundlage hat und eigentlich nur als eine weitere Ausführung derselben in besonderer Richtung anzusehen ist; so wenig sie sich dessen gewöhnlich bewußt zu sein scheint*). Auch hier verliert sich der Gegensatz des Guten und des Bösen in einen Gradunterschied. Das freie Wollen des Menschen hat verschiedene Grade der Stärke; ist der Grad ein höherer, so unterwirft es sich die sinnliche Natur, und das Resultat ist die Tugend; ist der Grad ein niederer, so behält die Sinnlichkeit die Oberhand, und das Resultat ist Sünde und Laster. —

Aber hat die Unmöglichkeit, uns den Ursprung einer totalen Verkehrung des Verhältnisses zwischen Geist und Sinnlichkeit im menschlichen Leben auf diesem Wege irgend denkbar zu machen, vielleicht darin ihren Grund, daß wir dieses Verhältniß bisher zu allgemein aufgefaßt haben, Beide, Geist und Sinnlichkeit, wie feste, abgeschlossene Größen einander gegenüberstellend? Dieses Verhältniß ist nicht ein ruhendes Sein, sondern ein lebendiges Werden. Vergegenwärtigen wir uns darum die besondere Gestaltung desselben in der allmäligen Entwickelung des

*) Doch findet sich das Bewußtsein dieses Zusammenhanges z. B. bei Töllner, theol. Untersuchungen St. 2, IV. Von der Erbsünde S. 110., auch bei Bretschneider, Grundlage des evangelischen Pietismus S. 126, wiewohl hier nur in schwankenden, von Widerspruch nicht freien Andeutungen. Dagegen fehlt es ganz bei einem der entschiedensten Ankläger der Sinnlichkeit als der Wurzel aller Sünde, bei Michaelis in seinen „Gedanken über die Lehre der heil. Schrift über die Sünde und Genugthuung."

menſchlichen Lebens und die daraus entſpringenden Schwankungen und Veränderungen. Die Sinnlichkeit entfaltet ſich nicht nur zuerſt, ſondern auch durch einen verhältnißmäßig bedeutenden Zeitraum hindurch für die menſchliche Wahrnehmung allein. Ehe der Geiſt zum Bewußtſein und zur Selbſtthätigkeit erwacht, hat das Kind ſich ſchon gewöhnt nur das ſinnlich Angenehme zu begehren, in ſeinem Thun ſinnlichen Antrieben zu folgen, und daß es ſo iſt, werden wir doch nicht für eine Unordnung und Störung, die erſt aus einer freien That abzuleiten wäre, ausgeben wollen. Wenn nun der Geiſt aus ſeinem anfänglichen Potenzſtande heraustritt und ſeine Forderungen an das Leben des Menſchen ſtellt, ſo findet er die ſinnlichen Triebe ſchon im Beſitz deſſelben und durch die Gewohnheit der Herrſchaft zu einer beträchtlichen Macht herangewachſen, während er natürlich anfangs nur mit einem Minimum von Kraft ausgerüſtet iſt. Dürfen wir uns wundern, daß die Sinnlichkeit ſeinen Anſprüchen ein beharrliches Widerſtreben entgegenſetzt, und daß er bei dem Bemühen ſie geltend zu machen einen harten Kampf mit ihr zu beſtehen und häufige Niederlagen von ihr zu erleiden hat? Und wenn im Fortſchritt der Entwickelung der Geiſt allmälig zu immer größerer Kraft gelangt, ſo wächſt doch zugleich die Gewalt der ſinnlichen Triebe, ſo daß dieſe immer im Vorſprung bleiben — ein Vortheil, der ihnen nur ſchwer und langſam entriſſen werden kann. Auch muß man ſich hier nicht täuſchen laſſen durch augenblickliche Siege des Geiſtes, die den Schein erregen, als ſei die ſinnliche Natur nunmehr unterworfen, und als müſſe darum die Uebermacht, mit der ſie ſich ſpäter vielleicht wieder wirkſam zeigt, irgendwo anders ihren Grund haben als in ihr ſelbſt. Dieſe Siege ſind immer nur partiell, und während die Macht der Sinnlichkeit auf dem einen Punkte zurückgedrängt wird, befeſtigt ſie ſich im Stillen auf einem andern Punkte und bricht dann vielleicht plötzlich von ihm aus deſto ſtärker hervor. Da-

her das Ungleichmäßige, die häufigen Schwankungen und rückgängigen Bewegungen in der fortschreitenden Bewältigung der sinnlichen Natur durch den Geist. —

Eine besondere Verstärkung scheint dieser Theorie noch zuzuwachsen, wenn wir auf die in neuerer Zeit veränderte Grundansicht von dem Verhältnisse der geistigen Seite unsers Wesens zur sinnlichen achten.

Früher stützte sich die Ableitung des Bösen aus der Sinnlichkeit gewöhnlich auf eine abstrakte und mechanische Auffassung ihres Verhältnisses zum Geist, welche den Menschen als ein aus Seele und Leib, aus Geist und Natur zusammengesetztes Wesen betrachtete. Und in demselben Sinne bekennen sich auch jetzt noch Viele zu dieser Ableitung. Unter dieser Voraussetzung ist das Widerstreben der Sinnlichkeit wider den Geist leichter zu begreifen; dagegen wird es doppelt schwer einzusehen, wie doch der Geist dazu komme, die Fesseln der niedern sinnlichen Natur, welche ihm so ganz äußerlich bleibt, zu tragen, und ferner, warum, wenn ihm doch nun einmal durch eine nothwendige Ordnung ein solches Joch auferlegt ist, er sich selbst zurechne, was in der der Sinnlichkeit verliehenen Gewalt begründet ist*). Besser scheint

*) Diese Schwierigkeit meinen sich Manche durch die Annahme zu lösen, Gott selbst habe es so geordnet, daß das an sich natürliche und nothwendige Widerstreben der Sinnlichkeit gegen den Geist uns als ein selbstverschuldetes in's Bewußtsein trete, um uns durch das Schuldbewußtsein desto kräftiger zum Vorwärtsstreben im Guten anzuspornen. Es ist ganz in der Ordnung, wenn ein solcher naiver Versuch, den Vorhang, hinter welchem Gott heimlich machiniren soll, unvermerkt ein wenig zu lüpfen, zum Lohne die Entdeckung heimträgt, daß Gott einen von ihm selbst in der Welteinrichtung begangenen Fehler, das verhältnißmäßig zu geringe Maß der dem Menschen verliehenen Geisteskraft, diesem aufbürde, ihn die Schuld davon in seinem Bewußtsein tragen lasse, damit er in der verdoppelten Anstrengung des Menschen, freilich leider auf Kosten seines Friedens und seines Einklanges mit sich selbst, die nöthige Verbesserung finde. Auf diesen Standpunkt uns stellend, sollten wir doch meinen, Gott hätte es näher haben können, wenn er dem Geiste des Men-

es ſich dagegen zu ſtellen, wenn man nach neuerer Anſicht von der untheilbaren Einheit des Geiſtes mit der Natur ausgeht und ihn als die erwachende, zum Bewußtſein kommende Natur, die Natur ſomit als den ſchlafenden Geiſt betrachtet. Dann iſt es gewiß minder befremdlich, daß der ſeiner ſelbſt ſich bewußt werdende Geiſt ſich nicht ſo leicht und ſchnell aus der Verwickelung mit den Gewalten der ſinnlichen Natur herausarbeiten kann; ſo wie es ſich andrerſeits nun auch wohl begreifen läßt, daß er, was eigentlich nur eine ungebändigte Macht der ſinnlichen Natur iſt, ſich ſelbſt zurechnet; denn die Natur iſt eben er ſelbſt im Potenzſtande.

Aber ſo wenig die eben berührte mechaniſche Auffaſſung des Verhältniſſes zwiſchen Geiſt und Sinnlichkeit — wir können ſie die Kompoſitionstheorie nennen — die unſre iſt, ſo müſſen wir uns doch nicht minder entſchieden verwahren gegen die hier zum Grunde gelegte Identitätstheorie, welche den menſchlichen Geiſt als die höchſte Blüthe des Naturlebens, als das Reſultat ſeines Entwickelungsproceſſes begreifen will. Unſtreitig läßt ſich die Einheit des endlichen Geiſtes und der Natur in einem durchaus geſunden Sinne behaupten, was die Theologie des Chriſtenthums nur leugnen könnte, wenn ſie die Bedeutung ſeiner Auferſtehungslehre vergeſſen hätte. In dieſer Lehre liegt doch offenbar dieſes, daß im letzten Reſultat Geiſt und Natur ſo vollkommen Eins ſein ſollen, daß dieſe als *σῶμα πνευματικόν* dem Geiſte durchaus nicht mehr irgendwie als ein Aeußerliches und Fremdes gegenüberſtehen, ſondern ihm ſchlechthin adäquat ſein wird als ſeine vollkommne Erſcheinung und Offenba-

ſchen gleich ein hinreichendes Maß von Kraft mitgetheilt hätte, um die ihm eingepflanzten ſittlichen Forderungen, ſo wie ſie in Beziehung auf einen beſtimmten Fall im Bewußtſein hervortreten, auch ſofort zu verwirklichen, um die Sinnlichkeit in ebenmäßigem, ungehemmtem Fortſchritt der Entwickelung ſich zu unterwerfen und zum Organ anzueignen.

rung. Sind aber Geist und Natur so im Resultat Eins, so müssen sie es allerdings auch schon an sich sein, d. h. im göttlichen Verstande, welcher die Ziele aller Entwickelungen, die Ideen, die sie zu realisiren haben, auf ewige Weise anschaut. Was wir verwerfen, ist eine Identitätslehre, die den Geist aus der Natur hervorgehen läßt und ihm so die Natur, die nur die Voraussetzung und Vermittelung seines Erscheinens ist, zum Princip giebt*). Jene ideale Einheit erträgt den größten realen Unterschied; ja sie fordert ihn, insofern auf der gegenwärtigen Entwickelungsstufe des Menschen seine Leiblichkeit — das σῶμα ψυχικόν — eben noch nicht die dem Geiste vollkommen angemessene ist, sondern erst dazu verklärt werden soll. Es giebt in Wahrheit keinen stetigen Uebergang von der Natur zum Geiste; der Geist ist nicht bloß von den zunächst unter ihm liegenden Stufen, sondern von der Natur als Ganzem qualitativ verschieden und auf unendliche Weise über sie erhaben, ein schlechthin neuer Anfang, welcher nicht allein aus den nächsten Stufen des Naturlebens, sondern auch aus dessen Totalität in seinem innersten Wesen durchaus nicht verstanden werden kann. Der entscheidendste Beweis für diese Sätze liegt darin, daß der Mensch im Unterschiede von allen Naturwesen Religion hat, also nicht bloß ein Verhältniß zur Welt, sondern auch ein absolutes Verhältniß zu Gott. Darum kommt ihm allein, als Geist, die Würde des göttlichen Geschlechtes zu, Apgesch. 17, 28. 29.

Wird dieß anerkannt, so bleibt es schlechterdings unbegreiflich und bedürfte auf jeden Fall noch einer anderweitigen Ab-

*) Es ist eine harte, aber wohlverständliche Lehre der Geschichte, daß die Verwischung der heiligen Grenze zwischen Geist und Natur niemals zur Spiritualisirung der Natur (im Menschen), sondern immer nur zur Naturalisirung des Geistes hat führen wollen. — Einen energischen Protest gegen jenes Identificiren im Namen der Naturwissenschaft selbst enthalten Sobernheims „Beiträge zur Phänomenologie des Lebens" (1841), besonders im Vorwort.

leitung, der Zurückführung auf eine urſprüngliche Störung im Geiſte ſelbſt und in ſeinem Verhältniſſe zu Gott, daß der Geiſt, ſo wie er ſeiner ſelbſt und ſeiner göttlichen Beſtimmung ſich anfängt bewußt zu werden, nicht ſofort die ſinnliche Natur ſeinem Willen unterwirft und durch denſelben unwandelbar beherrſcht. Hat ſich im Kinde vor dieſem Erwachen ſchon die Gewohnheit gebildet ſinnlichen Antrieben zu folgen, ſo doch natürlich nicht die Gewohnheit die ſittlichen Antriebe den ſinnlichen unterzuordnen, wodurch doch eigentlich die ſinnliche Natur erſt zu einer Macht dem Geiſte gegenüber wird. Auch erfolgt das erſte Erwachen des Geiſtes zu ſittlichem Bewußtſein gewiß nicht in der Weiſe einer unmerklichen Zunahme der Kraft von Tage zu Tage, ſondern durch einen plötzlichen Uebergang, als ein blitzartiges Aufleuchten aus dem dämmernden Dunkel der Bewußtloſigkeit. Das Licht des Bewußtſeins, um ein Baaderſches Wort auf dieß Verhältniß anzuwenden, hat zum Vater den Blitz. So entſpringt im kindlichen Geiſte die Ahnung, daß das Sittliche, was ihm bisher nur als Wille der Aeltern, Erzieher, Lehrer entgegengetreten, als göttlicher Wille eine unbedingte Geltung habe, die erſte beſtimmte Selbſtoffenbarung des Gewiſſens.

Dieß gegen die anthropologiſche Grundlage der obigen Anſicht. Doch nehmen wir einen Augenblick an — wirklich zugeben könnten wir es freilich nur bei Verkennung des Weſens der Freiheit, bei Verwechſelung ihres Begriffes mit dem einer potenzirten Naturkraft —, es beſtände ein quantitatives Verhältniß zwiſchen Geiſt und Natur als Faktoren der menſchlichen Entwickelung, beide wären alſo als gleichartige Größen zu betrachten, deren gegenſeitiges Verhältniß ganz durch Zunahme und Abnahme beſtimmt iſt, und im Anfange dieſer Entwickelung, wo dieſe heraufſteigt aus der Vorſtufe des früheſten kindlichen Alters, wäre der Geiſt als Kleinſtes gegeben, der andre Faktor dagegen, die Natur, als Größtes, alſo mit dem vollkommenſten Uebergewicht. Wachſen

nun im Fortschritt der Entwickelung beide Größen in gleichem Maße an, so wäre die Tugend dem Menschen schlechterdings unmöglich. Soll er dazu gelangen können, so muß entweder der zweite Faktor von jenem Anfangspunkte an still stehen als unveränderliche Größe, während der erste allein zunimmt — was im lebendigen Individuum undenkbar ist —, oder das allmälige Steigen beider Potenzen muß auf der Seite des Geistes schneller vorschreiten als auf der Seite der Natur, so daß im Verlauf der Entwickelung zuerst ein Indifferenzpunkt einträte, wo beide Größen sich das Gleichgewicht halten, nach diesem Wendepunkte aber das Verhältniß sich umkehrte und der Geist ein immermehr sich steigerndes Uebergewicht über die sinnliche Natur erlangte. Was würde aus dieser Konstruktion folgen? Unstreitig dieß, daß im gewöhnlichen Entwickelungsgange des menschlichen Lebens, abgesehen also von einzelnen, besonders bedingten Abweichungen, die Macht der Sünde am größten sein müßte in dem Zeitpunkte des kindlichen Alters, wo der Geist aus seinem Potenzstande sich zur Aktualität erhebt, wo das sittliche Bewußtsein erwacht. Das aber werden die, welche das Böse aus der Sinnlichkeit ableiten, gewiß nicht behaupten wollen, wie es denn auch der Erfahrung nicht minder als den unzweideutigen Aussprüchen Christi (Matth. 18, 3. 19, 14.) und des Apostels Paulus (1 Kor. 14, 20.) gradezu widersprechen würde. Von der andern Seite würde, wenn die Sünde nichts Anders wäre als das noch nicht gebändigte Thier im Menschen, wenn sie ihren Grund darin hätte, daß die animalische Natur als die Vorstufe des menschlichen Bewußtseins sich heftig sträubt, den Geist aus ihren Banden zu entlassen und sich seiner Herrschaft zu unterwerfen, für das allmälige Verschwinden der Sünde das allgemeine Gesetz sich ergeben, daß es mit der fortschreitenden geistigen Bildung gleichen Schritt halten müßte. Aber bestätigt das die Erfahrung? Allerdings hat nicht bloß das Vorurtheil der Theorie, sondern auch eine ober-

flächliche Beobachtung des Lebens oft genug die Behauptung aufgestellt, die Unsittlichkeit nehme in demselben Maße ab, in welchem die geistige Bildung zunehme, und die ächtesten Kinder dieser Zeit wissen sich nicht wenig mit der Entdeckung, daß nicht das Christenthum, sondern die Kultur der Weg zur wahren Freiheit und das Heilmittel für alle Gebrechen der Welt sei. Aber es bedarf nur eines scharfen und unbefangenen Blickes in das Leben, um diese Illusionen zu vernichten. Grade auf den höhern Bildungsstufen ist sehr oft die tiefste sittliche Entartung und Zerstörung anzutreffen, eine alle Verhältnisse in Fäulniß auflösende Frivolität der Gesinnung, eine gänzliche Erstorbenheit für jede Regung heiliger Liebe, ein kalter, seiner selbst sich vollkommen bewußter Egoismus, der die Anmuthung irgend ein eignes Interesse aufzuopfern als eine Lächerlichkeit von sich weist, dem die Menschen, mit denen er in Berührung kommt, nur als Ziffern gelten, um mit ihrer Hülfe sein Facit herauszubringen. Die geistige Bildung rottet nicht eine einzige Richtung des sittlichen Verderbens aus, sondern sie verhüllt und verfeinert nur alle; so wenig vermag sie den Menschen zu erlösen, daß sie, wenn sie nicht durch ein höheres Princip geheiligt wird, die Herrschaft der Sünde in ihm nur befestigt.

Somit macht uns diese Ansicht, könnten wir uns auch ihre anthropologische Grundlage gefallen lassen, die Wirklichkeit nicht verständlich, sondern verwickelt uns mit ihr in unauflöslichen Widerspruch *).

*) Rothe verwahrt sich gegen diese Kritik einer Theorie, mit welcher allerdings seine Ansicht vom Wesen der Sünde in letzter Beziehung zusammenfällt, indem er dagegen besonders bemerkt, daß er den Begriff des Geistes, mit dem hier operirt werde, durchaus unklar finde. Gegen ein so allgemein gefaßtes Urtheil läßt sich nicht wohl streiten, am wenigsten mit Definitionen des Geistes; doch muß ich meinem verehrten Freunde verrathen, daß, soweit meine Wahrnehmung reicht, grade

Wir haben in unsrer bisherigen Prüfung dieser Theorie die thatsächliche Voraussetzung derselben noch dahin stehen lassen, daß die Erfahrung in den mannichfaltigen Erscheinungen der Sünde uns überall als Grundtypus die entzügelte Gewalt der sinnlichen Natur zeige, daß somit die Sünde ihren wesentlichen Gegenstand in dem sinnlichen Besitz und Genuß habe als eine übermäßige Hinneigung des Menschen zu demselben. Aber ist denn diese Voraussetzung richtig? Können wir leugnen, daß mit jener selbstsüchtigen Sinnesart, die Niemand anstehen wird schlechthin um ihrer selbst willen zu verwerfen, nicht selten sogar eine ausgezeichnete Macht des Willens über die Sinnlichkeit gepaart erscheint? Was haben die Leidenschaften des Ehrgeizes, der Herrschsucht mit der Sinnlichkeit zu schaffen? Ja welche Gewalt hat die Begierde nach einem so geistigen Besitzthum, wie der Nachruhm ist, den Forderungen der Sinnlichkeit schon angethan! Und wie sollen wir diese doch als das Wirkende ansehen

sein Begriff des Geistes, von welchem aus er jenes Urtheil fällt, den Lesern seines Werkes besonders schwierig und dunkel zu erscheinen pflegt. Namentlich will es ihnen nicht zu Sinne, wie doch der Geist sich als Produkt des Wirkens der Persönlichkeit auf die materielle Natur (Ethik Bd. 1, S. 98. 99.) solle betrachten lassen, da ja Persönlichkeit gar nicht anders als auf der Grundlage geistiger Wesenheit zu denken sei. Dieses nun muß ich ihnen um so mehr überlassen mit der theologischen Ethik und ihrem Sprachgebrauch auszumachen, da ich jedenfalls den Rotheschen Begriff der Materie noch schwieriger finde. — Wenn aber Rothe die Vorstellung von einem Potenzstande des Geistes so entschieden verwirft, so hängt dieß damit gut zusammen, daß ihm der Geist eben nur Produkt, und zwar nicht bloß in Beziehung auf die göttliche Kausalität, sondern auch im Verhältniß zu kreatürlichen Wirkungskräften ist. Desto übler stimmt es damit, daß nach Rothes Vorstellung, wenn auch nicht der Geist selbst, doch die beiden Faktoren des Geistes, das Ideale und das Reale, durch die schöpferische Wirksamkeit Gottes aus der reinen Materie „hervorgelockt" werden (Bd. 1, S. 214.); denn wie wäre das möglich, wenn sie nicht schon potentiâ in ihr lägen? Hiernach also wäre sogar die Materie der Doppelfaktor des Geistes in statu potentiae; während nach unsrer Ansicht weder die Materie noch die Natur überhaupt der Potenzstand des Geistes genannt werden darf.

in dem Treiben jener Gewaltmenschen, welche zuweilen wie zerstörende Meteore in der Geschichte erscheinen? Eigenschaften, die an und für sich höchst bewundernswürdig sind, scharfen Verstand, klare Besonnenheit, unerschütterliche Festigkeit, eine seltene Energie des Geistes, sehen wir hier vereinigt im Dienste des beharrlichen Strebens, um jeden Preis dem eignen Ich unbeschränkte Geltung zu verschaffen, den eignen Willen und dessen zufälligen Inhalt, ja selbst die bloße formelle Willkür, die sich an gar keinen bestimmten Inhalt dahingeben will, zum Gesetz für Andre in möglichst weiten Kreisen zu machen. Ist das auch ein Uebergewicht der Sinnlichkeit über den Geist? Oder sollen wir etwa, weil es das offenbar nicht ist, dem sittlichen Abscheu vor dieser Gesinnung entsagen mit denjenigen unter unsern Zeitgenossen, welche sich längst gewöhnt haben, die Größe nur nach der Kraft zu messen und den Begriff des Sittlichen wohl gar nur als eine Verhüllung des Begriffes der Kraft zu betrachten *), welche von

*) Wir dürfen Göthe gewiß nicht verwechseln mit denen, die wir hier vorzüglich im Auge haben; auch über das Wesen der Sünde hat ihm der Genius zu guter Stunde Tieferes geoffenbart als irgend einem neuern Dichter Deutschlands. Aber in seiner bewußten Weltansicht bildet es allerdings einen Grundzug, Kraft und Thätigkeit als die eigentliche Wesenheit des Sittlichen zu betrachten; wie ein einsichtiger Ausleger des Dichters, Schubarth, schon vor einer Reihe von Jahren in seiner größern Schrift über Göthe gezeigt hat. Nicht die Richtung der Kraft entscheidet schlechthin über gut und böse, sondern da ist überall irgendwie noch das Gute, wo nur die Kraft, in welcher Richtung immer, in Thätigkeit bleibt; nur die Erschlaffung der Kraft, die Versumpfung des Lebens ist das Böse:

Wer immer strebend sich bemüht,
Den können wir erlösen.

Wie dieß gemeint ist, sehen wir daraus, daß Faust durch seine nie rastende Strebsamkeit von unten und durch das ewig Weibliche von oben ohne Reue und Sühne zum himmlischen Ziele gelangt; was freilich denen grade gefällt, welchen die Grundwahrheiten des Evangeliums so ganz unverständlich geworden sind, daß sie in jenen Forderungen nichts sehen als eine willkürliche Festsetzung gewisser Bedingungen der Begnadigung. Dieser Begriff vom Guten scheint zu den Früchten zu gehören, welche der große Dichter von seinem Studium des Spinoza geerntet. Denn

dieſem Standpunkte aus vornehm herabblicken auf die „gemeine" ſittliche Beurtheilung ſolcher außerordentlichen Erſcheinungen als eine ſehr beſchränkte? Nun, dieſen Vorwurf wird die chriſtliche Betrachtungsweiſe der menſchlichen Dinge ruhig hinnehmen müſſen; denn allerdings vermag ſie da keine Größe zu erkennen, wo der Menſch ſich losreißt von dem heiligen Willen und Geſetz Gottes, und ihr erſcheint das Böſe dadurch, daß es ſich zu luciferiſcher Vermeſſenheit erhebt, in Wahrheit nicht aufgehoben, ſondern nur geſteigert und vertieft.

Und das eben iſt der Hauptmangel dieſer Theorie im Verhältniß zu den Thatſachen der Erfahrung, daß ſie im Grunde nur die eine Reihe der Phänomene des Böſen im menſchlichen Leben berückſichtigt, diejenige, in welcher die Sünde ſich allerdings zunächſt als ein Uebergewicht der Sinnlichkeit über den Geiſt offenbart, dagegen die vielfachen Erſcheinungen der Sünde, die aus dem Hochmuth, einer von der ungeordneten Sinnlichkeit ganz unabhängigen Quelle, entſpringen, ſo gut wie unbeachtet läßt. Sie kennt die Sünde nur als ein Herabſinken des Menſchen, nicht aber als eine falſche Selbſterhebung, als den defectus des Geiſtes, nicht als ſeinen excessus. Die Betrachtung bleibt eben bei den roheſten, handgreiflichſten Geſtalten

---

dieſem iſt das Gute, wie wir ſchon früher bemerkt haben, nichts Anders als die Macht, die Realität, und eben darum das Princip deſſelben das wohlbekannte, wenn gleich geiſtig aufgefaßte: suum utile quaerere, was denn auch an Göthe, in ſeinem Briefwechſel mit Zelter, einigemal einen warmen Anwalt findet.

Es iſt merkwürdig, daß auch die Fichteſche Sittenlehre, wie viel mehr auch der entgegengeſetzte Ausgangspunkt ihrer Unterſuchungen über das Böſe zu verſprechen ſcheint, doch am Ende zu keinem beſſern Begriff von der Quelle deſſelben gelangt als zu dem einer urſprünglichen Trägheit der menſchlichen Natur.

Das iſt übrigens die unbeſtreitbare Wahrheit dieſer Betrachtungsweiſe, daß die Umkehr zum Guten nirgends ſchwerer iſt, als wo mit der ausſchließlich ſelbſtſüchtigen Richtung eine allgemeine Erſchlaffung, eine Verſunkenheit in intereſſeloſe Gleichgültigkeit verbunden iſt.

der Sünde stehen; da ist sie aber in der That noch nicht am schlimmsten, sondern da, wo sie als ein feines, wasserhelles, aber desto zerstörenderes Gift das menschliche Leben durchdringt; und wer einen Begriff hat von dem harten Streit, den die Seele in ihrem tiefsten Innern zu bestehen hat, wenn sich der Satansengel des Hochmuthes, des Ehrgeizes, des Neides gegen die geistige Ueberlegenheit Andrer gewaltig wider sie erhebt und sie mit Fäusten schlägt, dem wird es fast lächerlich vorkommen, wenn ihm zugemuthet wird nur in der dem Geist widerstrebenden Sinnlichkeit seinen eigentlichen Feind zu erkennen. — Schon in der Urgeschichte unsers Geschlechtes nach der Genesis zeigt sich, wie D. von Cölln treffend bemerkt*), diese zwiefache Richtung in der Entwickelung der Sünde, einerseits Uebermacht und Entartung des sinnlichen Triebes, andrerseits Anmaßung und Uebermuth. Derselbe Gegensatz durchdringt die ganze Geschichte Israels. Etwas anders modificirt erscheint er in der Geschichte des Erlösers als Gegensatz zwischen der Sünde der Pharisäer und der Zöllner. Aber ferner als die Zöllner stehen dem Reiche Gottes die Pharisäer, Matth. 21, 31.

Diese Neigung, die Sünde im Hochmuth und dessen Früchten zu übersehen, hängt genau zusammen mit der praktischen Grundrichtung, welcher diese Erklärungsart des Bösen vorzüglich zusagen muß, und welche sich an ihr nährt und entwickelt. Der Mensch muß das Vorhandensein der Sünde in seinem Leben anerkennen, so gern er es sich auch gänzlich ableugnen möchte; aber damit giebt sich der in den Tiefen der Selbstsucht wurzelnde Hang zur Selbstgerechtigkeit noch nicht überwunden; er sucht sich nun dadurch zu behaupten, daß er die Sünde von dem eigent-

*) Biblische Theologie B. 1, S. 234. 235. Auf diese zweiseitige Entwickelung der Sünde in der Genesis ist übrigens schon von kabbalistischen Schriftstellern aufmerksam gemacht worden.

lichen Ich des Menſchen entfernt und in die Aeußerlichkeit verlegt. Chriſtus ſagt: die Sünde komme, zuerſt in der Geſtalt des böſen Gedankens, aus dem Herzen, d. i. aus dem innerſten Lebensheerde, dem Sitz der Neigungen und der Selbſtbeſtimmung, und eben darum vermöge ſie den Menſchen zu verunreinigen *); dieſe Theorie dagegen behauptet: ſie komme aus der Sinnlichkeit, d. i. aus einem Lebensgebiet, das in Beziehung auf das eigentliche Ich des Menſchen ein äußerliches iſt; woraus denn von ſelbſt folgt, daß ſie eine tiefe Verunreinigung des ganzen Menſchen nicht zu bewirken vermag, ſondern daß ſie mehr wie ein von außen ihm angeflogener irdiſcher Schmutz zu betrachten iſt, der das Durchſtrahlen der wahren Geſtalt des innern Lebens hemmt und deſſen Erſcheinung trübt. Das Herz ſelbſt bleibt dabei geſchützt gegen jede beſchimpfende Anklage; der Wille iſt eigentlich immer auf das Gute gerichtet (denn gäbe es einen böſen, verkehrten Willen, ſo käme die Sünde ja gewiß aus ihm, nicht aus der Empörung der Sinnlichkeit wider den Geiſt); das Gute mißräth dem Menſchen gleichſam nur, indem es in die Erſcheinung tritt, und ſo entſteht — das Böſe. Die Sünde iſt

*) Matth. 15, 19. 20. — Die *διαλογισμοὶ πονηροὶ* ſind im Verhältniß zu dem Folgenden: *φόνοι*, *μοιχεῖαι*, u. ſ. w. gewiß nicht als eine einzelne Gattung der Sünde neben andern, ſondern als die erſte Entwickelungsſtufe der Sünde aufzufaſſen, an die ſich dann die andern als thatſächliche Verwirklichung derſelben anſchließen. — Schwierig kann in dieſer Stelle erſcheinen, wie doch das aus dem Herzen hervorgehende Böſe den Menſchen profaniren ſoll, da es ja grade dadurch, daß es aus dem Herzen hervorgeht, ein ſchon profanirtes Inneres vorauszuſetzen ſcheint. Die Schwierigkeit löſet ſich durch die Erwägung, daß die Verwirklichung deſſen, was zunächſt als unreiner Hang im Herzen wurzelt, nun eben das wirkliche Bewußtſein und Handeln in That und Rede (*ψευδομαρτυρίαι*, *βλασφημίαι*) verunreinigt. Daß damit nun auch der Leib, der ein Tempel des heiligen Geiſtes werden ſoll, entweiht wird, iſt zwar nach der Grundanſchauung des N. T. immer das Sekundäre, aber darum nichts weniger als gleichgültig, vgl. das Pauliniſche: *καθαρίσωμεν ἑαυτοὺς ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ πνεύματος* (wo die Ordnung als Steigerung zu verſtehen iſt) 2 Kor. 7, 1.

dann in Wahrheit nicht mehr unſre *That*, ſondern unſer *Geſchick*, eine beklagenswerthe Krankheit unſrer Natur, die ihren letzten Grund nur darin haben kann, daß nun eben im Menſchen ſo Verſchiedenes wie Geiſt und Sinnlichkeit durchaus hat Eins werden ſollen, und daß die Sinnlichkeit leider ſo ſtark iſt und der Geiſt ſo ſchwach; wir ſelbſt *ſind* nicht mehr böſe, ſondern wir *leiden* nur das Böſe. Was Oedipus bei Sophokles von ſeinen Werken ſagt, daß ſie mehr erlittene als begangene ſeien (Oed. in Colono, v. 266. 267.), das würde dann von allen böſen Werken der Menſchen gelten.

Und wie jede ſelbſtgerechte Entſchuldigung immer nur die andere Seite einer ungerechten Beſchuldigung iſt, ſo enthält denn auch dieſe Erklärung des Urſprunges der Sünde eine ſchwere Verleumdung der ſinnlichen Natur des Menſchen, wodurch dieſer aufgebürdet wird, was der Ankläger ſelbſt, der Geiſt, deſſen Willen die Sinnlichkeit als ihrem Herrn dienen muß, verbrochen hat. Quidquid delirant reges, plectuntur Achivi. Dieſen falſchen Beſchuldigungen gegenüber wird es nöthig, *Hamanns* oben (S. 219.) angeführten Ausſpruch über das Verhältniß der Sinnlichkeit zur Entſtehung der Sünde in Erwägung zu geben. Die Sinnlichkeit iſt, ſtreng genommen, immer ſchuldlos; ihre Triebe und Neigungen ſind ſelbſt im geſtörten Zuſtande niemals auf das Böſe als ſolches gerichtet; die Schuld iſt des Wählenden, der ſie zu Werkzeugen ſeiner verkehrten, gott- und naturwidrigen Gedanken mißbraucht. Das bezeugt Jedem ſein Gewiſſen, wenn es um der Sünde willen *ihn ſelbſt* ſchuldigt. Aber es iſt leicht zu begreifen, daß eine Theorie, die in der Herleitung der Sünde das Verhältniß des endlichen Geiſtes zu Gott ignorirt, auch ſein Verhältniß zur Natur, zunächſt im Gebiet des eigenen Lebens, mißkennen und verfälſchen muß. Wer, anſtatt das Princip der Sünde eben in der Losreißung von Gott zu ſuchen, den Menſchen ſchon als gott-los *vorausſetzt*, um jenes Princip zu finden, der

iſt auf dem beſten Wege, ihn auch naturlos zu machen. Indem er an der wahren Quelle der Sünde vorübergeht, wird er kaum umhin können, die unſchuldige, göttlich geordnete Verſchiedenheit in ſeinem Weſen zu einem urſprünglichen und unverſöhnlichen Zwieſpalt zu ſteigern, um damit ein Princip zu gewinnen für die Herleitung der Sünde.

Und hier öffnet ſich unſerm Blick eine andere Seite der praktiſchen Folgen dieſer Anſicht — gegenüber jener leichtſinnigen Behandlung der Sünde, welche ſich in die Uebermacht der Sinnlichkeit über den Geiſt als in eine unüberwindliche Schranke unſers Daſeins findet, eine düſtre, ſchwermüthige Abwendung von der ſinnlichen Sphäre des menſchlichen Lebens, ein praktiſcher Spiritualismus, der ganz nahe anſtreift an die Manichäiſche Weltanſicht. Iſt das Böſe nichts Anderes als das Widerſtreben der Sinnlichkeit gegen den Geiſt, warum tadeln wir dann noch die mönchiſche Asketik, die darauf ausgeht die ſinnliche Natur zu ſchwächen und ihre Triebe und Bedürfniſſe zu unterdrücken? Wir können darin nichts Anderes ſehen als die einfache Konſequenz dieſer Anſicht, wie ſie ſich da mit Nothwendigkeit aufdrängt, wo der Geiſt ſich ſeinen angeſtammten Adel durchaus nicht will kränken laſſen, wo es ihm mit dem Streben nach Heiligung tiefſter Ernſt iſt. Liegt es im Weſen der ſinnlichen Natur gegen den Geiſt anzukämpfen, ſo ſtrebt der Geiſt mit Recht danach, ſoviel er vermag, naturlos zu werden. Man kann die Methoden tadeln, durch deren Anwendung die mönchiſche Askeſe dieſes Ziel zu erreichen ſuchte; aber das Ziel ſelbſt wird man anerkennen müſſen.

Oder genügt es zur Abwehr dieſer bedenklichen Folgerungen uns darauf zu berufen, daß ja nicht die Sinnlichkeit ſelbſt und ihre Triebe und Neigungen, ſondern nur das Uebermaß derſelben im Verhältniß zum Geiſt für böſe gehalten werde? Aber was die Sinnlichkeit mit Nothwendigkeit aus ſich entwickelt, wenn

sie ein bestimmtes Maß erreicht hat, das muß sie als Keim schon in sich getragen haben auch bei dem geringsten Maß; immer muß die Tendenz in ihr sein, dem Geiste sich zu widersetzen; und wenn nun in dieser Widersetzlichkeit die Sünde besteht, so liegt es gewiß sehr nahe, daß das Streben nach Heiligung seine ganze Macht auf möglichste Lähmung und Unterdrückung der Sinnlichkeit überhaupt richtet. Und dazu wird die Aufforderung um so dringender, da ja nach dem Zusammenhange dieser Ansicht die Sinnlichkeit sich schon im Besitze der Herrschaft über das menschliche Leben befindet, wenn der Geist seine Ansprüche geltend macht, mithin die sittliche Entwickelung von dem gestörten Verhältniß, von dem Uebergewicht des niedern Gebietes über das höhere ihren Anfang nimmt. Die kräftigste und vollständigste Wirksamkeit zur Aufhebung der Sünde wird nach dieser Theorie natürlich auf beide Seiten zugleich gehen, den Geist zu stärken und die Sinnlichkeit zu schwächen suchen; faßt man aber die einzelnen Seiten für sich auf, so wird es wesentlich gleichgültig sein, ob man sich mehr bestrebt den Geist zu stärken oder die Sinnlichkeit zu schwächen.

Das Schlimmste auch bei dieser ernstern Anwendung der hier erörterten Ansicht ist, daß, während das Streben nach der Heiligung den Feind ganz in den Außenwerken sucht, nur zu oft die Schlange desto sorgloser am eignen Busen gehegt und gepflegt wird. Die sinnliche Lust und Weltliebe wird bekämpft und unterdrückt; aber die gefährlichern Mächte des Dünkels, des Hochmuthes, der ausschließenden, engherzigen Sinnesart läßt man ruhig gewähren. Ja selbst seine Siege werden in solchem Zustande dem Gemüth oft zur Falle; sie dienen nur dazu den innern Feind zu verstärken, indem sich geistlicher Stolz und Selbstgerechtigkeit an ihnen nährt.

Es läßt sich nicht leugnen, und ist auch nach den bisherigen Erörterungen sehr begreiflich, daß es vorzugsweise Pelagianische Ansichten sind, auf deren Grundlage, wenn auch nicht die

eigentliche Ableitung der Sünde aus der Sinnlichkeit — denn diese wurde bei nur einiger Konsequenz durch den vom Pelagianismus überall hochgehaltenen Begriff der Wahlfreiheit ausgeschlossen —, doch die einseitige Auffassung der Sünde als einer Uebermacht der Sinnlichkeit über den Geist sich geltend gemacht hat. Vergleichen wir mit dieser Thatsache das, was wir so eben als praktische Folgerung dieser Auffassung der Sünde erkannt haben, so drängt sich hier von selbst die beiläufige Bemerkung auf, wie wenig doch die Unterschiede von leichterm und schwererm Blute, von sanguinischem und melancholischem Temperament sich dazu eignen, um aus ihnen den Gegensatz der Pelagianischen und Manichäischen Denkart herzuleiten; wie es denn schon an sich ein ganz verkehrtes Unternehmen ist, einseitige Richtungen, hervorgegangen aus der tiefsten Bewegung des menschlichen Geistes, der nach der Erkenntniß der ewigen Wahrheit ringt und es doch nicht über sich gewinnen kann sich wahrhaft hinzugeben, auf dergleichen physiologische Unterschiede zurückzuführen. Der Pelagianismus hat in der That eine tiefere Wurzel in den Grundrichtungen der menschlichen Natur nach ihrer gegenwärtigen Beschaffenheit; und wenn er sich allerdings in unserer Zeit gewöhnlich ziemlich lax in der Beurtheilung und Behandlung der sittlichen Dinge zeigt, so vermag er doch eben so wohl eine schwermüthige Abwendung von Allem, was das sinnliche Leben Anmuthiges und Reizendes darbietet, einen düstern Eifer, das eigne Verdienst aufzurichten und sich zu diesem Zwecke ganz der Entsagung zu widmen, aus seinem Schooße zu erzeugen. Dieß bestätigt uns besonders das Mönchthum; aus dessen Zellen ging zunächst der Pelagianismus hervor, und bei ihm fand er die lebhafteste Begünstigung und Vertretung gegen Augustinus Lehrart *). Es verträgt sich damit sehr wohl das Obenange-

*) Vgl. Wiggers' pragmat. Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus Th. 2, S. 19.

deutete, daß andrerseits im Mönchthum, sofern es sich als die Vollkommenheit des menschlichen Lebens geltend macht, ein mächtiger Zug zu Manichäischen Ansichten tief begründet ist. Eben die Neigung, den ursprünglichen Gegenstand des sündigen Strebens nicht in dem innern, sondern in dem äußern Gebiet des menschlichen Daseins, in der Sinnlichkeit und ihrer Lust zu suchen, ist das vornehmste Band zwischen beiden Richtungen*). —

Es ist schon früher von uns anerkannt worden, daß dem Uebergewicht der Sinnlichkeit über den Geist in Bezug auf die Erscheinung der Sünde im menschlichen Leben eine sehr bedeutende Stelle gebührt. Aber darin eben verfährt diese Ansicht ungründlich, daß sie nicht bloß sich lediglich an die eine Seite der Erscheinungen der Sünde, freilich die gewöhnlichste und augenfälligste, hält, sondern auch, wenn es gilt Wesen und Grund der Sünde zu erforschen, bei der unmittelbaren Erscheinung derselben und ihrer Beschreibung stehen bleibt, anstatt zu einem tiefer liegenden Punkte fortzuschreiten. Es leuchtet hieraus ein, daß eine Theorie des Bösen, die zur Entwickelung dieses Begriffes nichts weiter hat als den Gegensatz von Vernunft und Sinnlichkeit, Geist und Natur, den Charakter einer gewissen Oberflächlichkeit in ihrer ganzen Behandlung dieses Gegenstandes niemals überwinden kann. Wir haben im ersten Buch dieser Untersuchungen gesehen, daß diese Störung der wahren Harmonie zwischen den beiden Seiten unsers Wesens — welche übrigens nicht bloß Auflösung dieser Harmonie ist, sondern in unzähligen Fällen, überall wo der Geist den sinnlichen Begierden willig dient, Vertauschung der wahren Einheit mit einer falschen, umgekehrten — nur in einer Zerrüttung unsers höchsten Verhältnisses, unsers Verhältnisses zu Gott, ihr Princip haben kann**). Und

*) Vgl. Nitzsch's System der christlichen Lehre §. 106, Anm. 2 (S. 206. vierte Aufl.).

**) Auch in der tiefsinnigen Erzählung der Genesis vom Sünden-

wenn dieſes Princip hier gefunden, wenn die Sünde ihrem innerſten Weſen nach als Abfall von Gott zur Selbſtvergötterung erkannt iſt, wird uns der furchtbare Zwieſpalt, das unermeßliche Elend, welches ſich von der Sünde aus über das ganze menſchliche Leben verbreitet hat, wahrhaft verſtändlich; wer die eigentliche Quelle der Sünde in eine Unempfänglichkeit der Sinnlichkeit für die beſtimmende Kraft des Geiſtes ſetzt, der kann ſich vor der unüberſehbaren Maſſe dieſes Jammers, die auf einen ohne Vergleich ſchlimmern Kern alles ſündigen Weſens hinweiſt, nur dadurch retten, daß er ſie ſich möglichſt zu verbergen ſucht.

Indeſſen die von uns bekämpfte Erklärungsart der Sünde deckt ſich mit dem Schilde der höchſten Autorität; es ſoll — das war vor einigen Jahrzehnten die faſt einſtimmige, und iſt noch jetzt eine ſehr verbreitete Anſicht unter den Theologen — deutliche Lehre des Neuen Teſtaments ſein, daß die Sünde, wie Einige ſagen, aus dem Körper *), wie Andere ſich vorſichtiger ausdrücken, aus der ſinnlichen Natur des Menſchen und deren Trieben und Neigungen herſtamme. Chriſtus ſelbſt ſoll dieß gelehrt haben Matth. 26, 41. Joh. 3, 6., eben ſo Jakobus 1, 14. 15., ganz beſonders aber der Apoſtel Paulus, der nicht bloß an mehreren Stellen den Sitz der Sünde in das σῶμα oder die μέλη verlege, ſondern die σὰρξ ganz beſtimmt, namentlich in den Briefen an die Römer, die Galater, die Koloſſer, als Quelle der Sünden, den der Sünde hingegebenen Menſchen

---

fall geſchieht es erſt als Folge eines urſprünglichen Frevels gegen Gott und zur Strafe deſſelben, daß die Schlange vor allen Thieren des Feldes ſo feſtgekettet wird an die Erde, daß ſie auf ihrem Bauche kriechen und Staub eſſen muß ihr Lebelang.

**) Ammon z. B. beſchuldigt in ſeinem Handbuch der chriſtlichen Sittenlehre Th. 1, §. 11. den Apoſtel Paulus geradezu eines „moraliſchen Dualism, welcher darin beſteht, daß man die Materie als den Sitz des Böſen, den Geiſt aber als die Quelle des Guten betrachtet“!

als σαρκικὸς, den Kampf des πνεῦμα mit der σὰρξ und den Sieg des erstern als die wesentliche Aufgabe der christlichen Heiligung bezeichne. Σὰρξ aber sei eben nichts Anders als die sinnliche, animalische Natur des Menschen (wozu natürlich nicht die bloße Leiblichkeit, sondern auch das psychische Lebensprincip und die aus ihm entspringende Mannichfaltigkeit von Empfindungen, Trieben, Begierden gerechnet werden muß), und ihr gegenüber stehe darum das πνεῦμα, welches die höhere vernünftige Natur des Menschen und ihre theoretischen und praktischen Vermögen bedeute.

Was nun zuerst die nichtpaulinischen Stellen betrifft, so sind wir durchaus nicht berechtigt, in dem Ausspruche Christi: τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον, ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενής, Matth. 26, 41. eine allgemeine Belehrung über Wesen und Ursprung der Sünde zu suchen. Der Erlöser sagt es nicht von den Menschen überhaupt und in allen Zuständen, daß der Geist willig sei zum Guten, sondern nur von seinen Jüngern, deren Liebe zu ihm er kannte, und wenn er sie warnt vor der Schwäche der sinnlichen Natur — denn das ist allerdings hier σάρξ —, so bezieht sich dieß auf die eigenthümliche Beschaffenheit des herannahenden Momentes, welcher ihre Treue mit Schrecknissen, die unmittelbar auf die Sinnlichkeit wirken, bedrohen sollte. — Wenn an dieser Stelle πνεῦμα offenbar einen Bestandtheil des menschlichen Wesens bedeutet, so verhält es sich anders mit dem Worte des Herrn bei Johannes 3, 6: τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σάρξ ἐστι· καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐστι. Hier ist πνεῦμα nach V. 5. und 8. unzweifelhaft das πνεῦμα ἅγιον und (an der zweiten Stelle) das aus ihm geborne neue, Gott zugewandte Leben. Das γεγεννῆσθαι ἐκ τῆς σαρκὸς dagegen bedeutet die sinnliche, natürliche Geburt des Menschen, aus welcher auch nur sinnliches natürliches Leben hervorgehen kann, nicht aber das, wodurch der Mensch Bürger des göttlichen Reiches wird, vgl. zu d. St. Lü-

kes Kommentar zum Ev. Joh. B. 1, S. 524. Der Ausspruch verneint mithin nur, daß das, woran Nikodemus denkt, ihn zur Theilnahme an dem Reiche Gottes befähige; über die Quelle dessen, was dieser Theilnahme positiv entgegensteht, der Sünde, giebt er uns keinen Aufschluß. Jak. 1, 14. 15. dagegen lehrt uns allerdings die Entstehungsweise der sündlichen That im gegenwärtigen Zustande des menschlichen Geschlechts kennen; aber es ist ganz willkürlich, unter der ἐπιθυμία nur die auf sinnlichen Genuß gerichtete Begierde zu verstehen.

Wenn an diesen und einigen ähnlichen Stellen der Schein einer Ableitung der Sünde aus der Sinnlichkeit für die aufmerksamere Betrachtung leicht verschwindet, so wird doch die Untersuchung viel schwieriger und verwickelter, so wie wir uns zur Lehrart des Apostels Paulus über diesen Punkt wenden. Dieß müssen wir gleich von vorn herein anerkennen, daß Paulus den Leib, die Glieder öfters nicht nur als ausführende Organe der Sünde, sondern auch als Sitze ihrer Macht bezeichnet, was sich nur auf die ungeordnete Gewalt der sinnlichen Triebe und Begierden beziehen kann. So Röm. 6, 12. 13. 19. Röm. 7, 5. 23. 24. Die Interpreten finden gewöhnlich denselben Sinn auch in Röm. 6, 6. Kol. 2, 11. Es wird sich indessen später zeigen, daß für diese Stellen eine ganz andere Auffassung die begründetere ist. Was den Apostel besonders veranlassen konnte die Offenbarung der Sünde in der Uebermacht der sinnlichen Begierden öfters stark hervorzuheben, hat Neander gezeigt*). Mit dieser der sinnlichen Natur des Menschen zuerkannten Bedeutung aber ist die Ansicht, mit der wir es hier zu thun haben, noch ganz und gar nicht begründet; und wenn in der Behandlung dieses Gegenstandes von Exegeten und Dogmatikern die Begriffe: Quell, Sitz, Organ, oft genug ziemlich bunt durch

*) Geschichte der Pflanzung der christl. K. durch die App. B. 2, S. 665. (vierte Ausg.)

einander gemiſcht werden, ſo hat ſich unſre weitere Unterſuchung doch nur an den erſten unter dieſen Begriffen zu halten. Die Frage iſt alſo, ob das Vorhandenſein der Sünde im menſchlichen Leben nach Paulus ſeinen Grund in der ſinnlichen Natur des Menſchen und in einer urſprünglichen Unempfänglichkeit derſelben für die beſtimmende Kraft des Geiſtes habe; womit denn im Zuſammenhange dieſer Theorie zugleich unmittelbar das Weſen der Sünde beſtimmt wäre, dahin nämlich, daß ſie in der Uebermacht der Sinnlichkeit über das Streben des Geiſtes beſtehe. Und dieß würde der Apoſtel allerdings lehren, wenn σὰρξ im Gegenſatze von πνεῦμα wirklich bei ihm, wie noch in neueſter Zeit von ſehr vielen Theologen angenommen wird*), die ſinnliche Natur des Menſchen mit den ihr weſentlichen Bedürfniſſen und Trieben, Luſt- und Schmerzempfindungen bedeutete. Denn daß dem Ap. Paulus die σὰρξ nicht bloß Sitz oder Organ der ſündlichen Luſt iſt, ſondern eine Sündenquelle, ein im menſchlichen Leben wirkendes Princip, welches Gott und ſeinem Geſetz widerſtrebt, das kann nach Stellen, wie Röm. 8, 7 f. Gal. 5, 16 f. Eph. 2, 3. und nach der öfter bei ihm vorkommenden Bezeichnung des von der Sünde beherrſchten Lebens durch κατὰ σάρκα περιπατεῖν, ζῆν, εἶναι ſchwerlich zweifelhaft ſein.

*) Z. B. von Uſteri, Entwickelung des Paul. Lehrbegriffes, Th. 1, Abſchn. 3, B; Schulz, die chriſtl. Lehre vom h. Ab. S. 96 f. (erſte Aufl.); De Wette, chriſtl. Sittenlehre §. 10; Bretſchneider, Grundlagen des evangeliſchen Pietismus §. 12; v. Cölln, bibl. Theologie, B. 2, S. 237. 248. Dieſer Auffaſſung des Begriffes σὰρξ hat ſich unter den neuern Auslegern des Paulus zuerſt Tholuck, Kommentar zum Br. an die Römer, zu K. 7. V. 14, (in den frühern Ausgaben) widerſetzt. Merkwürdig ſchwankend äußert ſich hierüber Baur in ſeinem „Paulus.“ Einerſeits erklärt er ausdrücklich S. 528: „Fleiſch iſt der Menſch nicht bloß nach der einen Seite ſeines Weſens, ſondern er iſt, ſeiner natürlichen Beſchaffenheit nach betrachtet, ſeinem ganzen Weſen nach Fleiſch.“ Und dann wird doch wieder σὰρξ gradezu der „leiblichen Natur des Menſchen“ gleichgeſetzt, S. 551. Freilich iſt auch bei Baur die σὰρξ zugleich Princip, Sitz und Organ der Sünde, was eine beſtimmte Faſſung ihres Begriffs faſt unmöglich macht.

Daß nun σὰρξ in diesem Gegensatze gegen πνεῦμα nichts weiter bedeuten sollte als die sinnliche, wenn man will, animalische Natur des Menschen, das muß uns freilich schon beim Blick auf andere Momente der Paulinischen Lehre sehr unwahrscheinlich vorkommen. Soll nach Paulus der menschliche Leib — etwa weil er χοϊκὸς ist — in einem wesentlichen Zwiespalt mit dem Geiste stehen, soll aus diesem Zwiespalt mit Nothwendigkeit, wenngleich in der Form der Kontingenz und Freiheit, die Sünde entspringen, wie könnte dann Paulus die Christen auffordern, Leib und Glieder dem Dienste Gottes zu weihen? wie könnte er ihren Leib, diesen gegenwärtigen, irdisch materiellen Leib für einen Tempel des heiligen Geistes erklären? Röm. 6, 13. 19. 12, 1. 1 Kor. 6, 13. 15. 19. 20. Vorzüglich ist hier merkwürdig 1 Kor. 6, 13., wo die große, heilige Bedeutung der menschlichen Leiblichkeit im Gegensatz gegen modernen Spiritualismus besonders darin hervortritt, daß der Apostel nicht bloß sagt: τὸ σῶμα τῷ κυρίῳ, sondern auch umgekehrt: ὁ κύριος τῷ σώματι. Ist die Herleitung der Sünde aus der Sinnlichkeit ernstlich gemeint, so wird die Sinnlichkeit als das Bestimmende, der Geist und Wille als das Bestimmte betrachtet; damit aber ließen sich jene Momente in der Lehre des Apostels nur unter der Voraussetzung ausgleichen, daß er der Sinnlichkeit ein Vermögen, sich aus sich selbst entweder dem Dienste Gottes oder dem Dienste der Sünde zu weihen, zugeschrieben, d. h. daß er ihr die Prädikate von Willen und Geist beigelegt hätte. — Wenn ferner grade bei dem Apostel Paulus die Lehre von einer zukünftigen Auferstehung des Leibes so stark hervortritt, so scheint diese Lehre zwar mit der Ableitung des Bösen aus der Sinnlichkeit nicht in unmittelbarem Widerspruch zu stehen — wegen des Unterschiedes zwischen σῶμα ψυχικὸν und σῶμα πνευματικὸν, 1 Kor. 15, 44. — ; aber einen tief eingreifenden Zwiespalt der Tendenz beider Lehren werden wir uns nicht ableugnen können. We

einmal die Ansicht, daß die Sünde aus der Sinnlichkeit herstamme, und die damit zusammenhangende schroff dualistische Auffassung des Verhältnisses zwischen Seele und Leib feste Wurzel gefaßt hat, da wendet sich das Interesse von der Frage um die Erhaltung und verklärende Wiederherstellung der Leiblichkeit ab, und findet in der Vorstellung von einer bloß geistigen Existenz des Menschen nach dem Tode seine Befriedigung. Ja dieser Zwiespalt der Richtungen steigert sich sofort zum direkten Widerspruch, wenn wir nicht dem Apostel jedes Nachdenken über die nächsten Folgen seiner Lehrsätze absprechen wollen. Denn wenn Paulus die Sünde dadurch, daß er sie als eine Feindschaft gegen Gott betrachtet, entschieden von der göttlichen Anordnung und Verursachung ausgeschlossen hat, so konnte er, falls ihm der positive Grund der Sünde in der sinnlichen Natur des Menschen lag, letztere auch nicht auf Gott als Urheber zurückführen, sondern nur auf ein Gott entgegengesetztes Princip. Dann aber kann die Erlösung des Menschen von der Macht der Sünde sich so wenig mit der verklärenden Auferweckung seines Leibes vollenden, daß sie vielmehr mit der Zerstörung desselben anfangen müßte. — Eben so wenig läßt sich die Ableitung des Bösen aus der Sinnlichkeit mit der vollkommnen Heiligkeit des Erlösers, einem Grundpfeiler apostolischer Lehre, in wahre Uebereinstimmung bringen. Enthält die Sinnlichkeit nicht bloß einen Reiz für den Willen sich gegen den Willen Gottes zu bestimmen, sondern ist sie die hervorbringende Ursache der Sünde, entspringt demnach aus der sinnlichen Natur unter den gegebenen Verhältnissen der menschlichen Entwickelung mit Nothwendigkeit irgend ein Grad von sittlicher Unreinheit: so finden wir uns in dem verhängnißvollen Dilemma, entweder, wie auch viele Neuere von dieser Ansicht aus gewagt haben, die unbefleckte Heiligkeit des Lebens Christi (das ἁμαρτίαν μὴ γνῶναι 1 Kor. 5, 21.) oder auf doketische Weise die volle Wahrheit der menschlichen Natur

in Chriſto (das ἄνθρωπον εἶναι, 1 Tim. 2, 4. Röm. 5, 15. 1 Kor. 15, 21. γενόμενον ἐκ γυναικὸς, ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα, Gal. 4, 4. Röm. 1, 3.), wozu unſtreitig auch die Theilnahme an dem σῶμα ψυχικὸν unſers gegenwärtigen Lebens gehört, aufopfern zu müſſen. Eins aber iſt den deutlichen Ausſprüchen und dem ganzen Zuſammenhange der apoſtoliſchen Lehrentwickelung, ja den tiefſten Intereſſen des chriſtlichen Glaubens eben ſo widerſtreitend wie das Andere. Ein Ausweg ſcheint ſich zwar hier noch darzubieten in der Vorſtellung, zu welcher ſich Töllners Scharfſinn gedrängt findet, um mit jenen Vorausſetzungen die Sündloſigkeit Jeſu zu vereinigen. Es iſt die Vorſtellung, daß Jeſu eine übernatürliche Einwirkung Gottes hier zur Hülfe gekommen ſei und ihn durch fortgeſetzte Wunder in jedem kritiſchen Augenblick vor der Sünde bewahrt habe*). Allein dann geht der wahre Begriff der innern Reinheit des Erlöſers doch verloren; die Sünde iſt dann auch bei ihm immerfort im Hervorbrechen und wird nur durch eine äußere Gewalt zurückgedrängt und an ihrem Zuſtandekommen in einzelner That verhindert. Dieſe mechaniſche Vermittelung ſteht ganz auf gleicher Linie mit der beſonders durch Bellarmin entwi-

*) Theolog. Unterſuchungen B. 1, St. 2, S. 126. Bei Töllner iſt es eigentlich die Behauptung, daß die Sünde mit Nothwendigkeit aus den urſprünglichen Schranken der menſchlichen Natur hervorgehe, welche er durch dieſe Auskunft mit der Sündloſigkeit Jeſu zu verſöhnen ſucht. Und allerdings trifft dieſer Widerſtreit mit einer chriſtlichen Grundlehre und damit weiter die Unfähigkeit, die Menſchwerdung des Sohnes Gottes von dieſer Seite ihrer Möglichkeit nach zu erkennen, nicht bloß dieſe Sinnlichkeitstheorie, ſondern, wie aus den Unterſuchungen des vorigen Kapitels zur Genüge hervorgeht, die Ableitung der Sünde aus der metaphyſiſchen Unvollkommenheit des Menſchen überhaupt. — Von derſelben Art wie dieſer Einfall Töllners iſt die Bayleſche Meinung, welcher Strauß in ſeiner Dogmatik §. 78. (B. 2, S. 371.) — natürlich nur hypothetiſch, unter Vorausſetzung der chriſtlichen Gotteslehre — beiſtimmt, daß Gott, wenn er das Böſe nicht wollte, deſſen Wirklichwerden ja durch Entziehung des Concursus, ſo oft der Menſch eine Sünde begehen wollte, verhindern könnte.

ckelten Vorstellung der katholischen Dogmatik vom Urstande, nach welcher auch in diesem schon ein Widerstreben der sinnlichen Natur gegen den Geist, eine naturalis propensionum pugna — Bellarmin scheut sich nicht dieß einen languor, morbus naturae humanae zu nennen und ex conditione materiae abzuleiten — vorhanden ist und nur durch das donum supernaturale iustitiae originalis velut aureo freno zurückgehalten wird *). Der Anstoß würde auch nicht gehoben, wenn man die Lehre von der persönlichen Einheit der göttlichen und der menschlichen Natur in Christo, auf welche die altkirchliche Dogmatik ja allerdings die Sündlosigkeit des Erlösers gründet **), zu Hülfe rufen wollte, so daß als Zaum für die sinnliche Natur an die Stelle jener übernatürlichen, wunderhaften Einwirkung Gottes die göttliche Natur in Christo träte. Denn auf diese Art würde die Reinheit der menschlichen Natur doch nicht erhalten, und überdieß die persönliche Einheit göttlicher und menschlicher Natur in Christo mit einer ganz äußerlichen (Nestorianischen) Vorstellung von dem Verhältniß beider vertauscht. Hier bleibt also ein unauflöslicher Widerspruch, welchen nicht unsern Vorstellungen, sondern dem Apostel aufzubürden wir billig Bedenken tragen.

*) De gratia primi hominis cap. IV. V.

**) Gewiß mit Unrecht, wie denn bei dieser Auffassung der Heiligkeit Christi theils die Versuchlichkeit, welche der Verfasser des Briefes an die Hebräer eben so sehr hervorhebt wie seine fleckenlose Reinheit, theils die Wahrheit seiner fortschreitenden sittlichen Entwickelung, wie sie uns besonders durch Luc. 2, 52. verbürgt wird, und mit Beiden zugleich die Anschaulichkeit des irdischen Lebens Christi verloren geht. Ihre eigentliche Wurzel hat diese verfehlte Behandlung der Sündlosigkeit Christi darin, daß die ältere Dogmatik in ihrer Ansicht von seinem irdisch menschlichen Leben den großen, vollen Gehalt des ἑαυτὸν ἐκένωσε Phil. 2, 7. nicht festhielt und darum einem gewissen Schwanken zwischen Annäherungen bald an doketische, bald an Nestorianische Bestimmungen sich nie ganz zu entziehen vermochte. — Ueber das Verhältniß der Heiligkeit Jesu zu seiner Theilnahme an unsrer sinnlichen Natur so wie zu seiner Versuchlichkeit vgl. Ullmanns treffliche Schrift über die Sündlosigkeit Jesu, besonders S. 116—133. 153 f. (fünfte Aufl.)

Von der entgegengesetzten Seite muß es uns sehr mißtrauisch machen gegen die obige Auffassung des Begriffes σὰρξ bei Paulus, daß er das Böse, und zwar in seiner höchsten Steigerung, auch solchen geschaffenen Wesen zuschreibt, die keine irdisch sinnliche Natur, kein σῶμα ψυχικὸν besitzen, den bösen Geistern. Wenn der Apostel von Christo, der die irdisch sinnliche Natur mit uns getheilt (Gal. 4, 4. Hebr. 2, 14.), das Böse verneint, in den Dämonen dagegen, welche jener Natur nicht theilhaftig sind, das Böse anerkennt: wird es nicht schon dadurch allein wenigstens höchst wahrscheinlich, daß nach seiner Ansicht das Böse zu der sinnlichen Natur des Menschen in keinem wesentlichen Verhältnisse stehe, daß also σὰρξ bei ihm noch etwas Anders bedeuten müsse als die Sinnlichkeit? —

Fassen wir nun den Pauliniſchen Gebrauch des Wortes σὰρξ selbst näher in's Auge, so will er sich gleich an einer der Hauptstellen, Gal. 5, 13—24., mit der Bedeutung Sinnlichkeit durchaus nicht vertragen. Schon von vorn herein müßte es bei dieser Bedeutung höchlich auffallen, wie doch der Apostel der Warnung die christliche Freiheit nicht in einen Antrieb für die σὰρξ zu verkehren die Ermahnung einander durch die Liebe zu dienen gegenüberzustellen vermag, V. 13. Und so hat er auch in dem Folgenden bei der ἐπιθυμία σαρκὸς nach dem Zusammenhange offenbar besonders die Begierden des Hasses, Neides u. dgl. (ἀλλήλους δάκνειν καὶ κατεσθίειν V. 15.) im Sinne. Darum führt er denn auch V. 20. in der Reihe der ἔργα τῆς σαρκὸς folgende auf: ἔχθραι, ἔρεις, ζῆλοι, θυμοὶ, ἐριθεῖαι, διχοστασίαι, αἱρέσεις, φθόνοι, φόνοι. Was haben alle diese Sünden mit der Sinnlichkeit zu thun? Oder wenn es am Ende nicht schwer hält, bei jeder Sünde, insofern sie in die Erscheinung tritt, irgend einen Zusammenhang mit der Richtung auf das Sinnliche nachzuweisen, wie sollen wir uns doch die Sinnlichkeit als das eigentlich Wir-

kenbe in ihnen (ἔργα τῆς σαρκός) vorſtellig machen? In Analogie mit dieſer Stelle nennt der Apoſtel die Korinther σαρκικοὶ, weil Neid, Zank und Zwietracht unter ihnen iſt, weil ſie ſich ganz von einzelnen menſchlichen Lehrern abhängig machen, anſtatt nur auf Chriſtum ſich zu gründen, 1 Kor. 3, 1—4. Auch durch das ἐπιτελεῖσθαι σαρκὶ Gal. 3, 3. will doch der Apoſtel keineswegs ein Uebergewicht bezeichnen, das die Galater allmälig den ſinnlichen Neigungen und Begierden eingeräumt hätten, ſondern ihr Vertrauen auf die Werke des Geſetzes. Daſſelbe gilt von der gewiſſermaßen parallelen Stelle Röm. 4, 1., wo die Ordnung der Worte, wie ſie der recipirte Text giebt, gewiß beizubehalten und demnach κατὰ σάρκα mit εὑρηκέναι zu verbinden iſt (vgl. Fritzſche, Pauli ad Romanos epistola tom. I, p. 213. 214.). Auch hier bezieht ſich das κατὰ σάρκα εὑρηκέναι auf das, was Abraham durch ſeine Gerechtigkeit aus den Werken erlangt hat — nämlich καύχημα, ἀλλ' οὐ πρὸς τὸν θεόν —; was ſoll aber hier die Sinnlichkeit? Auch die κατὰ σάρκα σοφοὶ, 1 Kor. 1, 26, ſind dem Ap. offenbar nicht bloß die Anhänger einer materialiſtiſchen oder ſenſualiſtiſchen Richtung in der Philoſophie, ſondern, wie aus dem ganzen Zuſammenhange der erſten Kapitel dieſes Briefes erhellt, Alle ohne Unterſchied, welche in den verſchiedenen Syſtemen der Helleniſchen Philoſophie ihre Befriedigung ſuchten, im Gegenſatz gegen das Vertrauen auf die göttliche Gnade in Chriſto, 2 Kor. 1, 12. Ja ſelbſt der κατὰ σάρκα γεγεννημένος, Gal. 4, 23. vgl. V. 29. kann nicht der auf ſinnliche Weiſe Erzeugte ſein; denn die ſinnliche Zeugung erkennt ja Paulus auch bei Iſaak, dem γεγεννημένος διὰ τῆς ἐπαγγελίας an, und nichts berechtigt uns ihm die Vorſtellung einiger Rabbinen und Kirchenväter von einer übernatürlichen, wunderbaren Erzeugung des Iſaak aufzubürden; ſondern das κατὰ σάρκα bezieht ſich auf den Rath der Sara, inſofern er auf eignem Gutdünken und menſch-

licher Klugheit beruhte, Gen. 16, 2., im Gegensatz gegen die göttliche Verheißung, Gen. 15, 4. Aber am entschiedensten durchbricht die Schranken der gewöhnlichen Auffassung von σὰρξ Kol. 2, 18 f. Der Apostel bekämpft hier eine Sekte, bei der sich mit theosophischer Spekulation eine strenge Askетik vereinigte, welcher er selbst die ἀφειδία σώματος zum Vorwurf macht. Diese auf ihre höhere Erkenntniß und ihre sinnlichen Entsagungen stolzen Spiritualisten bezeichnet Paulus als aufgeblasen von ihrem Fleischessinne und behauptet, daß ihr absonderliches Treiben nichts Anders zum Zwecke habe, als ihrem Fleische Genüge zu leisten, V. 23.

Wenn nun nach diesem Allen die Bedeutung Sinnlichkeit für das Paulinische: σάρξ, auf keinen Fall ausreicht, was ist der wahre und volle Begriff des Wortes?

Wollen wir eine genetische Entwickelung desselben versuchen, so müssen wir zurückgehen auf den Begriff von בָּשָׂר, dem schon der alttestamentische Sprachgebrauch eine über die ursprünglichen Grenzen desselben weit hinausgehende Bedeutung gegeben hat. An unzähligen Stellen zwar wird die sinnliche Wurzel des Begriffes festgehalten, die materielle Substanz des menschlichen und thierischen Leibes, bald unterschieden von Haut oder Knochen, bald ohne Rücksicht auf diesen Unterschied, zuweilen auch im tropischen Sinne, wie Hiob 19, 22. Ps. 27, 2. 84, 3. Jerem. 19, 9. Daran schließt sich die Bedeutung an, nach welcher בָּשָׂר den menschlichen Leib überhaupt bezeichnet im Gegensatze gegen לֵב, רוּחַ, נֶפֶשׁ. So Ps. 16, 9. 84, 3. Hiob 12, 10. 14, 22. Auf dieser Grundlage entwickelt sich sodann ein ausgedehnterer Gebrauch des Wortes, der jenen Gegensatz fallen läßt und alle irdischen Geschöpfe, in denen sinnliches Leben ist, gradezu בָּשָׂר nennt, z. B. Gen. 6, 17. 19. 7, 15. 21. 8, 17. Num. 16, 22. 27, 11. Hiob 34, 15. Ps. 136, 25. Dan. 4, 9. Besonders ist es die menschliche Natur und die ihr angehörigen Einzelwesen,

welche in den alttestamentischen Schriften, vorzüglich von den Propheten, sehr häufig durch בָּשָׂר bezeichnet werden, Gen. 6, 12. Deuter. 5, 26. Ps. 56, 5. 78, 39. 144, 21. Jes. 40, 5. 6. 49, 26. 66, 16. 23. 24. Jerem. 12, 12. 17, 5. 25, 31. 45, 5. Ezech. 20, 48. 21, 4. 5. Joel 3, 1. Sach. 2, 13. Die Vorstellung, welche bei dieser Bezeichnung des Menschen und anderer Geschöpfe dominirt, ist die der Schwäche, Gebrechlichkeit und Vergänglichkeit alles irdischen Wesens. An mehreren Stellen tritt diese Vorstellung ganz bestimmt hervor, z. B. Hiob 34, 15. Ps. 78, 39. Jes. 40, 6., besonders im ausdrücklichen Gegensatze gegen Gott als den ewig Dauernden, allein Mächtigen, gegen Gottes Geist als die Quelle aller Kraft, Deut. 5, 26. Jes. 31, 3. Jerem. 17, 5. Ps. 56, 5. Daß aber an irgend einer Stelle des A. T. בָּשָׂר die sinnliche Natur des Menschen als Sitz eines Widerstrebens gegen den Geist und einer Hinneigung zur Sünde bezeichne, läßt sich durchaus nicht erweisen. Gesenius im Thesaurus (s. v.) und nach seinem Vorgange mehrere Andre finden diese Bedeutung besonders Kohel. 5, 5., außerdem noch Kohel. 2, 3. Allein wenn man die Worte: אַל־תִּתֵּן אֶת־פִּיךָ לַחֲטִיא אֶת־בְּשָׂרֶךָ auch ihrem allgemeinen Gedanken nach wie Gesenius auffaßt, so können sie doch immer nur so übersetzt werden: Gestatte deinem Munde nicht deinen Leib — durch Gelübde (von Opfern), die dein Vermögen überschreiten, und die darum das Bedürfniß deines Leibes dich hindern wird zu erfüllen — in Sünde zu bringen; von einer zur Sünde geneigten Sinnlichkeit aber enthält die Stelle nichts. Noch weniger ist Kap. 2, V. 3. bei dem Entschluß den Leib mit Wein zu pflegen, während das Herz sich weislich verhielte, von einer im Leibe wurzelnden Neigung zur Sünde die Rede*). Am ersten könnte man diese Vor-

*) Da Gesenius selbst den Sinn der Stelle so bestimmt, s. unter נָהַג und מֹשֵׁךְ, so kann sie wohl nur durch ein Versehen hierher gekommen sein.

stellung noch in dem schwierigen Ausspruch Gen. 6, 3. finden. Indessen reicht man doch auch hier bei der Erklärung von הוּא בָשָׂר, mag man nun die unmittelbar folgenden Worte als Fristbestimmung bis zum Untergange dieses Geschlechts um seiner Sünde willen oder als Beschränkung der Lebensdauer für die folgenden Geschlechter (was doch mit Kap. 9, 10—23. nicht zusammenstimmen will) verstehen, mit der Bedeutung der Vergänglichkeit und Sterblichkeit des Menschen wegen und in Ansehung seiner leiblichen Natur aus. Auch den alttestamentischen Apokryphen ist dieser Gebrauch des Wortes σὰρξ fremd *); dagegen kommt es bei dem Siraciden häufig in der Bedeutung: menschliche Natur, die Einzelwesen, die diese Natur an sich tragen, vor.

An diese eigenthümliche Behandlungsweise des Begriffes בָשָׂר im A. T., wie sie mit den Grundanschauungen des Mosaismus und der geoffenbarten Religion überhaupt eng zusammenhängt, schließt sich der Sprachgebrauch des N. T. und insbesondere der des Ap. Paulus unmittelbar an. Zuweilen wird von ihm σὰρξ unstreitig im eigentlichen, physiologischen Sinne gebraucht für die irdisch materielle Substanz des menschlichen und thierischen σῶμα, sofern sie noch dem Organismus angehört; getrennt vom organischen Verbande heißt sie κρέας, Röm. 14, 21. 1 Kor. 8, 13 **). So gebraucht Paulus σὰρξ

*) Unpassend wird σῶμα σαρκὸς Sirac. 23, 23., wo σὰρξ ganz eigentlich zu verstehen ist von der Substanz des Leibes, hieher gezogen. Eher könnte man jene Bedeutung Sirac. 28, 5. finden. Doch ist auch hier kein hinreichender Grund vorhanden, über die sonst überall vorkommende Nebenverstellung der Niedrigkeit, Gebrechlichkeit, Sterblichkeit hinauszugehen.

**) Dieß möchte wohl der eigentliche Unterschied im neutestamentischen Gebrauch von σὰρξ und κρέας sein, nicht der gewöhnlich angegebene des lebendigen und des todten Fleisches, vgl. Apgesch. 2, 26. 31. Apokal. 19, 21. Im klassischen Sprachgebrauch ist freilich auch diese Grenze keine feste; darum hat er nicht bloß σαρκοφάγος für eine gewisse Art Särge,

1 Kor. 15, 39. Eph. 5, 29. Von dieser Wurzel des Begriffes ausgehend, bezeichnet Paulus öfters durch σὰρξ die äußere, sinnlich wahrnehmbare Seite des menschlichen Daseins im Gegensatz gegen die innere, geistige — ein Verhältniß, welches er auch wohl durch σῶμα und πνεῦμα, 1 Kor. 6, 16. 17. 7, 34. Röm. 8, 10. (wozu zu vergl. 2 Kor. 4, 10.), einmal auch durch ὁ ἔξω und ὁ ἔσωθεν ἡμῶν ἄνθρωπος, 2 Kor. 4, 16, ausdrückt. Diese Bedeutung hat σὰρξ Röm. 2, 28. 1 Kor. 5, 5. 7, 28. 10, 18. 2 Kor. 4, 11. (vgl. mit V. 10.) 7, 5. 12, 7. Hieher gehört auch der μολυσμὸς σαρκὸς καὶ πνεύματος 2 Kor. 7, 1., dessen Sinn durch Vergleichung mit 1 Kor. 7, 34. (ἁγία καὶ σώματι καὶ πνεύματι) und Röm. 2, 28. 29. vollkommen klar wird. Noch ganz auf derselben Entwickelungsstufe des Begriffes hat es seinen Ort, wenn P. einigemal durch σὰρξ die leibliche, sinnliche Gegenwart im Unterschiede von der geistigen Gemeinschaft (ἐν πνεύματι) ausdrückt, 2 Kor. 5, 16. Kol. 2, 1. 5. Auch hier findet sich derselbe Gegensatz an andern Stellen durch σῶμα und πνεῦμα bezeichnet, 1 Kor. 5, 3. 4. 2 Kor. 10, 10. Es ist von hier ein natürlicher Fortschritt in der Entwickelung des Begriffes, wenn σὰρξ die Bedeutung des irdischen Daseins des Menschen überhaupt und der ihm eigenthümlichen Zustände und Verhältnisse gewinnt. So ζῆν, περιπατεῖν, ἐπιμένειν ἐν σαρκί, Gal. 2, 20. 2 Kor. 10, 3. Phil. 1, 22. 24, ferner besonders Kol. 1, 22 — ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ, in dem Leibe seines irdischen Lebens — V. 24. (womit zur Bestätigung und Erläuterung zu vergleichen ist Hebr. 5, 7. 10, 20.), sodann das κατὰ σάρκα in Beziehung auf Christum Röm. 1, 3. 9, 5. (Apgesch. 2, 30?). Hieher gehört

was uns nach unsrer Unterscheidung der Begriffe nicht befremden könnte, sondern auch σαρκοφάγος und σαρκοφαγία im eigentlichen Sinne, eben so σαρκοβόρος und σαρκοβορέω, σαρκολαβίς, σαρκίδιον.

auch Eph. 2, 15., wo τὴν ἔχθραν von λύσας abhängt und genau mit dem unmittelbar folgenden ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ zu verbinden ist. Diese ἔχθρα ist die Feindschaft zwischen Israel und den Heiden, welche noch dauerte, so lange das irdisch menschliche Dasein des Erlösers währte, und welche nur durch seinen Versöhnungstod, der in Verbindung mit der von ihm abhängigen Sendung des Geistes ein wesentlich neues, über alles Bisherige schlechterdings erhubenes Verhältniß der ganzen Menschheit zu Gott begründete, aufgehoben werden konnte — ἀποκτείνας τὴν ἔχθραν ἐν αὐτῷ [sc. τῷ σταυρῷ — wenn nicht vielleicht zu lesen ist: ἐν αὑτῷ] *). — Dieselbe Bedeutung hat σὰρξ 2 Kor. 11, 18. Gal. 6, 12. 13. Phil. 3, 3. 4. Eph. 6, 5. Kol. 3, 22. Philem. 16, und zwar so, daß an allen diesen Stellen das irdisch menschliche Dasein und dessen Verhältnisse, alle Eigenschaften, Zustände, Thätigkeiten, die sich auf die Stellung des Menschen zur Welt beziehen, im formalen Gegensatze gegen das Verhältniß des Menschen zu Gott und Christo aufgefaßt werden **). Es lag dann sehr nahe, mit dem A. T. die menschliche Natur selbst auf ihrer gegenwärtigen irdischen Entwickelungs-

*) Diese Auffassung der tiefen Stelle, welche für die verschiedenen Momente ihres Gedankens erläuternde Analogien findet in Matth. 10, 5. 15, 24. Gal. 6, 15. Kol. 3, 11. 2 Kor. 5, 16. 17. Kol. 1, 22. 2, 14. Hebr. 10, 20. Joh. 16, 7., scheint mir richtiger als die von Harleß in seinem Kommentar zu diesem Briefe S. 216—234. mit großem Scharfsinn vertheidigte. Es behält immer nach dem Zusammenhange der Stelle etwas Gewaltsames, das μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ, also auch die ἔχθρα auf etwas Andres zu beziehen als auf die Trennung Israels und der Heiden, und den Fortschritt des Gedankens von der Versöhnung Beider mit einander zur Versöhnung Beider mit Gott an eine andere Stelle der Periode zu setzen als dahin, wo diese sich von selbst abtheilt, nach καταργήσας.

**) Es ist sehr bemerkenswerth, daß P. 2 Kor. 11, 23 f. das κατὰ σάρκα καυχᾶσθαι V. 18. auch auf den Dienst Christi — freilich nur insofern er auch ein unächter sein kann — mit allen seinen Mühen und Leiden bezieht.

ſtufe und die ihr angehörigen Einzelweſen, beſonders als Geſammtheit gedacht, durch σὰρξ zu bezeichnen. So 1 Tim. 3, 16. (vgl. Joh. 1, 14. 1 Joh. 4, 2. 3.), aber auch Röm. 6, 19. Gal. 4, 13; ferner Röm. 3, 20. 1 Kor. 1, 29. Gal. 2, 16. (vgl. Joh. 17, 2. Matth. 24, 22. Luc. 3, 6.)

An allen dieſen Stellen hat der Begriff σὰρξ, mag er nun die äußere Sphäre des menſchlichen Daſeins im Unterſchiede von der innern oder mag er das Menſchliche überhaupt im Unterſchiede von Gott und ſeiner Wirkſamkeit bezeichnen, unmittelbar noch keine ethiſche Bedeutung. Er nimmt dieſe erſt an und überſchreitet damit weſentlich die Grenzen, innerhalb deren der Gebrauch von בָּשָׂר im A. T. ſich hält, inſofern jener nothwendige und ſchuldloſe Unterſchied in die Abſonderung und den realen Gegenſatz übergeht. Nun iſt σὰρξ nicht mehr ein beſonderes, aber an ſeiner Stelle vollkommen berechtigtes Gebiet des menſchlichen Lebens, ſondern eine allgemeine Richtung deſſelben, diejenige Richtung, welche in Luſt und Begierde den Gütern der Welt zugekehrt und darum von Gott abgewandt iſt. Σαρκικός, ἐν σαρκὶ ὤν, κατὰ σάρκα ὤν, ζῶν, περιπατῶν, στρατευόμενος (Röm. 7, 14. 8, 4. 5. 8. 13. 1 Kor. 3, 3. 2 Kor. 10, 2. 3.) iſt der Menſch, inſofern er von dieſer Richtung beherrſcht wird. Weſentlich begründet iſt in der nachgewieſenen Geneſis des Begriffes die Hingebung an die Güter des κόσμος; die ἐπιθυμία (ἐπιθυμίαι) τῆς σαρκὸς bei Paulus, Gal. 5, 16. 25. Eph. 2, 3. entſpricht darum ganz der ἐπιθυμία τοῦ κόσμου bei Johannes, 1 Br. K. 2, V. 17. (vgl. die ἐπιθυμίαι κοσμικαί Tit. 2, 12), während Letzterm die ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς nur eine beſtimmte Art der ἐπιθ. τοῦ κόσμου iſt, V. 16. Bei Paulus ſelbſt iſt das Irdiſchgeſinntſein, Phil. 3, 19, nur ein mehr objektiv geſtalteter Ausdruck für den Sinn des Fleiſches, Röm. 8, 6. Das Princip der Selbſtſucht dagegen tritt in dem Pauliniſchen Begriff der σὰρξ in den Hin-

tergrund. So hat denn dieſer Begriff in unſrer frühern geneti-ſchen Entwickelung der Sünde da ſeinen Ort, wo das Princip der Selbſtſucht ſich durch die Weltluſt vermittelt und verhüllt (vgl. S. 211 ff.).

Wenn nun der Apoſtel dieſer σὰρξ das πνεῦμα als Princip alles Guten und Heiligen im menſchlichen Leben gegenüberſtellt, Gal. 5. und Röm. 8, ſo darf dieß nicht auf das πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου, ſei es nun wie es von σῶμα oder wie es von σῶμα und ψυχὴ unterſchieden wird, gedeutet werden. Wie wäre dieß damit verträglich, daß nach Pauliniſcher Lehre das πνεῦμα in dieſem anthropologiſchen Sinne ſelbſt für die Befleckung empfänglich iſt, 2 Kor. 7, 1, und der Heiligung und Reinerhaltung eben ſo gut bedarf wie ψυχὴ und σῶμα, 1 Theſſ. 5, 23. 1 Kor. 7, 34, daß es diejenige Lebensſphäre iſt, die in der Wiedergeburt vor Allem erneuert werden ſoll, Eph. 4, 23. vgl. Röm. 12, 2? Daß der Geiſt des Menſchen nicht verderbt, ſondern nur von außen gehemmt werden könne in ſeiner Wirkſamkeit, und daß die Sünde eben das Ergebniß dieſer Hemmung ſei, dieſe Vorſtellung läßt ſich hiernach dem Apoſtel durchaus nicht zuſchreiben, und wenn man dafür gewöhnlich Röm. 7. anführt, ſo beruht das, wie bald näher erhellen wird, auf einer unbefugten Verallgemeinerung dieſer Darſtellung. Das πνεῦμα in ſeinem ethiſchen Gegenſatze gegen σὰρξ iſt alſo nicht, wie Uſteri ſich ausdrückt *), „der menſchliche, wenn auch immerhin vom göttlichen Geiſte geſtärkte Geiſt", ſondern der göttliche Geiſt ſelbſt, natürlich ſofern er als im Menſchen wirkendes und herrſchendes, ſein geiſtiges Leben ſich aneignendes Princip aufgefaßt wird, das πνεῦμα τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, Röm. 8, 2. das πνεῦμα θεοῦ, Χριστοῦ, V. 9, das πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν ἐνοικοῦν ἐν ὑμῖν, V. 11. Darum

*) A. a. O. S. 43 (Aufl. 4.).

ſtellt der Ap. Röm. 7, 6. die *καινότης πνεύματος* gegenüber der *παλαιότης γράμματος*, welches doch ſelbſt in objektiver Hinſicht *πνευματικὸν* iſt, V. 14. Und wer könnte zweifeln, daß das *ἄγεσθαι τῷ πνεύματι*, Gal. 5, 18, im Sinne des Ap. ganz dem *ἄγεσθαι τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ*, Röm. 8, 14, entſpricht? Das aber iſt außer Frage, daß Gal. 5, 16. 17. 22. 25. *πνεῦμα* eben ſo gefaßt werden muß wie V. 18. Wenn nun dennoch die Interpreten hier ſo oft an den menſchlichen ſtatt an den göttlichen Geiſt gedacht haben, ſo erklärt ſich dieß, abgeſehen von dogmatiſchen Vorurtheilen, beſonders daraus, daß der menſchliche Geiſt eben die Stätte der Empfänglichkeit für das Wirken des göttlichen Geiſtes iſt, Röm. 8, 10. 16 *). — Auch unſer deutſcher Sprachgebrauch hat nach Luthers Vorgang für das *πνευματικὸν* in ſeinem Gegenſatze gegen das *σαρκικὸν* eine andre Bezeichnung als die des bloß Geiſtigen; er nennt es das Geiſtliche. —

In allgemeinſter Haltung ſchildert dieſen Gegenſatz zwiſchen *πνεῦμα* und *σὰρξ* Gal. 5, 13—25 **). Das gegen den Geiſt gelüſtende Fleiſch V. 17. iſt alſo das Leben und Weben des Menſchen in den Dingen der Erſcheinungswelt. Eben dieß, nicht die ſinnliche Natur des Menſchen, iſt das Fleiſch, das

*) Hier zeigt ſich auch leicht die Verwandtſchaft des *ἄνθρωπος ψυχικός*, 1 Kor. 2, 14, mit dem *σαρκικός*. Wenn der Geiſt des Menſchen ſich der Einwirkung des göttlichen Geiſtes, durch die allein er wirklich zu werden vermag, was er ſein ſoll, entzieht, ſo geräth er zur Strafe ſeiner Selbſtverkehrung in die Dienſtbarkeit der niedern Mächte des pſychiſchen Lebens, in denen nur das Verhältniß des Menſchen zum Weltlichen und Zeitlichen ſich geltend macht. Dieſe Mächte werden die herrſchenden, ſein Bewußtſein ganz erfüllenden, ſeinen Willen beſtimmenden. Darum heißt er *ψυχικὸς* im Gegenſatze gegen den *πνευματικὸς*, deſſen Geiſt an dem Geiſte Gottes ſein Lebensprincip hat. Vgl. die *ψυχικοὶ πνεῦμα μὴ ἔχοντες* im Briefe des Judas V. 19, die *σοφία ἐπίγειος, ψυχική* Jak. 3, 15. Auch das *σῶμα ψυχικὸν* im Unterſchiede vom *σῶμα πνευματικὸν*, 1 Kor. 15, 44 f., dient zur Erläuterung.

**) Vgl. Neander a. a. O. S. 737 f.

gekreuzigt werden soll, V. 24, was dem unbefangenen Schriftforscher um so einleuchtender sein muß, je weniger sich doch dieses Kreuzigen durch ein bloßes „im Zaume halten" (vgl. *δουλαγωγεῖν τὸ σῶμα*, 1 Kor. 9, 26.) erklären läßt. Eben so leicht erkennbar ist diese Bedeutung von *σὰρξ* 2 Kor. 1, 17. Eph. 2, 3. („auch wir Alle wandelten einst in den Begierden der weltlichen, von Gott losgerissenen Richtung unsers Lebens"). Der *φυσιούμενος ὑπὸ τοῦ νοὸς τῆς σαρκὸς αὐτοῦ*, Kol. 2, 18, ist der von seinem ungöttlichen Weltsinne Aufgeblasene, der auch in seiner scheinbaren Demuth und Entsagung doch nur die Befriedigung dieses eiteln Weltsinnes sucht. Auch ist von hier aus deutlich, wie Paulus dem *σαρκικοί ἐστε*, 1 Kor. 3, 3, erläuternd beifügen kann: *καὶ κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖτε* — nämlich nach dem Sinne des von Gott losgetrennten und damit dem weltlichen Treiben verfallnen Menschen. In derselben allgemeinen Haltung behandelt der Galaterbrief den Gegensatz zwischen *πνεῦμα* und *σάρξ* K. 6, 8. 3, 3.

In bestimmterer Beziehung auf das Leben der Wiedergebornen wird dieser Antagonismus zwischen *πνεῦμα* und *σὰρξ* aufgefaßt Röm. 8, 4—13. Aus der hier entwickelten Bedeutung von *σὰρξ* ergiebt sich nun auch, wie Paulus V. 7. von dem *φρόνημα τῆς σαρκὸς* sagen kann, daß es *ἔχθρα εἰς θεὸν* sei (wozu zu vgl. 1 Joh. 2, 15—18. Jak. 4, 4.), daß es dem Gesetze Gottes nicht unterthan sei und es auch nicht sein könne. — V. 13. sind die *πράξεις τοῦ σώματος* unstreitig die von der sinnlichen Lust ausgehenden Handlungen. Wenn diesen nun nach der Struktur der Sätze das *κατὰ σάρκα ζῆν* zu Anfang des Verses entspricht, so folgt doch daraus nicht, daß beide Begriffe einander genau decken, sondern nur daß sie auf Einer Seite stehen gegenüber dem *πνεῦμα* und seinem Wirken. Das *κατὰ σάρκα ζῆν* verhält sich zu den *πράξεις τοῦ σώματος* wie das Genus zur Species.

Wenden wir uns nun zu Röm. 7, 14—25, so treffen wir hier denselben Gegensatz, doch in einer andern Form. Vor Allem müssen wir uns erinnern, daß uns Paulus hier eine bestimmte Entwickelungsstufe des innern Lebens schildert, die Darstellung dadurch noch mehr individualisirend, daß er seine eignen Erfahrungen in ihr sich abspiegeln läßt. Die Zeichnung des Lebens aus dem Glauben an Christum beginnt erst Kap. 8, V. 1. Da nun nach apostolischer Lehre nur die, welche in Christo sind, des Geistes theilhaftig geworden, so kann vor diesem Wendepunkte das der Macht der Sünde sich entgegensetzende Princip noch nicht das πνεῦμα (τοῦ θεοῦ) sein. Und so finden wir denn auch, daß es der Apostel anders bezeichnet; er nennt es ἔσω ἄνθρωπος, νοῦς V. 22. 23. 25 *). Andrerseits will der Apostel aber keineswegs den Zustand des unerlösten Menschen überhaupt, also auch den sichern Sündendienst mit eingeschlossen, schildern; denn in letzterm ist die σὰρξ, in der einen oder andern Form, die allein herrschende; von einem wirklichen Kampf derselben mit einem entgegengesetzten Princip kann da nicht die Rede sein. In dem Zustande aber, den Paulus schildert, ist offenbar ein solcher Kampf vorhanden, vgl. besonders V. 23; zwar tritt das göttliche Princip dem Menschen nur erst als Gesetz gegenüber, doch regt sich das Wohlgefallen an demselben, der Wunsch mit ihm auch im Leben übereinzustimmen, und insofern ein dem Gesetz gleichförmiger Wille; aber dieser Wille hat noch nicht die Macht,

*) Unstreitig hätte Paulus das συνήδεσθαι und δουλεύειν τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ auch dem πνεῦμα, nämlich τοῦ ἀνθρώπου, zuschreiben, können. Er hat aber die obigen Bezeichnungen vorgezogen, theils weil sie schon an sich eher als πνεῦμα, welches vorherrschend den Nebenbegriff von Kraft in sich schließt, zum Gebrauch sich darbieten da, wo dieses höhere Element unsers Wesens in seiner Ohnmacht, sich durch eine entsprechende Gestalt des ganzen Lebens zu verwirklichen, dargestellt werden soll, theils um der Vermischung desselben mit dem göttlichen Princip aller wahren Erneuerung in der sündigen Menschheit, dem πνεῦμα im höchsten Sinne, vorzubeugen.

das wirkliche Leben des Menschen in seinen mannichfachen Gebieten auch nur dem Anfange nach zu bestimmen und zu durchdringen, weil ihm dazu die Kraft der Erlösung fehlt. Wo nun dieses Streben nach Einklang mit dem göttlichen Gesetz, dessen Bedeutung dem Geiste sich vollkommner aufzuschließen beginnt, einmal erwacht ist, da muß es auch als das innerste Selbst des Menschen anerkannt werden, als eine tiefe Besinnung desselben auf sich selbst; daher die Bezeichnung ἔσω ἄνθρωπος, V. 22, daher die Absonderung des eigentlichen Ich von dem Thun der Sünde, V. 17. 19. In einem Solchen aber ist das sündige Wesen in die verhältnißmäßig äußere Sphäre des Daseins verdrängt, wo es, während im Innern schon ein besserer Trieb sich erhebt, wohl noch seine ungestörte Herrschaft behauptet; daher die Darstellung des guten Willens als eines durch die in der σὰρξ wohnende Sünde verhinderten, V. 18, daher die Auffassung der Sündenmacht in solchem Menschen als eines fesselnden νόμος ἐν τοῖς μέλεσι, V. 23, daher der Gegensatz: τῷ μὲν νοῒ δουλεύω νόμῳ θεοῦ· τῇ δὲ σαρκὶ νόμῳ ἁμαρτίας, V. 25*). Indem nun hier die ἁμαρτία von der σὰρξ noch unterschieden und Letztere nur als eigenthümlicher Sitz der Erstern in diesem Zustande aufgefaßt wird, ist der Begriff der σὰρξ, streng genommen, noch auf der Stufe der sittlich indifferenten anthropologischen Bedeutung festgehalten, die wir früher nachgewiesen haben. Er bezeichnet das gesammte erscheinende, offenbare Dasein des Menschen, das Leben desselben in der Welt nach allen seinen Beziehungen. Wie hiernach V. 25. einen

*) Zu den einzelnen Stellen enthält besonders Tholucks Kommentar in der neuen Ausarbeitung (1842.) treffliche, in den Kern eindringende Bemerkungen. Einige Abweichungen in der Auslegung machen sich selbst bemerklich. Wenn Tholuck die σὰρξ Röm. 7, 18. jetzt durch „Sphäre der Sinnlichkeit" übersetzt, so muß ich das auch an dieser Stelle als einen zu engen oder doch jedenfalls mißverständlichen Ausdruck betrachten.

deutlichen, angemeſſenen und von aller Tautologie freien Gedanken gewinnt, und wie damit der Gegenſatz in 8, 4, das *μὴ κατὰ σάρκα, ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα περιπατεῖν* der Erlöſeten, rein und ſcharf heraustritt, ſo hebt ſich nun auch der Anſtoß in V. 18, deſſen Worte: *οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοί, τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου ἀγαθόν*, ſonſt, mag man nun *σὰρξ* durch „Sinnlichkeit" oder durch „das von Gott losgetrennte, von der Selbſtſucht beherrſchte Leben" oder gar durch „unſittliche Geſinnung" überſetzen, einen gleich ſonderbaren Sinn liefern*). Iſt *σὰρξ* eben die geſammte erſcheinende Wirklichkeit des menſchlichen Lebens, ſo konnte der Apoſtel das *ἐν ἐμοὶ* gewiß ſehr wohl durch *ἐν τῇ σαρκί μου* erklären.

Eine ſtarke Stütze endlich ſcheinen der Annahme, daß der Apoſtel die Sünde aus der Sinnlichkeit herleite, zwei Ausſprüche zu gewähren, in denen die Bekehrung als ein Zerſtören oder Ausziehen des Leibes der Sünde, der Sinnlichkeit (*σῶμα τῆς ἁμαρτίας, σῶμα τῆς σαρκός*) dargeſtellt werden ſoll, Röm. 6, 6. Kol. 2, 11. Faſſen wir dieſe Stellen etwas näher in's Auge. Bedeutet *σῶμα* Kol. 2, 11, wie wohl die meiſten neuern Exegeten annehmen, den wirklichen Leib des Menſchen, ſo kann die *ἀπέκδυσις τοῦ σώματος*, ganz analog dem *ἐκδύσασθαι* 2 Kor. 5, 4, unmöglich etwas Anders als den leiblichen Tod bezeichnen, nimmermehr die Unterwerfung des Leibes und ſeiner Triebe unter den Geiſt. Das *καταργεῖν τὸ σῶμα* Röm. 6, 6. läßt an ſich unſtreitig die Ueberſetzung zu: den Leib ſeiner Macht berauben. Allein wie das *καταργεῖν τὴν κοιλίαν*, 1 Kor. 6, 13, auf den leiblichen Tod geht, ſo würde es auch an jener Stelle wegen des unmittelbar Vorhergehenden und des V. 7.

*) Bei der zweiten und dritten Annahme ergiebt ſich von ſelbſt das Tautologiſche des Satzes. Bei der erſten Annahme erſcheint es theils unangemeſſen, dem Ich die ſinnliche Natur zu ſubſtituiren, theils überflüſſig, zu verſichern, daß in der Sinnlichkeit Gutes (nach dem Zuſammenhange ohne Zweifel das ſittlich Gute) nicht wohnt.

Nachfolgenden gewiß natürlicher sein, das κατ. τ. σ. von der Zerstörung des Leibes durch den Tod zu verstehen. Die hinzugefügten Genitive τῆς σαρκός, τῆς ἁμαρτίας können den Sinn unter Voraussetzung dieser Auffassung doch nicht dahin abändern, daß nun nach der apostolischen Vorstellung nicht mehr der Leib, der von den sinnlichen Begierden beherrscht werde, der mit der Sünde behaftet sei, sondern eben nur die sinnlichen Begierden, die Sünde ausgezogen, zunichte gemacht werden sollten. Da nun aber der Apostel, was Niemand bestreiten wird, von dem Tode im eigentlichen Sinne an beiden Stellen nicht redet, so läßt sich das σῶμα eben nicht eigentlich fassen. Und hier kommt uns der Zusammenhang entgegen, durch den an beiden Stellen eine bildliche Auffassung ungemein nahe gelegt wird. Röm. 6. geht nicht nur die Vergleichung der Wiedergeburt des Menschen durch Christum mit leiblichem Sterben und Auferstehen durch, sondern unmittelbar vor jenen Worten V. 6. braucht P. das Bild des σταυρωθῆναι τὸν παλαιὸν ἡμῶν ἄνθρωπον; wie natürlich erscheint es da, die Masse der Sünde als einen Leib darzustellen, welcher eben in dem Tode des alten Menschen des Lebens beraubt worden ist! Auch Kol. 2, 11. steht in dem größern Zusammenhange einer bildlichen Darstellung, welche eben da beginnend bis Kap. 3, V. 9. durchgeführt wird, und in welcher die Momente der sittlichen Erneuerung durch Christum als Tod, Beerdigung und Auferstehung mit Christo aufgefaßt werden. In diesem Zusammenhange ist es wohl begründet, daß der Apostel das alte Sündenwesen sich als einen Leib vorstellen konnte, den der Christ in der Wiedergeburt ausziehe (vgl. 3, 9.), um mit einem neuen, dem des νέος ἄνθρωπος, bekleidet zu werden. Σὰρξ ist dann, ganz wie in dem σῶμα τῆς σαρκὸς αὐτοῦ (τοῦ Χριστοῦ) 1, 22, von dem irdisch menschlichen Leben zu verstehen, natürlich innerhalb jener bildlichen Darstellung. Zur Erläuterung dient noch besonders Kol. 3, 5: νεκρώσατε τὰ μέλη ὑμῶν τὰ ἐπὶ

τῆς γῆς, πορνείαν, ἀκαθαρσίαν κ. τ. λ. Wenn hier nach der grammatiſchen Struktur des Satzes die πορνεία, ἀκαθαρσία u. ſ. w. als Specifikation der μέλη ἐπὶ τῆς γῆς anzuſehen ſind, ſo werden hiermit verſchiedene Arten der Sünde als Leibesglieder des alten, dem Irdiſchen hingegebenen Menſchen dargeſtellt *). —

Es iſt durch dieſe Erörterungen hoffentlich zur Genüge dargethan, daß Paulus die Sünde nicht aus der Sinnlichkeit ableitet, daß insbeſondere ſein Gegenſatz von πνεῦμα und σὰρξ als ethiſchen Principien unſerm Gegenſatze von geiſtiger (vernünftiger) und ſinnlicher Natur des Menſchen keineswegs entſpricht.

Wenn der Apoſtel die beſondern Geſtaltungen der Sünde aus der σὰρξ ableitet, ſo beruht dieß nach den Reſultaten unſrer Unterſuchung auf der Anſchauung, daß der Menſch in ſeiner Abſonderung von Gott, in ſeinem Hingegebenſein an den κόσμος nichts wahrhaft Gutes aus ſich ſelbſt hervorzubringen vermöge,

*) Eine andre Erklärung dieſer Stelle giebt K. A. Fr. Fritzſche im Komm. zum Br. an die Röm. B. 1, S. 386: haec P. mens est: enecate corporis vestri membra, quae in terrae orbe habetis (np. cupiditatum quas accendunt ardore restincto), enecate, inquam, scortationem etc. Allein zunächſt hat es etwas Gewaltſames, die enge Verbindung des πορνείαν, ἀκαθαρσίαν mit den vorigen Worten aufzulöſen und, um einen neuen Anfang zu gewinnen, in der Ueberſetzung ein enecate, inquam, einzuſchieben. Sodann iſt bei dieſer Auffaſſung ſchwer einzuſehen, was doch die Worte: τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, die als verſchwiegenen Gegenſatz μέλη τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς — alſo etwa die Glieder des Auferſtehungsleibes? — fordern, eigentlich ſollen; denn ſie durch Rückbeziehung auf das τὰ ἐπὶ τῆς γῆς V. 2. erklären zu wollen würde zu einer widerſinnigen Vorſtellung führen. Bei unſrer Auffaſſung leuchtet von ſelbſt ein, daß τὰ ἐπὶ τῆς γῆς nichts weniger als überflüſſig iſt. Die μέλη (τοῦ νέου ἀνθρώπου) τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς würden dann die jenen Laſtern gegenüberſtehenden chriſtlichen Tugenden ſein. Es iſt dabei im Allgemeinen der oben bemerkte ſymboliſche Charakter der ganzen Stelle von 2, 11. an ſorgfältig zu beachten. — Dennoch hält auch Tholuck dieſe Auffaſſung von Kol. 3, 5. für unmöglich a. a. O. S. 313. Dagegen finden wir ſie unter den neuern Auslegern dieſes Briefes bei Bähr und Böhmer z. d. St.

ſondern nur den immerdar ſtrömenden Quell der Sünde und des Todes in ſich trage. Und daß dieß Bewußtſein der Nichtigkeit und Hilfloſigkeit alles menſchlichen Dichtens und Trachtens außer der Gemeinſchaft mit Gott zu den Grundanſchauungen der bibliſchen Lehre überhaupt und der Pauliniſchen insbeſondere gehört, das bedarf ja wohl erſt keines Beweiſes. So drückt ſich denn grade in dieſer durchgreifenden Beziehung der Sünde auf die σὰρξ bei P. die Erkenntniß aus, daß der eigentliche Urſprung der Sünde nicht im Verhältniſſe der Kreatur zu ſich ſelbſt und zu irgend einer Differenz in ihrem eignen Weſen, ſondern nur in ihrem Verhältniß zu Gott zu ſuchen iſt. Der Begriff der σὰρξ iſt nicht aus bloßer Anthropologie, ſondern nur aus der Tiefe des religiöſen Bewußtſeins zu gewinnen. — Paulus verkennt nicht die umfaſſende Bedeutung, die die Empörung der ſinnlichen Natur und ihres Triebes gegen den Geiſt für die Entwickelung und Erſcheinung der Sünde hat. Aber dieſer Zuſtand der Empörung iſt ſelbſt wieder, wie Paulus beſtimmt genug andeutet Röm. 1, 18—32, nur Folge davon, daß der Menſch dem urſprünglichen Zuge zu Gott nicht folgt und ſein nicht achtet, daß ſein Wille ihm nicht das ſchlechthin Heilige iſt.

Daß der Begriff der σὰρξ bei Paulus weit hinausgeht über den der ſinnlichen Natur, iſt übrigens von den größten Kirchenlehrern der verſchiedenen Zeiten nicht verkannt worden. In der ältern Zeit wird es beſonders von Auguſtinus beſtimmt ausgeſprochen *); an ihn ſchließen ſich im Mittelalter vornehmlich Anſelm **) und Thomas von Aquino ***) an. Die größten unter den Reformatoren, Luther †), Melanchthon ††)

*) De civitate Dei lib. XIV, c. 2 und 4.

**) Opera, ed. Gerberon, epist. 133.

***) Summa, prima sec. qu. 72, art. 2.

†) De servo arbitrio, ed. Seb. Schmid. p. 167. 178.

††) Loci theol. ed. Augusti, p. 20. Comment. in epist. ad Rom. zu K. 7, 14. 8, 7.

Calvin*), ſind darin einverſtanden, und nach ihrem Vorgange wird in der altproteſtantiſchen Dogmatik die weitere Auffaſſung des Begriffes σὰρξ, welche auch der große katholiſche Theolog Bellarmin wenigſtens an manchen Stellen des N. T. anerkennt**), die herrſchende. Aus unſrer Zeit iſt beſonders auf die gedrängte Entwickelung dieſes Begriffes zu verweiſen, welche Neander in ſeiner Geſchichte der Pflanzung der Kirche durch die Apoſtel gegeben hat***).

*) Instit. rel. Christ. lib. II, c. 1, sect. 9. Comment. in ep. ad Rom. zu K. 7, V. 18. Doch iſt es nicht ganz genau, wenn Calvin den Pauliniſchen Gegenſatz zwiſchen πνεῦμα und σὰρξ hier ſo beſtimmt: utrumque nomen in animam competit, sed alterum, qua parte est regenerata, alterum, qua naturalem adhuc affectum retinet.

**) Lib. V. de amiss. gratiae, c. 7. 15. Gewöhnlich jedoch nimmt er σὰρξ für sensualitas.

***) B. 2, S. 662 f. vgl. B. 737 f. Außerdem behandelt den Pauliniſchen Begriff σὰρξ in weſentlich richtigem Sinne, wiewohl nicht ohne einiges unklare Schwanken im Einzelnen, Stirm in den anthropologiſch-exegetiſchen Unterſuchungen, Tüb. Zeitſchr. für Theol. 1834, H. 3; minder eingehend Olshauſen, de natura humanae trichotomia N. T. scriptoribus recepta, Harleß, Kommentar über den Br. P. an die Epheſer S. 162 f., Klaiber, die neuteſtamentliche Lehre von der Sünde und Erlöſung S. 29 f., Frommann, der Johanneiſche Lehrbegriff S. 311 f. Beck, chriſtliche Lehrwiſſenſchaft S. 276 f.

Anhang.

Das Verhältniß der Ansicht Kants vom Ursprunge des Bösen zur Ableitung desselben aus der Sinnlichkeit.

Wie die Ableitung des Bösen aus der Sinnlichkeit tief gewurzelt ist in der ganzen Bildung des vorigen Jahrhunderts, sein Dichten wie sein Denken durchdringend, so hat sie öfters in dem großartigsten Erzeugniß dieses Denkens auf dem Gebiet der Philosophie, im Kantschen Kriticismus, ihre ausdrückliche Bestätigung zu finden gemeint. Und auf den ersten Blick erscheint dieses Urtheil als ein wohlberechtigtes. Sagt uns nicht Kant überall, daß das Böse nur in der verkehrten Maxime bestehe, das Gesetz der praktischen Vernunft den Sinnentrieben unterzuordnen, die Befriedigung der sinnlichen Neigungen, die er subjektiv unter den Begriff der Selbstliebe, nach ihrem Objekt unter den der Glückseligkeit befaßt, zur Bedingung der Befolgung des Gesetzes zu machen? Und ist ihm die Freiheit des Menschen etwas Anders als das Vermögen, sich unabhängig von allen sinnlichen Triebfedern, ja im Widerstreit mit ihnen rein durch die Vorstellung des Gesetzes der praktischen Vernunft zum Handeln zu bestimmen? Ist sie ihm nicht als solche zugleich mit eben dieser Form eines allgemeinen Gesetzes, an der sie wesentlich haftet, das Einzige, was von dem intelligibeln Wesen des Menschen, und auch nur, so weit es zu praktischem Behufe nöthig ist, gewußt werden kann? Kann nun demnach das Böse durchaus nicht in der Freiheit, überhaupt nicht in dem intelligibeln

Sein des Menschen seinen Grund haben, was bleibt übrig, als es eben aus der Sinnlichkeit selbst abzuleiten?

Und dieß wird auf diesem Standpunkte schwerlich anders zu bewerkstelligen sein als so, daß wir den Ursprung des Bösen in einer Hemmung suchen, welche die sinnliche Natur des Menschen seinem geistigen Wesen und dessen Offenbarung in der Erscheinungswelt entgegensetzt, also von der andern Seite in einer Ohnmacht des intelligibeln Charakters des Menschen, sich in der empirischen Welt rein darzustellen. Und hiermit stimmen denn viele Aeußerungen in der „Kritik der praktischen Vernunft" und in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" sehr wohl zusammen; ja in den „metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre" wird ausdrücklich die Möglichkeit, von der innern Gesetzgebung der Vernunft abzuweichen, für ein Unvermögen erklärt, und jede Ableitung desselben aus der Freiheit ausgeschlossen*). Es ist aber klar, daß dadurch das Böse zu einer bloßen Privation herabsinkt so gut wie bei Leibnitz, und zwar so, daß es, wie dort in der metaphysischen Unvollkommenheit der Kreatur, so hier in der Unfähigkeit derselben, ihren intelligibeln Charakter in ihrem zeitlich und räumlich bedingten empirischen Dasein rein darzustellen, seinen eigentlichen Ursprung hat — wobei denn in der Beurtheilung des wirklichen Lebens die Auflösung des Gegensatzes zwischen gut und böse in einen bloßen Gradunterschied unvermeidlich ist. Es hängt damit eng zusammen, daß Kant dem Menschen die Hoffnung, über die Stufe, wo die Begriffe der Achtung

*) A. a. O. Einleitung S. XXVIII. (zweite Aufl.). Diese Anmerkung bezieht zugleich sehr bestimmt das Böse nur auf den Menschen als Sinnenwesen. Die natürliche Fortbildung der Kantschen Theorie von dieser Seite ist dann die Fichte'sche Lehre von der ursprünglichen Trägheit der menschlichen Natur als dem Grunde des Bösen, welcher die Identificirung der Sittlichkeit, als des Handelns nach der Idee der reinen Selbstständigkeit, mit der Freiheit im Fichteschen Sinne entspricht.

vor dem Sittengesetz, der Pflicht und der Tugend die höchsten sind, in irgend einer künftigen Entwickelung hinauszukommen zum Ziele der Heiligkeit, überall mit Eifer zu benehmen sucht, daß er einen Zustand, in welchem der Mensch die Forderungen des Gesetzes gern erfüllt, als unvereinbar mit der Natur eines sinnlich-vernünftigen Wesens behandelt, und uns für die entrissenen Aussichten auf eine wirkliche Lösung alles Zwiespaltes mit der Tantalischen Seligkeit einer unendlichen Annäherung an das Ziel der sittlichen Vollkommenheit entschädigt *).

Kommen wir nun aber mit diesen Resultaten zu derjenigen unter Kants Schriften, worin er das Böse ausdrücklich zum Gegenstande der Untersuchung macht, zu seiner „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft," so werden wir hier durch die Entwickelung einer Ansicht überrascht, die jenen Sätzen diametral zuwiderzulaufen scheint. Die Ableitung des Bösen aus der Sinnlichkeit wird hier ausdrücklich verworfen, und zwar aus dem zwiefachen Grunde, weil die sinnlichen Neigungen keine grade Beziehung auf das Böse haben, und weil dadurch die Zurechnung aufgehoben werde; um letztere festzuhalten, wird der Ursprung des Bösen in das Ding an sich, in das intelligible Sein des Menschen verlegt, also in die unabhängig von allen Zeitbedingungen sich bestimmende Freiheit, die dem Menschen eben als Noumenon zukommt **).

Allein wie sollen wir so widersprechende Behauptungen mit einander vereinbaren? Werden wir nicht am Ende denen unter Kants Anhängern beipflichten müssen, welche sich in dieses radikale Böse gar nicht zu finden wußten und es als einen uner-

*) S. besonders Kritik der prakt. Vernunft S. 89. 107. 122. 178. 189. (sechste Aufl.)

**) A. a. O. erstes Stück: von der Einwohnung des bösen Princips neben dem guten in der menschlichen Natur, besonders S. 21 f. 27. 39 f. (zweite Aufl.)

klärlichen Abfall des Meisters von sich selbst, als eine Art von mystischer Anwandlung in einer schwachen Stunde, als eine Verirrung vom Wege des nüchternen Verstandes, deren bedenkliche Konsequenzen sich in Erhards Apologie des Teufels und weiter noch in Daubs Judas Ischarioth entwickelt hätten, zu beseitigen suchten*)? Ja scheint doch selbst Schelling, wiewohl natürlich seine Beurtheilung des Werthes dieser Ansicht Kants im Vergleich mit jener Sinnlichkeitstheorie die grade entgegengesetzte ist, die Meinung zu begünstigen, daß er zu derselben erst später, seiner bisherigen Vorstellungsart entsagend, gekommen sei **).

*) Unter diesen Beseitigungsversuchen der Schüler ist wohl einer der bedeutendern J. A. W. Geßners Schrift „über den Ursprung des sittlich Bösen im Menschen," welche die kritische Philosophie von ihrem kühnen Fluge nach dem Reiche des Intelligibeln, um dort den Grund des Bösen zu entdecken, zurückzulenken strebt in die wohlbekannten Regionen der Sinnlichkeit. Die Schrift enthält manches Scharfsinnige und Treffende gegen Kants Ansicht; aber sie zeigt zugleich durch ihr eignes Beispiel, um welchen Preis auf diesem Standpunkte die Befreiung vom radikalen, in einer intelligibeln That begründeten Bösen erkauft werden muß — um keinen geringern als den der sittlichen Zurechnung. Der mächtige Fels dieses radikalen Bösen, den Kant in den Weg gewälzt, wird von Geßner in unzählige kleine Steinchen zerschlagen, um damit die Straße einer natürlichen successiven Entwickelung aus der Herrschaft der Sinnlichkeit zur Herrschaft des Geistes zu bauen. — Auch Ehrh. Schmid in seinem „Versuch einer Moralphilosophie" findet die Lehre seines Meisters hierüber unerträglich hart; er vermag nicht zu begreifen, wie er sagen könne, daß das vernünftige Wesen sich seinen Charakter selbst verschaffe, wenn damit auch die innere Quelle der Vergehungen gemeint sein solle, daß Alles, was aus der Willkür des Menschen entspringe, wie jede vorsätzlich verübte böse Handlung, eine freie Kausalität zum Grunde habe, a. a. O. S. 342. 343 (zweite Aufl.). Hätten diese Verbesserer Kants nur bedacht, daß, wenn er sich erst zu der freundlichen Lehre hätte bequemen mögen, daß der Mensch seinem Willen nur das Gute, nicht aber das Böse, was er thut, zuzurechnen habe, Kant eben nicht mehr Kant, der begeisterte Prophet des Sittengesetzes und seines unverbrüchlichen Ernstes, gewesen wäre.

**) Philos. Schriften S. 472. Allerdings hat Schelling die Kantsche Lehre vom Bösen früher, in den Abhandlungen über den Idea-

Dennoch ist auch dieser Ausweg uns versperrt. Denn schon die Kritik der reinen Vernunft enthält in ihren Untersuchungen über das Verhältniß der Freiheit zur Naturnothwendigkeit die unverkennbare Grundlage jenes ersten Stückes in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ *). Auch läßt es sich ohne Schwierigkeit einsehen, daß Kant von den höchsten Principien seines Systems aus zu gar keinem andern Resultat gelangen konnte. Denn wie wäre es doch denkbar, daß die Welt der Phänomena gegen die Welt der Noumena, deren Reflex unter den Anschauungsformen Raum und Zeit jene nur ist, Selbstständigkeit besitzen und eine Gegenwirkung ausüben könnte? Wenn der Mensch als Noumenon, also außer und über aller Zeit, in wirklicher Einheit mit dem Gesetz der praktischen Vernunft stände, wie wäre es zu begreifen, daß er sich als Phänomenon im Widerspruch damit findet? Was kann denn der empirische Charakter des Menschen, nach seinen guten und bösen Elementen, Anders sein als die Erscheinung seines intelligibeln Charakters, ganz durch diesen bestimmt? — was die Kritik der reinen Vernunft auch ausdrücklich anerkennt **). Und wenn Kant doch überall von dem Axiom ausgeht, dessen Vermittelung ja auch den Uebergang bahnen muß von dem Bewußtsein eines Gesetzes der praktischen Vernunft zum Begriff der Freiheit: was der Mensch soll, das muß er auch können, so kann die Thatsache, daß er doch zum mindesten nicht immer thut, was er soll, offenbar nicht in Schwäche und Unvermögen, sondern nur in einem Nichtwollen ihren Grund haben, welches nur aus Freiheit

---

lismus der Wissenschaftslehre aus den Jahren 1796. 97., anders aufgefaßt, vgl. a. a. O. S. 322 f.

*) In dem Abschnitt: Auflösung der kosmologischen Idee von der Totalität der Ableitung der Weltbegebenheiten aus ihren Ursachen, besonders S. 429—433. (siebente Auflage).

**) S. 422. 431. 432.

erklärbar ist; diese aber kann als Unabhängigkeit von dem Naturgesetz der Erscheinung dem Menschen nur als Noumenon zukommen. Selbst wenn nach den Grundsätzen der Kritik der praktischen Vernunft das Böse als bloße der Erscheinung angehörige Hemmung der vollkommnen Einigung des Menschen mit dem Gesetz anzusehen wäre, so könnte diese Hemmung doch nicht als ein Gehemmtwerden, sondern schlechterdings nur als Selbsthemmung betrachtet werden — als Unterlassungssünde der mit der Vernunft identisch seinsollenden Freiheit. — Es läßt sich die Nothwendigkeit, daß das Böse aus intelligibler Freiheit herstamme, in Kants Sinne auch so beweisen. Nach den Grundprincipien des Kriticismus ist es eben die Forderung der praktischen Vernunft, und sie allein, welche den Menschen vermöge ihrer Unbedingtheit über die Welt der Erscheinung in das Reich des Intelligibeln erhebt. Wäre nun das wirkliche Handeln des Menschen durchweg mit dieser Forderung in Einklang, so würde hier gar kein Anstoß sein. Nun aber steht die sittliche Wirklichkeit des Menschen in mannichfachem Widerspruch mit der sittlichen Idee. Soll dieser Widerspruch nun daraus erklärt werden, daß die Freiheit des Menschen als das nothwendige Korrelat jener intelligibeln Vernunftforderung nicht die Macht habe, sich gehörig zu realisiren, so ist diese Freiheit selbst als intelligible, eben damit aber auch die Möglichkeit das praktische Vernunftgesetz in seiner Unbedingtheit anzuerkennen, also mit dem einzigen Uebergange aus der Sinnenwelt in die intelligible das Kantsche Grundprincip nach seiner affirmativen Seite aufgegeben. Mithin muß das Böse aus der intelligibeln Freiheit selbst hergeleitet werden.

Wenn nun andrerseits Kant in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" das Böse eben so entschieden als eine Unterordnung der Gesetzesforderung unter den Sinnentrieb behandelt wie in frühern Schriften*), so werden wir als

*) Z. B. S. 34. 35.

beharrende Grundanſicht Kants in Beziehung auf unſre Frage den Satz aufzuſtellen haben, daß das Objekt, welches der Menſch in der Sünde ſucht, zwar der ſenſibeln, ihre Quelle aber der intelligibeln Welt angehöre, daß das Böſe ſeinen Urſprung nicht in der Sinnlichkeit habe, ſondern in einer über das empiriſche Daſein hinausliegenden und daſſelbe bedingenden intelligibeln That des menſchlichen Geiſtes, wodurch er in ſeinen Willen die Maxime aufgenommen, die Triebfeder des ſittlichen Geſetzes den ſinnlichen Antrieben gelegentlich unterzuordnen *). Der Unterſchied zwiſchen Noumenon und Phänomenon entſpricht in dieſer Kantſchen Anſicht allerdings ganz ihrem Dualismus zwiſchen Pflicht und Neigung, Tugend und Glückſeligkeit; nur hat das Phänomenon, daß es in der Form des Glückſeligkeitstriebes dem Noumenon ſich widerſetzt und überordnet, nicht von ſich und durch eine urſprüngliche Nothwendigkeit, ſondern es hat dieß erſt von einer Selbſtverkehrung des Noumenon empfangen.

Dabei wird uns denn freilich zuvörderſt zugemuthet uns das ſchlechterdings Undenkbare denkbar zu machen, wie eine rein intelligible Weſenheit ſich überhaupt die Maxime ſetzen könne, den ſinnlichen Trieben und Neigungen, deren Objekte ja für ſie als bloß intelligible durchaus keine Realität haben, ein Uebergewicht über ihr Geſetz, d. h. über ſich ſelbſt zu verleihen. Soll dieſe Undenkbarkeit etwa durch die Transcendenz des Intelligibeln gerechtfertigt werden, ſo kann man doch gewiß nicht ernſt genug gegen ein Verfahren proteſtiren, welches in das Weſen des Menſchen beliebige Widerſprüche hineinſchafft, und dann das x des Dinges an ſich als Schlupfwinkel braucht, um ſich der Forderung der Auflöſung zu entziehen. Es leuchtet zugleich ein, daß es eine

*) Dieß nennt Kant mit einem ſehr ſeltſamen und doch im Grunde für ihn nothwendigen Ausdrucke den Vernunfturſprung der böſen Handlung im Gegenſatze gegen den Zeitурſprung derſelben als bloßen Phänomens. Rel. inn. der Gr. der bl. Vern. S. 40. 43. 46. u. a. St.

wesentliche Fortbildung dieser Theorie war, wenn Schelling schon in seiner Schrift: Philosophie und Religion und nach seinem Vorgange Daub im „Judas Ischarioth" dieser intelligibeln Urthat einen andern, gewiß denkbarern Inhalt gaben, den eines Abfalls vom Absoluten zum Fürsichsein. Namentlich ist es nur ein Schluß aus Vordersätzen, die bei Kant für den, der sehen will, deutlich genug vorliegen, wenn von diesem Standpunkt aus das Dasein der Erscheinungswelt als Folge jenes Urfalls betrachtet wurde.

Ferner bleibt es auch bei der obigen Feststellung der Kantschen Grundansicht immer ein durchaus unaufgelöster Widerspruch, wenn er einerseits die Freiheit eben so eng und unzertrennlich mit dem Gesetz der praktischen Vernunft verknüpft, als die Naturursache an das Naturgesetz gebunden ist, wenn er behauptet, daß jenes praktische Gesetz eben so nothwendig Kausalität in Beziehung auf das freie Handeln des Menschen haben müsse, als in der Natur nichts geschehen könne ohne eine Ursache, welche nach Gesetzen wirkt, daß eine Freiheit, die nicht nach dem Gesetze der praktischen Vernunft wirke, den Begriff von Wirkungen ohne Ursache gebe, mithin ein Unding sei*) —; und wenn er denn doch andrerseits genöthigt ist die Freiheit des Willens als ein Vermögen zu behandeln, aus welchem nicht bloß das Gute, sondern auch das Böse, also der Widerstreit mit dem Sittengesetz hervorgeht. Diese verwirrende Zweideutigkeit im Gebrauch des Begriffes der Freiheit, wie sie die ganze praktische Seite dieser Philosophie durchdringt, ist schon

*) Grundlegung zur Metaph. der Sitten S. 98. 118. (Ausg. von 1791.) Kr. der pr. Vern. S. 43. 49. 60. u. v. a. St. Freiheit und praktische Vernunft sind nach dieser Seite der Kantschen Ansicht eigentlich nur verschiedene Ausdrücke für eine und dieselbe Sache; die Freiheit ist die praktische Vernunft, insofern sie Kausalität hat, die praktische Vernunft ist die Freiheit, insofern sie sich selbst Gesetz ist.

von Herbart bündig dargelegt worden*). Das Widersprechende in dieser Behandlung des Begriffes der Freiheit wird einigermaßen dadurch verhüllt, daß Kant diesen Ausdruck gewöhnlich vermeidet, wo von dem Ursprunge des Bösen die Rede ist, und lieber von einer Umkehrung der Triebfedern in der allgemeinen Maxime der Willkür, von einer Einwurzelung des Bösen in die Willkür u. dgl. spricht. Aber wenn doch die böse Handlung im intelligibeln Charakter des Menschen ihren Grund haben soll, worin anders kann denn wieder diese Willkür wurzeln als in seiner Freiheit als Noumenon? Oder sollten wir Ernst machen mit der Unterscheidung zwischen Willkür und Freiheit in dieser Beziehung, so daß der Begriff der Freiheit wirklich nur in der Einheit mit dem Gesetze zu denken wäre: müßten wir da nicht nothwendig in das intelligible Wesen des Menschen außer der Freiheit noch ein Vermögen der Willkür verlegen, aus welchem dann doch nur das Böse entspringen könnte? Wem aber eine intelligible Freiheit, welche die Möglichkeit des Guten und des Bösen in sich hat, anstößig ist, wie sollte dem nicht eine solche intelligible Willkür ganz unerträglich dünken? Würden dadurch nicht die argen Widersprüche, welche nach dieser Theorie ohnehin das Reich des Intelligibeln verwüsten, indem zugleich mit dem sittlichen Gesetz und dem Gehorsam gegen sein Gebot auch die Uebertretung desselben und dann wieder die Negation der letztern durch die Reue und Besserung in ihm ihren Ursprung hat, nur noch um einen vermehrt werden? —

Die tiefen und wahren Momente in Kants Lehre vom Bösen werden uns mit den Irrthümern, die sie verhüllen, noch an andern Stellen unsrer Untersuchungen entgegentreten. Hier kam es uns nur darauf an, das Verhältniß dieser Lehre zur Ableitung des Bösen aus der Sinnlichkeit kürzlich darzulegen.

*) Gespräche über das Böse S. 145 f.

Drittes Kapitel.

Schleiermachers Ansicht vom Wesen und Ursprunge der Sünde.

Rosenkranz macht in seiner Kritik der Schleiermacherschen Glaubenslehre dem Verfasser derselben den Vorwurf, daß er nicht im Geist, nicht in der Freiheit, nicht im Willen, in der Sinnlichkeit das Princip des Wahnsinns finde, den wir das Böse nennen. Den Ausdruck würde sich Schl. als einen etwas ungenauen schwerlich aneignen wollen; daß aber der Vorwurf der Sache nach nicht aus der Luft gegriffen ist, muß Jedem der erste Blick auf seine Behandlung der Lehre von der Sünde zeigen. Darum findet eine kurze Prüfung der Schleiermacherschen Ableitung der Sünde hier ihre natürlichste Stelle. Wie sich jene Anklage auf die Behandlung des fraglichen Punktes in der Glaubenslehre bezieht, so haben auch wir mit dieser es hier vornehmlich zu thun; doch dürfen wir zur Erläuterung, was Schl. in andern Schriften über Wesen und Ursprung des Bösen im Menschen geäußert hat, zu Hülfe nehmen.

Der von Al. Schweizer aus Schl.s Nachlaß herausgegebene „Entwurf eines Systems der Sittenlehre" bestimmt nur andeutend den Begriff des Bösen, um seine Ausschließung aus der Sphäre dieser Wissenschaft zu begründen; doch sagt er genug, um die obige Auffassung zu bestätigen. Wie das Gute hier in das Einsgewordensein der Vernunft und Natur gesetzt wird, so wird gegenüber das Böse in den Dokumenten aus früherer Zeit als der negative Faktor in dem Processe der

werdenden Einigung von Vernunft und Natur, etwas später als ein negativer Ausdruck für das ursprüngliche Nichtvernunftsein der Natur, endlich als das Außereinander von Vernunft und Natur in jedem einzelnen sittlichen Gebiet bestimmt*) — Formeln, die insgesammt auf einen hemmenden Widerstand der sinnlichen Seite unsers Wesens gegen die geistige führen. Darauf ruht denn auch die hier gelegentlich vorkommende merkwürdige Bezeichnung des Bösen als eines Thuns der Natur, dem ein Leiden der Vernunft entspricht**).

Fragen wir aber, wie es überhaupt möglich sein soll, der Vernunft in diesem Verhältnisse ein Leiden und der sinnlichen Natur ein die Vernunft bestimmendes Thun, also ein Handeln auf die Vernunft zuzuschreiben, so antwortet uns auf diese Frage nicht die Sittenlehre, sondern die akademische Abhandlung „über den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz", welche überhaupt für die Erkenntniß der Angeln, um welche die philosophische Ansicht Schleiermachers sich dreht, sehr bedeutend ist***). Hier erfahren wir, daß „der Geist, eintretend in das irdische Dasein, ein Quantum werden muß†) und als solches in einem oscillirenden Leben im Einzelnen unzureichend erscheint gegen die untergeordneten Funktionen"; und eben darin haben die Abweichungen vom Sittengesetz, welches der reine und vollkommne Ausdruck ist für das Wesen und die Wirksamkeit der Intelligenz, ihren Grund. Ganz analog verhält es sich auf dem Naturgebiet. Müssen wir nämlich die Gattungsbegriffe als

*) A. a. O. §. 91, S. 52—54. Vgl. die Note zu S. 41. dieser Schrift.

**) A. a. O. §. 109, S. 71.

***) Abhandl. der Berl. Akademie der Wiss. a. d. J. 1825, philos. Klasse S. 27—30.

†) Was freilich der „Entwurf eines Systems der Sittenlehre" von der Vernunft ausdrücklich verneint und für unmöglich erklärt, §. 104, S. 64. Und doch soll diese Vernunft, wie uns so eben derselbe Entwurf gesagt hat, leiden können von der quantitativ bestimmbaren Natur?

wahre Naturgesetze betrachten, so begegnen uns auch hier überall in Krankheiten der Pflanzen und Thiere, Mißbildungen u. dgl. m. Abweichungen vom Gesetz, welche darauf beruhen, daß das eigenthümliche Princip jeder Stufe die Potenzen der vorigen sich noch nicht vollständig unterworfen hat. Es ergiebt sich von selbst, daß die untergeordneten Funktionen, aus deren vom Geiste nicht vollständig überwundener Gewalt das Böse, das dem Sittengesetz Widerstreitende entspringt, die des animalischen Lebens sind*).

Gar nichts Anders scheint uns auch die Glaubenslehre zu sagen. Hier wird die Sünde als eine durch die Selbstständigkeit der sinnlichen Funktionen verursachte Hemmung der bestimmenden Kraft des Geistes, oder auch als ein positiver Widerstand des Fleisches gegen den Geist bezeichnet**). Der Begriff des Fleisches ist nun zwar nicht eigentlich der Pauliniſche, aber doch auch nicht ganz der vieler neuerer Theologen, welche darunter den Körper verstehen, sondern er wird als die Gesammtheit der sogenannten niedern Seelenkräfte bestimmt. Hiermit ist aber nicht eine wirkliche Verschiedenheit der Ansicht gesetzt, sondern Schl. hat nur vermöge besserer anthropologischer Begriffe das gesagt, was jene im Grunde auch meinen; denn der Körper abgetrennt von der Seele ist todter Stoff, nicht ihm,

*) Vgl. Abhandl. der Berl. Ak. a. d. J. 1819, philos. Klasse S. 10. (in der Abh. über den Tugendbegriff). Könnten wir auch zugeben, daß die Gattungsbegriffe als Naturgesetze anzusehen seien, so dürfte doch bei dieser Parallelisirung der Störungen im natürlichen und im sittlichen Leben ein specifischer Unterschied nicht unbeachtet bleiben. Während nämlich in jenen Naturphänomenen unter der obigen Voraussetzung ein bestimmtes Moment des Naturgesetzes, dessen Wirksamkeit man hier erwarten sollte, gehemmt oder paralysirt erscheint, erfolgen sie doch immer nur nach dem Naturgesetze überhaupt. In dem sittlich Bösen als solchem dagegen finden, während einem Momente des Willensgesetzes dadurch thatsächlich widersprochen wird, keineswegs andre Momente dieses Gesetzes ihre Verwirklichung.

**) Der christliche Glaube Th. 1, §. 66, 2. (zweite Aufl.)

sondern der Seele als der den Körper belebenden kommt, streng genommen, sinnliche Empfindung und sinnlicher Trieb zu. Das andere Moment des Gegensatzes aber, der Begriff des Geistes, wird von Schleiermacher nirgends ausdrücklich erklärt; nur dadurch bestimmt er diesen Begriff gelegentlich etwas näher, daß er ihm die Bezeichnung: Ort des Gottesbewußtseins, gleichsetzt*). Dieser Ausdruck begünstigt die Vorstellung, als wäre der Geist, dessen Gehemmtsein die Sünde ist, außer dem Gottesbewußtsein Ort für noch andre Funktionen, deren Hemmungen durch die Sinnlichkeit dann nach jener Begriffsbestimmung gleichfalls als Sünde aufgefaßt werden müßten. Daß aber dieß Letzte keineswegs Schl.s Meinung ist, daß ihm vielmehr die Sünde gar nichts Anders ist als eben der Widerstand gegen die bestimmende Kraft des Gottesbewußtseins, dieß sagen uns sowohl die dem 66sten vorangehenden als nachfolgenden §§. auf das unzweideutigste.

Hier nun verwirren sich uns die Fäden der Betrachtung. Wie ist es doch zu erklären, daß der Schleiermachersche Begriff des Geistes, wiewohl subjektiv aufgefaßt, doch, bezogen auf das christliche Leben, dem Umfange nach dem Pauliniſchen πνεῦμα analog ist, während das andere Glied des Gegensatzes, das Fleisch, bei ihm eine viel engere Sphäre umfaßt als bei Paulus? Wie kommt es, daß bei Paulus das Göttliche und das Weltliche, Menschliche in seinem Fürsichsein, bei Schl. aber das Göttliche und das Sinnliche einander gegenüberstehen? Meint Schl. wirklich, der Geist im Unterschiede von den niedern Seelenkräften sei nur Ort für das Gottesbewußtsein und für nichts Anders? Wäre nach seiner Ansicht unser Wesen so eingerichtet, daß in die animalische Natur eben nur als himmlischer Lebenskeim das Got-

*) A. a. O. S. 398. Merkwürdig ist die Erklärung, die die erste Ausgabe der Glaubenslehre vom Geist giebt: dasjenige in uns, was Gottesbewußtsein hervorbringt, Th. 2, §. 86. S. 17.

bewußtsein hineingesät ist, so daß der Mensch sich vom Thiere durch gar nichts Anders wesentlich unterschiede als dadurch, daß er Religion hat? Mag dieß von Andern, z. B. von Jean Paul, wiewohl auch schwerlich in rechtem Ernste, behauptet worden sein; daß Schl. fern davon ist, daß, wenn er uns das Gottesbewußtsein als das Höchste im menschlichen Leben erkennen lehrt, ihm das Gebiet unterhalb des Gottesbewußtseins noch viel mehr umfaßt als die sinnlichen Lebensthätigkeiten, das Weben und Wirken der niedern Seelenkräfte, darüber läßt uns die Einleitung in die Glaubenslehre, namentlich §. 5, durchaus nicht in Zweifel. Dann aber müssen wir von neuem fragen: warum bleiben die Störungen der göttlichen Harmonie des Lebens, welche aus den höhern Orten dieser Sphäre unterhalb des Gottesbewußtseins entspringen, in dem Abschnitte von der Sünde als Zustande des Menschen ganz unberücksichtigt? Oder wo wäre der Beweis geführt, daß aus dieser höhern Gegend oberhalb der sinnlichen Lebensthätigkeiten ein Widerstand gegen die bestimmende Kraft des Gottesbewußtseins nicht hervorbrechen könne? Ja wie ließe es sich auch nur denken, geschweige in der Erfahrung nachweisen, daß sämmtlichen Thätigkeiten der höhern Seelenkräfte die Einheit mit dem Gottesbewußtsein in dem Sinne wesentlich wäre, daß sie sich ihr niemals zu entziehen vermöchten*)? —

Wenden wir uns in solcher Rathlosigkeit zur Einleitung in die Glaubenslehre, ob sie uns Licht zu geben vermag über diese dunkeln Begriffsverhältnisse, so begegnen wir auch hier, §. 4 und 5, der Unterscheidung zwischen Gottesbewußtsein und

*) Eben darum weil es sich um die Einheit mit dem Gottesbewußtsein in diesem Sinne handelt, läßt sich die Schwierigkeit auch nicht dadurch erledigen, daß man etwa aus der Schleiermacherschen Dialektik §. 214 f. den Beweis zu Hülfe nähme, wie alles Wissen und Wollen zum transcendentalen Grunde seiner Möglichkeit die Idee des Absoluten als der höchsten Einheit aller Gegensätze habe.

sinnlichem Selbstbewußtsein, aber gewahren sogleich, daß hier der Begriff des Sinnlichen eine andere Bedeutung, einen viel weitern Umfang hat als dort. In sein Gebiet gehören alle Erregungen des Selbstbewußtseins, in denen die Welt, die Gesammtheit des getheilten, endlichen Seins, mitbestimmender Faktor ist, und welche sich darum, weil ja hier überall eine Gegenwirkung unsrer Selbstthätigkeit gegen das auf uns Wirkende möglich ist, in theilweises Abhängigkeitsgefühl und theilweises Freiheitsgefühl spalten. „Mit eingeschlossen", sagt Schl. §. 5, 1., „sind hier auch diejenigen Bestimmtheiten des Selbstbewußtseins, welche wir oben (§. 4, 2.) als die dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl am nächsten kommenden aufgestellt haben, so daß wir auch die geselligen und sittlichen Gefühle nicht minder als die selbstischen unter dem Ausdruck sinnlich mit verstehen, indem sie doch insgesammt in dem Gebiet des Vereinzelten und des Gegensatzes ihren Ort haben". Im Gottesbewußtsein dagegen spricht sich aus*) das Gefühl einer schlechthinigen Abhängigkeit, welches eben als solches nicht auf die Welt, da das Verhältniß zu dieser auch als Ganzem immer nur als das einer relativen Abhängigkeit, also mit der Möglichkeit einer Rückwirkung in's Bewußtsein fällt, sondern nur auf ein über allem Gegensatze Stehendes, Gott, sich beziehen kann. Dieses schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, als Beziehung auf die über allem Gegensatze stehende Einheit an und für sich schlechthin einfach und darum auch zeitlos, kann nur dadurch zur wirklichen zeitlichen Erscheinung gelangen, zunächst innerlich als frommer Gemüthszustand, daß es sich mit irgend

*) Schleiermacher gebraucht diesen Ausdruck §. 5, Zusatz, und scheint damit zwischen dem absoluten Abhängigkeitsgefühl und dem Gottesbewußtsein wie zwischen dem sich Manifestirenden und der Manifestation zu unterscheiden. Das könnte er indessen nur, wenn er unter dem Gottesbewußtsein erst das Produkt der Einigung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls mit einem Moment des sinnlichen Bewußtseins verstände, was er aber nicht thut.

einer der mannichfaltigen Bestimmtheiten des sinnlichen Selbstbewußtseins einigt*).

Hier zwar stoßen wir auf einen bedeutenden Widerspruch. Zuerst erfahren wir (S. 28.), daß das schlechthinige Abhängigkeitsbewußtsein, wo es einmal eingetreten ist in ein menschliches Leben und so lange es überhaupt da ist, auch immer (als ein stetiges) da ist und immer sich selbst gleich, wie dieß denn auch nach Schleiermachers Grundsätzen nothwendig folgt aus der Einfachheit und Zeitlosigkeit jenes Bewußtseins. Bald darauf aber (S. 29.) ist in Beziehung auf ein solches Leben, in welchem das Gottesbewußtsein schon hervorgetreten ist, von Momenten eines bloß sinnlichen Selbstbewußtseins als wirklich vorkommenden die Rede; ja die Idee der stetigen Wechseldurchdringung beider Richtungen des Selbstbewußtseins sinkt vorläufig zu einer bloßen Forderung, zu einem der Wirklichkeit jenseitigen Soll herab, S. 33. 34. vgl. §. 60, 1. 63, 3. der Glaubenslehre. Daß dieser bedenkliche und in die weitere Entwickelung tief eingreifende Zwiespalt der Voraussetzungen auch auf den Gegenstand unsrer Frage von bedeutendem Einfluß ist, wird sich später zeigen.

Wenn nun dieser 4te §. S. 32. 33. ferner die Unterscheidung aufstellt zwischen dem leichtern und schwerern Hervortreten des höhern Selbstbewußtseins (der leichtern oder schwerern Einigung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls mit einer Bestimmtheit des sinnlichen Bewußtseins), und aus dieser Unterscheidung den Gegensatz von Freude und Schmerz im religiösen Gebiet ableitet: so läßt er uns ahnen, daß wir uns hier an der entscheidenden Stelle befinden, wo das Bewußtsein der Sünde entspringt.

*) Die Auseinandersetzung dieser Verhältnisse in der ersten Ausg. der Glaubenslehre §. 9—11. ist zum Theil deutlicher und bestimmter, zum Theil wird sie aber auch durch die zweite in wesentlichen Momenten zurückgenommen, besonders was das „Verschmelzen" beider Stufen des Bewußtseins in der frommen Erregung betrifft, vgl. S. 43. 45. 46. der ersten Ausg. mit 29. 32. der zweiten.

Worin anders wird es seinen Grund haben als darin, daß irgend ein Moment unsers sinnlichen, auf Endliches sich beziehenden Bewußtseins in seiner Einigung mit dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl sich gehemmt findet? Diese Ahnung wird uns zunächst vollkommen bestätigt durch die Einleitung zur Lehre von der Sünde §. 62—64, so wie durch einige Bestimmungen in §. 66. Hier entwickelt Schl., wie jede Hemmung der Richtung auf das Gottesbewußtsein durch ein Moment des sinnlichen Bewußtseins uns Unlust erregt, und weiter, wie wir, wenn das in einem Gemüthszustande mitgesetzte Gottesbewußtsein unser Selbstbewußtsein als Unlust bestimmt, das Bewußtsein der Sünde haben. Wenn nun aber Schl., verführt durch die Amphibolie in seinem Gebrauch des Wortes sinnlich, in der weitern Erläuterung dieses 66sten §. so wie in den folgenden §§. dieß Hemmende nur in die Funktionen des niedern Lebens, in das Fleisch nach seiner oben angegebenen Auffassung dieses Begriffes setzt, während er doch in der Art den entsprechenden Begriff des Geistes zu handhaben die ausschließliche Beziehung auf das Gottesbewußtsein festhält: so ist das eine durch nichts gerechtfertigte Vertauschung zweier Begriffe von ganz verschiedenem Umfang (der Sinnlichkeit als Gesammtheit der Funktionen, die sich auf das Verhältniß des Menschen zur Welt beziehen, und der Sinnlichkeit als Gesammtheit der Funktionen des niedern, animalischen Lebens) und die Quelle jener starken Oscillation zwischen zwei weit auseinander liegenden Punkten, wie sie Schl.s ganze Behandlung der Lehre von der Sünde nicht nur in der Dogmatik, sondern auch in seinen Predigten durchdringt. Zuweilen scheint er sich ganz auf demselben Boden zu befinden mit der gewöhnlichen Sinnlichkeitstheorie; plötzlich aber erblicken wir ihn auf einem ganz andern Standpunkte, wo er uns in tief eindringender Rede zeigt, wie jedes Fürsichseinwollen des Menschlichen, jedes von der Beziehung auf Gott sich losreißende Streben, sei es auch nach dem Urtheil der

Welt das erhabenſte, großartigſte, Sünde iſt, wo er uns die Selbſtſucht als die innerſte Quelle der Sünde enthüllt und das von ihr ausſtrömende Verderben bis in die feinſten, geiſtigſten Geſtaltungen des Böſen verfolgt. —

Da die Glaubenslehre nach Schl.s Begriff weſentlich nichts Anders iſt als eine Beſchreibung der Erregungen des unmittelbaren chriſtlichfrommen Selbſtbewußtſeins, ſo hat ſie es allerdings nicht mit der Sünde ſelbſt und ihrer Ableitung, ſondern nur mit dem Bewußtſein der Sünde zu thun; und es muß, ſtreng genommen, ſchon als ein opus supererogationis erſcheinen, welches, wie gewöhnlich jedes Zuviel, nach der andern Seite hin wieder ein Zuwenig wird, wenn ſie ſich zu zeigen bemüht, daß im Leben des Chriſten die Sünde nicht vorkommen könne ohne ein ſolches Bewußtſein (Th. 1, S. 396. 397). Ein ganz unberechtigter Uebergriff in das objektive Gebiet iſt es vollends, wenn S. 405. die Behauptung, wie durch Früheres ſchon erwieſen, aufgeſtellt wird, daß Sünde im Allgemeinen nur ſei, ſofern auch ein Bewußtſein derſelben ſei. So tritt unvermerkt an die Stelle des methodologiſchen Satzes, daß die Glaubenslehre es nicht mit der Betrachtung der Sünde ſelbſt zu thun habe, ſondern mit den frommen Erregungen, in denen das Bewußtſein der Sünde überwiege, die objektive Behauptung der Identität von Sünde und Bewußtſein der Sünde; woraus ſich denn freilich, inſofern dieſes Bewußtſein als eine Macht des Guten im Subjekt angeſehen werden darf, ergeben würde, daß der Begriff der Verſtockung aus widerſprechenden Elementen zuſammengeſetzt ſei. Folgen wir nun mit unſrer Prüfung dieſen in ein andres Gebiet übergehenden Beſtimmungen nach, ſo müſſen wir ja nach den Reſultaten unſrer Unterſuchungen über den Schuldbegriff ſo wie über die unvorſätzliche Sünde gewiß zugeben, daß ſich dem Menſchen eine unſittliche Handlung nur inſofern als Sünde zurechnen läßt, als in ihm irgend ein Bewußtſein von dem

Worin anders wird es ſeinen Grund haben als darin, daß irgend ein Moment unſers ſinnlichen, auf Endliches ſich beziehenden Bewußtſeins in ſeiner Einigung mit dem ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühl ſich gehemmt findet? Dieſe Ahnung wird uns zunächſt vollkommen beſtätigt durch die Einleitung zur Lehre von der Sünde §. 62—64, ſo wie durch einige Beſtimmungen in §. 66. Hier entwickelt Schl., wie jede Hemmung der Richtung auf das Gottesbewußtſein durch ein Moment des ſinnlichen Bewußtſeins uns Unluſt erregt, und weiter, wie wir, wenn das in einem Gemüthszuſtande mitgeſetzte Gottesbewußtſein unſer Selbſtbewußtſein als Unluſt beſtimmt, das Bewußtſein der Sünde haben. Wenn nun aber Schl., verführt durch die Amphibolie in ſeinem Gebrauch des Wortes ſinnlich, in der weitern Erläuterung dieſes 66ſten §. ſo wie in den folgenden §§. dieß Hemmende nur in die Funktionen des niedern Lebens, in das Fleiſch nach ſeiner oben angegebenen Auffaſſung dieſes Begriffes ſetzt, während er doch in der Art den entſprechenden Begriff des Geiſtes zu handhaben die ausſchließliche Beziehung auf das Gottesbewußtſein feſthält: ſo iſt das eine durch nichts gerechtfertigte Vertauſchung zweier Begriffe von ganz verſchiedenem Umfang (der Sinnlichkeit als Geſammtheit der Funktionen, die ſich auf das Verhältniß des Menſchen zur Welt beziehen, und der Sinnlichkeit als Geſammtheit der Funktionen des niedern, animaliſchen Lebens) und die Quelle jener ſtarken Oscillation zwiſchen zwei weit auseinander liegenden Punkten, wie ſie Schl.s ganze Behandlung der Lehre von der Sünde nicht nur in der Dogmatik, ſondern auch in ſeinen Predigten durchdringt. Zuweilen ſcheint er ſich ganz auf demſelben Boden zu befinden mit der gewöhnlichen Sinnlichkeit, plötzlich aber erblicken wir ihn auf einem ganz anderen Standpunkte, wo er uns in tief eindringender Rede zeigt das Fürſichſeinwollen des Menſchlichen, jedes von dem Gott ſich losreißende Streben, ſei es auch nach

wahre Naturgesetze betrachten, so begegnen uns auch hier überall in Krankheiten der Pflanzen und Thiere, Mißbildungen u. dgl. m. Abweichungen vom Gesetz, welche darauf beruhen, daß das eigenthümliche Princip jeder Stufe die Potenzen der vorigen sich noch nicht vollständig unterworfen hat. Es ergiebt sich von selbst, daß die untergeordneten Funktionen, aus deren vom Geiste nicht vollständig überwundener Gewalt das Böse, das dem Sittengesetz Widerstreitende entspringt, die des animalischen Lebens sind*).

Gar nichts Anders scheint uns auch die Glaubenslehre zu sagen. Hier wird die Sünde als eine durch die Selbstständigkeit der sinnlichen Funktionen verursachte Hemmung der bestimmenden Kraft des Geistes, oder auch als ein positiver Widerstand des Fleisches gegen den Geist bezeichnet**). Der Begriff des Fleisches ist nun zwar nicht eigentlich der Pauliniſche, aber doch auch nicht ganz der vieler neuerer Theologen, welche darunter den Körper verstehen, sondern er wird als die Gesammtheit der sogenannten niedern Seelenkräfte bestimmt. Hiermit ist aber nicht eine wirkliche Verschiedenheit der Ansicht gesetzt, sondern Schl. hat nur vermöge besserer anthropologischer Begriffe das gesagt, was jene im Grunde auch meinen; denn der Körper abgetrennt von der Seele ist todter Stoff, nicht ihm,

*) Vgl. Abhandl. der Berl. Ak. a. d. J. 1819, philos. Klasse S. 10. (in der Abh. über den Tugendbegriff). Könnten wir auch zugeben, daß die Gattungsbegriffe als Naturgesetze anzusehen seien, so dürfte doch bei dieser Parallelisirung der Störungen im natürlichen und im sittlichen Leben ein specifischer Unterschied nicht unbeachtet bleiben. Während nämlich in jenen Naturphänomenen unter der obigen Voraussetzung ein bestimmtes Moment des Naturgesetzes, dessen Wirksamkeit man hier erwarten sollte, gehemmt oder paralysirt erscheint, erfolgen sie doch immer nur nach dem Naturgesetze überhaupt. In dem sittlich Bösen als solchem dagegen finden, während einem Momente des Willensgesetzes dadurch thatsächlich widersprochen wird, keineswegs andre Momente dieses Gesetzes ihre Verwirklichung.

**) Der christliche Glaube Th. 1, §. 66, 2. (zweite Aufl.)

sondern der Seele als der den Körper belebenden kommt, streng genommen, sinnliche Empfindung und sinnlicher Trieb zu. Das andere Moment des Gegensatzes aber, der Begriff des Geistes, wird von Schleiermacher nirgends ausdrücklich erklärt; nur dadurch bestimmt er diesen Begriff gelegentlich etwas näher, daß er ihm die Bezeichnung: Ort des Gottesbewußtseins, gleichsetzt*). Dieser Ausdruck begünstigt die Vorstellung, als wäre der Geist, dessen Gehemmtsein die Sünde ist, außer dem Gottesbewußtsein Ort für noch andre Funktionen, deren Hemmungen durch die Sinnlichkeit dann nach jener Begriffsbestimmung gleichfalls als Sünde aufgefaßt werden müßten. Daß aber dieß Letzte keineswegs Schl.s Meinung ist, daß ihm vielmehr die Sünde gar nichts Anders ist als eben der Widerstand gegen die bestimmende Kraft des Gottesbewußtseins, dieß sagen uns sowohl die dem 66sten vorangehenden als nachfolgenden §§. auf das unzweideutigste.

Hier nun verwirren sich uns die Fäden der Betrachtung. Wie ist es doch zu erklären, daß der Schleiermachersche Begriff des Geistes, wiewohl subjektiv aufgefaßt, doch, bezogen auf das christliche Leben, dem Umfange nach dem Paulinischen πνεῦμα analog ist, während das andere Glied des Gegensatzes, das Fleisch, bei ihm eine viel engere Sphäre umfaßt als bei Paulus? Wie kommt es, daß bei Paulus das Göttliche und das Weltliche, Menschliche in seinem Fürsichsein, bei Schl. aber das Göttliche und das Sinnliche einander gegenüberstehen? Meint Schl. wirklich, der Geist im Unterschiede von den niedern Seelenkräften sei nur Ort für das Gottesbewußtsein und für nichts Anders? Wäre nach seiner Ansicht unser Wesen so eingerichtet, daß in die animalische Natur eben nur als himmlischer Lebenskeim das Got-

*) A. a. O. S. 398. Merkwürdig ist die Erklärung, die die erste Ausgabe der Glaubenslehre vom Geist giebt: dasjenige in uns, was Gottesbewußtsein hervorbringt, Th. 2, §. 86. S. 17.

tesbewußtſein hineingeſät iſt, ſo daß der Menſch ſich vom Thiere durch gar nichts Anders weſentlich unterſchiede als dadurch, daß er Religion hat? Mag dieß von Andern, z. B. von Jean Paul, wiewohl auch ſchwerlich in rechtem Ernſte, behauptet worden ſein; daß Schl. fern davon iſt, daß, wenn er uns das Gottesbewußtſein als das Höchſte im menſchlichen Leben erkennen lehrt, ihm das Gebiet unterhalb des Gottesbewußtſeins noch viel mehr umfaßt als die ſinnlichen Lebensthätigkeiten, das Weben und Wirken der niedern Seelenkräfte, darüber läßt uns die Einleitung in die Glaubenslehre, namentlich §. 5, durchaus nicht in Zweifel. Dann aber müſſen wir von neuem fragen: warum bleiben die Störungen der göttlichen Harmonie des Lebens, welche aus den höhern Orten dieſer Sphäre unterhalb des Gottesbewußtſeins entſpringen, in dem Abſchnitte von der Sünde als Zuſtande des Menſchen ganz unberückſichtigt? Oder wo wäre der Beweis geführt, daß aus dieſer höhern Gegend oberhalb der ſinnlichen Lebensthätigkeiten ein Widerſtand gegen die beſtimmende Kraft des Gottesbewußtſeins nicht hervorbrechen könne? Ja wie ließe es ſich auch nur denken, geſchweige in der Erfahrung nachweiſen, daß ſämmtlichen Thätigkeiten der höhern Seelenkräfte die Einheit mit dem Gottesbewußtſein in dem Sinne weſentlich wäre, daß ſie ſich ihr niemals zu entziehen vermöchten*)? —

Wenden wir uns in ſolcher Rathloſigkeit zur Einleitung in die Glaubenslehre, ob ſie uns Licht zu geben vermag über dieſe dunkeln Begriffsverhältniſſe, ſo begegnen wir auch hier, §. 4 und 5, der Unterſcheidung zwiſchen Gottesbewußtſein und

*) Eben darum weil es ſich um die Einheit mit dem Gottesbewußtſein in dieſem Sinne handelt, läßt ſich die Schwierigkeit auch nicht dadurch erledigen, daß man etwa aus der Schleiermacherſchen Dialektik §. 214 f. den Beweis zu Hülfe nähme, wie alles Wiſſen und Wollen zum transcendentalen Grunde ſeiner Möglichkeit die Idee des Abſoluten als der höchſten Einheit aller Gegenſätze habe.

ſinnlichem Selbſtbewußtſein, aber gewahren ſogleich, daß hier der Begriff des Sinnlichen eine andere Bedeutung, einen viel weitern Umfang hat als dort. In ſein Gebiet gehören alle Erregungen des Selbſtbewußtſeins, in denen die Welt, die Geſammtheit des getheilten, endlichen Seins, mitbeſtimmender Faktor iſt, und welche ſich darum, weil ja hier überall eine Gegenwirkung unſrer Selbſtthätigkeit gegen das auf uns Wirkende möglich iſt, in theilweiſes Abhängigkeitsgefühl und theilweiſes Freiheitsgefühl ſpalten. „Mit eingeſchloſſen", ſagt Schl. §. 5, 1., „ſind hier auch diejenigen Beſtimmtheiten des Selbſtbewußtſeins, welche wir oben (§. 4, 2.) als die dem ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühl am nächſten kommenden aufgeſtellt haben, ſo daß wir auch die geſelligen und ſittlichen Gefühle nicht minder als die ſelbſtiſchen unter dem Ausdruck ſinnlich mit verſtehen, indem ſie doch insgeſammt in dem Gebiet des Vereinzelten und des Gegenſatzes ihren Ort haben". Im Gottesbewußtſein dagegen ſpricht ſich aus*) das Gefühl einer ſchlechthinigen Abhängigkeit, welches eben als ſolches nicht auf die Welt, da das Verhältniß zu dieſer auch als Ganzem immer nur als das einer relativen Abhängigkeit, alſo mit der Möglichkeit einer Rückwirkung in's Bewußtſein fällt, ſondern nur auf ein über allem Gegenſatze Stehendes, Gott, ſich beziehen kann. Dieſes ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl, als Beziehung auf die über allem Gegenſatze ſtehende Einheit an und für ſich ſchlechthin einfach und darum auch zeitlos, kann nur dadurch zur wirklichen zeitlichen Erſcheinung gelangen, zunächſt innerlich als frommer Gemüthszuſtand, daß es ſich mit irgend

*) Schleiermacher gebraucht dieſen Ausdruck §. 5, Zuſatz, und ſcheint damit zwiſchen dem abſoluten Abhängigkeitsgefühl und dem Gottesbewußtſein wie zwiſchen dem ſich Manifeſtirenden und der Manifeſtation zu unterſcheiden. Das könnte er indeſſen nur, wenn er unter dem Gottesbewußtſein erſt das Produkt der Einigung des ſchlechthinigen Abhängigkeitsgefühls mit einem Moment des ſinnlichen Bewußtſeins verſtände, was er aber nicht thut.

einer der mannichfaltigen Bestimmtheiten des sinnlichen Selbstbewußtseins einigt*).

Hier zwar stoßen wir auf einen bedeutenden Widerspruch. Zuerst erfahren wir (S. 28.), daß das schlechthinige Abhängigkeitsbewußtsein, wo es einmal eingetreten ist in ein menschliches Leben und so lange es überhaupt da ist, auch immer (als ein stetiges) da ist und immer sich selbst gleich, wie dieß denn auch nach Schleiermachers Grundsätzen nothwendig folgt aus der Einfachheit und Zeitlosigkeit jenes Bewußtseins. Bald darauf aber (S. 29.) ist in Beziehung auf ein solches Leben, in welchem das Gottesbewußtsein schon hervorgetreten ist, von Momenten eines bloß sinnlichen Selbstbewußtseins als wirklich vorkommenden die Rede; ja die Idee der stetigen Wechseldurchdringung beider Richtungen des Selbstbewußtseins sinkt vorläufig zu einer bloßen Forderung, zu einem der Wirklichkeit jenseitigen Soll herab, S. 33. 34. vgl. §. 60, 1. 63, 3. der Glaubenslehre. Daß dieser bedenkliche und in die weitere Entwickelung tief eingreifende Zwiespalt der Voraussetzungen auch auf den Gegenstand unsrer Frage von bedeutendem Einfluß ist, wird sich später zeigen.

Wenn nun dieser 4te §. S. 32. 33. ferner die Unterscheidung aufstellt zwischen dem leichtern und schwerern Hervortreten des höhern Selbstbewußtseins (der leichtern oder schwerern Einigung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls mit einer Bestimmtheit des sinnlichen Bewußtseins), und aus dieser Unterscheidung den Gegensatz von Freude und Schmerz im religiösen Gebiet ableitet: so läßt er uns ahnen, daß wir uns hier an der entscheidenden Stelle befinden, wo das Bewußtsein der Sünde entspringt.

*) Die Auseinandersetzung dieser Verhältnisse in der ersten Ausg. der Glaubenslehre §. 9—11. ist zum Theil deutlicher und bestimmter, zum Theil wird sie aber auch durch die zweite in wesentlichen Momenten zurückgenommen, besonders was das „Verschmelzen" beider Stufen des Bewußtseins in der frommen Erregung betrifft, vgl. S. 43. 45. 46. der ersten Ausg. mit 29. 32. der zweiten.

sittlichen Gesetz, von dessen Inhalt und verbindendem Ansehen angenommen werden darf. Aber hier ist nun wohl zu unterscheiden zwischen dem Vorhandensein dieses Bewußtseins in einem menschlichen Leben überhaupt und dem Vorhandensein desselben vor, bei oder nach einer einzelnen Handlung. Durch wiederholte Vernachlässigung seiner Mahnungen kann es in Beziehung auf eine bestimmte Handlung, die dem sittlichen Gesetz entschieden widerstreitet und ganz aus zügelloser Selbstsucht entspringt, verhindert werden hervorzutreten, ohne daß dadurch die sittliche Imputabilität dieser Handlung aufgehoben wird. Daraus ergiebt sich, daß die Frevel, welche „Rohheit und Unbildung", und noch mehr die, welche die Verstockung begeht, auch bei mangelndem Bewußtsein von ihrer Verwerflichkeit im Augenblick der That doch als Sünde und Schuld zu beurtheilen sind, die erstern darum, weil wir bei jedem Menschen, der die Kindheit überschritten hat und nicht von stumpfem Blödsinn gefesselt ist, irgend ein Hervorgetretensein des Gewissens unbedingt voraussetzen müssen, die andern darum, weil ja hier die selbstverschuldete Unterdrückung des Gewissens durch fortgesetztes Widerstreben gegen seine Forderung offen vorliegt. Uebrigens dürfen wir auch das unmittelbar bei der Begehung der Sünde gegenwärtige Bewußtsein ihres Widerstreites gegen das sittliche Gesetz als irgend welche Macht des Guten im Menschen nur ansehen, insofern es von einer innern Verwerfung der Sünde im sittlichen Gefühl, mithin von einem Wohlgefallen, einer noch vorhandenen Lust am Guten begleitet ist. Beide aber, jene objektive Erkenntniß und dieses Gefühl des Wohlgefallens, sind keineswegs immer mit einander verbunden. Ist also auch irgend ein Bewußtsein von der Forderung des sittlichen Gesetzes dem menschlichen Geiste immanent, so liegt darin keineswegs nothwendig eine Schranke seines sittlichen Verderbens, um so weniger, da ja grade die höhere Steigerung des Verderbens und die frechsten Ausbrüche desselben durch

dieß Bewußtsein bedingt sind. Mit dem gänzlichen Erlöschen desselben würde der Mensch herabsinken auf eine niedere Stufe, aber zu gleicher Zeit würde sich die Energie des Bösen in ihm mindern. Noch weniger aber dürfte sich das bloße Gefühl schlechthin abhängig zu sein, abgesehen von aller nähern Bestimmung, als wesentliche Schranke der sittlichen Zerrüttung betrachten lassen *).

Ohne nun diesen Unterschieden ihr Recht widerfahren zu lassen, will uns doch die Glaubenslehre die Antwort nicht schuldig bleiben auf die Frage, woher uns denn die Hemmung kommt, die in uns ein Bewußtsein der Sünde hervorbringt. Sie verweist uns, im Abschnitt von der Sünde als Zustand des Menschen, zunächst auf den allgemeinen Gang der menschlichen Entwickelung, nach welchem (bei dem Emporsteigen des Geistes aus der Natur) die sinnliche Seite unsers Wesens immer den Vorsprung hat vor der geistigen, nach welchem ferner diese Entwickelung eine ungleichmäßige ist, theils sofern die Entwickelung des Geistes stoßweise erfolgt, theils sofern der Geist Einer ist, das Fleisch aber ein Vielfaches und unter sich Ungleiches, so daß der Geist sich zu diesen vielfachen Richtungen nicht gleichmäßig verhalten kann und deßhalb, wo er weniger bewirkt als in einer andern Richtung, als zurückgewiesen und besiegt erscheint. Eben auf jener stoßweisen Entwickelung beruht dann weiter das ungleiche Fortschreiten des Verstandes und des Willens, das Zurückbleiben des Letztern hinter dem Erstern, vermöge dessen im

*) Vielleicht sind die hier auseinander gesetzten Bedenken, zusammengenommen mit den oben angeführten Untersuchungen des ersten Buches, im Stande, den verehrten Freund, der in seiner Beurtheilung der Lehre von der Sünde, Göttinger Gel. Anz. 1839. St. 28, S. 266. diese Polemik gegen die Schleiermacher'sche Identificirung der Sünde und des Sündenbewußtseins als eine unbegründete zurückweist, wenigstens davon zu überzeugen, daß sie aus dem ganzen Zusammenhange der bisher entwickelten Momente jener Lehre nothwendig hervorgeht.

Verſtande immer ſchon die Vorſtellung von einer vollkommnern Einigung der ſinnlichen Funktionen mit dem Gottesbewußtſein gegeben iſt, als der Wille in dieſem Augenblick zu verwirklichen vermag, §. 68, 1 *).

Allein indem wir uns dieß anzueignen verſuchen, verwickeln wir uns auf's neue in große Schwierigkeiten. Wenn doch der Geiſt, inſofern wir hier damit zu thun haben, dem weſentlichen Inhalt des Begriffes nach nichts Anders iſt als das Gottesbewußtſein, ſo iſt bei Schl.s Auffaſſung deſſelben gar nicht einzuſehen, wie er ein beſtimmtes und begrenztes Quantum zu werden vermag, welchem die ſinnlichen Funktionen die Wage halten, ja welches ſie überwiegen ſollen. Dieſe Letztern können, weil auf Endliches gerichtet, als eine meßbare Größe vorgeſtellt werden, aber nicht das Gottesbewußtſein, das unmittelbare Eintreten des Unendlichen in das menſchliche Leben. Schl. ſagt es zwar ausdrücklich, daß der Geiſt (das Gottesbewußtſein) dieſes wird, eine intenſive Größe (S. 401.), mithin der Vermehrung und Verminderung fähig; allein wie ſtimmt dieß, um nur bei der Glaubenslehre ſtehen bleiben, damit zuſammen, daß, wie in der Einleitung S. 28. anerkannt wird, das ſchlechthinige Abhängigkeitsgefühl an ſich ein ſchlechthin einfaches, zeitloſes, ſich immer ſelbſt gleiches, über allen Wechſel erhabenes ſein ſoll? Um ein beſtimmtes und begrenztes und damit ein zeitlich wirkliches zu werden, muß es ſich erſt mit einem Moment des ſinnlichen Bewußtſeins einigen; vor dieſer Einigung, d. h. wenn es ſich erſt um die Frage handelt, wie weit dieſe Einigung zu Stande kommt, oder wie weit ſie durch das Widerſtreben des

*) Zur Erläuterung dient hier beſonders die Adventspredigt: Chriſtus, der Befreier von der Sünde und vom Geſetz, Schl.s Predigten, neue Ausg. B. 2, S. 25 f. Der einfache Kern dieſer Entwickelung iſt der Gedanke: Niemand kann ein Bewußtſein der Sünde haben, ohne daß in ſeiner Erkenntniß ein Beſſeres iſt als in ſeiner Praxis.

sinnlichen Bewußtseins gehemmt wird, läßt sich das Abhängigkeitsgefühl als eine bestimmte Größe, wenn auch immerhin als eine intensive, auf keine Weise betrachten. Ist denn nicht im absoluten Abhängigkeitsgefühl Gott als das unser unmittelbares Selbstbewußtsein schlechthin Bestimmende gesetzt? Wie wäre denn sonst die gefühlte Abhängigkeit eine absolute? Und gegen dieses schlechthin Bestimmende soll eine hemmende Gegenwirkung der Momente des endlichen Bewußtseins statt finden können? — Wir müssen nach Schl.s eignen Prämissen erklären, daß die Sünde ein schlechterdings Unmögliches ist.

Schleiermachern selbst ist diese Schwierigkeit schwerlich entgangen; darum wohl wählt er bei der Bezeichnung des höhern Selbstbewußtseins als einer zu- und abnehmenden und durch den Widerstand einiger Funktionen des sinnlichen Selbstbewußtseins hemmbaren Größe lieber umschreibende Ausdrücke, wie: Richtung auf das Gottesbewußtsein, Wirksamkeit, bestimmende Kraft des Gottesbewußtseins, Thätigkeit des Geistes, S. 379. 380. 384. 393. 401. Aber der Gebrauch dieser umschreibenden Ausdrücke, die den Gedanken nur verdunkeln und verwirren, den Schein eines Andern erregen, wo doch nur dasselbe wiederholt wird, und, wenn man es mit ihnen genau nehmen wollte, öfters auf eine Vereinigung des absoluten Abhängigkeitsgefühls mit dem sinnlichen Selbstbewußtsein vor der Vereinigung hinauslaufen, dürfte in einem streng wissenschaftlichen Werke, zumal wo es die genaue Feststellung des schwierigen Begriffes der Sünde gilt, wohl schwerlich gerechtfertigt werden, und kann in keinem Falle zur Erledigung der hier aufgezeigten Mißstände dienen. Oder sollte der besonders häufig gebrauchte Ausdruck: Richtung auf das Gottesbewußtsein, vielleicht doch mehr sein als ein umschreibender? Dann würde nothwendig folgen, daß nicht mehr das Gottesbewußtsein und das sinnliche Bewußtsein die beiden einzigen Faktoren jeder wirklichen frommen

Erregung sind, wie doch §. 5. gelehrt wird; sondern zwischen Beiden stände noch ein Drittes, welches sich *entweder* die Richtung auf das Gottesbewußtsein und auf die Vereinigung des sinnlichen Bewußtseins mit ihm *oder* die Richtung von dem Gottesbewußtsein hinweg und gegen die Vereinigung des sinnlichen Bewußtseins mit demselben gäbe; und in diesem Dritten läge dann die eigentliche Ursächlichkeit für den jedesmaligen Zustand und für die darin enthaltene Hemmung oder Förderung des Gottesbewußtseins. Wäre es so gemeint, woran sollte man bei diesem Dritten als einem Vermögen des Entweder — oder dann wohl eher denken als an die *Freiheit des Willens*? Diese Freiheit wäre es dann wohl, die den Möglichkeitsgrund für die Entstehung des Bösen lieferte. — Wie oft indessen Schl.s Gedankenentwickelung selbst wie mit Gewalt zu dieser Auflösung des Problems zu drängen scheint, so hat er doch überall, besonders in der berühmten Abhandlung über die Erwählungslehre und dann in der Glaubenslehre §. 80, 4. 81, 2., die Berufung auf den freien Willen des Geschöpfes aus der Frage nach dem letzten Grunde der Sünde bestimmt ausgewiesen. Das Freiheitsgefühl ist bei Schl. eben nur eine Bestimmtheit des sinnlichen Selbstbewußtseins*), keineswegs aber das die Vereinigung zwischen sinnlichem Selbstbewußtsein und Bewußtsein unbedingter Abhängigkeit Vermittelnde. Auch würde die *Absolutheit der gefühlten Abhängigkeit* in dem Sinne, in welchem Schl. sie meint, sofort aufgehoben sein, wenn das Eintreten dieses Abhängigkeitsgefühls in das wirkliche Bewußtsein, welches eben nur durch Einigung des Erstern mit einem Moment des sinnlichen Bewußtseins geschieht, als *durch Freiheit bedingt* gefühlt würde.

*) Glaubenslehre, §. 4, 2. 3. „Demnach ist unser Selbstbewußtsein", heißt es §. 4, 2, „als Bewußtsein unsers Seins in der Welt oder unsers Zusammenseins mit der Welt" (dieß giebt aber nach §. 5, 1. den Begriff des sinnlichen Selbstbewußtseins) „eine Reihe von getheiltem Freiheitsgefühl und Abhängigkeitsgefühl."

Demnach müssen wir bei unsrer obigen Annahme stehen bleiben, daß die Richtung auf das Gottesbewußtsein und ähnliche Ausdrücke nur für umschreibende zu halten sind, und also auch bei dem Resultat, daß in dem bisher Erörterten der Grund des Daseins der Sünde so wenig nachgewiesen ist, daß diese vielmehr als ein Unmögliches erscheint.

Die letzten Bemerkungen bahnen uns den Uebergang zu einer andern Seite der Schleiermacherschen Lehre von der Sünde, zu ihren Bestimmungen über das Verhältniß der Sünde zur göttlichen Ursächlichkeit und im Zusammenhange damit zu ihrer Auffassung des Schuldbewußtseins.

Wo die Grundbegriffe einer religiösen oder philosophischen Ansicht es nicht gestatten irgend etwas aus dem Willen des persönlichen Geschöpfes hervorgehen zu lassen, was nicht zugleich ganz Wirkung Gottes sei: da scheint für die Frage nach dem Verhältnisse des Bösen zur göttlichen Kausalität nur diese Wahl übrig zu bleiben: Soll das Böse als wirklicher Gegensatz gegen das Gute festgehalten werden, so muß man es auch als von Gott geordnet und hervorgebracht anerkennen; soll es dagegen von der göttlichen Ursächlichkeit ausgeschlossen werden, so muß man es zur bloßen Verneinung herabsetzen. Wir werden sehen, daß Schleiermacher durch eine eigenthümlich künstliche Theorie dennoch beide Annahmen mit einander zu verbinden sucht. —

Dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl, welches nach Schleiermacher das allgemeine Princip der Religion ist, entspricht in unsern Vorstellungen von Gott die schlechthinige Ursächlichkeit Gottes, die ewige Allmacht, welche darum als Grundlage aller Begriffe von göttlichen Eigenschaften betrachtet werden muß. In ihr ist Alles schlechthin gegründet, was ist und geschieht; denn nur dadurch ist sie die absolute Ursächlichkeit.

Darum kann ihr gegenüber von keiner Selbſtſtändigkeit endlicher Kauſalität die Rede ſein, ſondern dieſe iſt in ihrem Wirken von der göttlichen ganz umfaßt und ſchlechthin abhängig, ſo daß, was durch die endliche Urſächlichkeit in Zeit und Raum wird, durch die göttliche immer Alles ſchon geſetzt iſt auf ewige Weiſe*). Und hier iſt kein Unterſchied zwiſchen der größern oder geringern Lebendigkeit der endlichen Urſächlichkeit, zwiſchen den Urſachen, die dem Gebiet der Freiheit, und denen, die dem Gebiet der Naturnothwendigkeit angehören**). Iſt nun die Sünde That, und als ſolche hervorgehend aus der höchſten Lebendigkeit zeitlicher Urſächlichkeit, aus der Freiheit, ſo iſt ſie auch durch den ſchlechthin hervorbringenden Willen Gottes geſetzt. Wollten wir dieß etwa leugnen, ſo müßten wir eine von Gott unabhängige Urſächlichkeit annehmen und damit der göttlichen Kauſalität die Abſolutheit abſprechen — was nach der Terminologie unſrer Glaubenslehre Manichäismus iſt***). — Dennoch können wir uns von der andern Seite der Anerkennung nicht entziehen, daß die Sünde, inſofern wir ſie als „ſchlechthinigen" Widerſpruch gegen Gottes gebietenden Willen denken müßten, Gott nicht zum Urheber haben könnte. Denn Gottes hervorbringender Wille, wiewohl in unſerm Bewußtſein unterſchieden von dem gebietenden Willen, darf doch natürlich nicht im Gegenſatze dagegen gedacht werden.

Wie werden wir alſo die Sünde zu betrachten haben, um nicht der göttlichen Urſächlichkeit etwas zuſchreiben zu müſſen, was nicht in ihr begründet ſein kann? Zwei Elemente finden ſich in der Sünde auf einander bezogen, die Aeußerung eines ſinnlichen Naturtriebes und das Gottesbewußtſein. Beide leiten wir ohne Bedenken von der ewigen Urſächlichkeit Gottes ab; aber

*) Glaubenslehre §. 50. §. 51. §. 54, 1.
**) A. a. O. §. 49.
***) A. a. O. §. 48, 1. §. 79, 1. §. 80, 4.

beide zusammen sind auch noch nicht die Sünde. Erst dadurch entsteht sie, daß die bestimmende Kraft des Gottesbewußtseins unzureichend ist im Verhältniß zu der Stärke des natürlichen Triebes. Diese Unkräftigkeit des Gottesbewußtseins auf jeder gegebenen Stufe unsers Daseins können wir aber nur als Folge der Allmäligkeit unsrer geistigen Entwickelung und mithin als gegründet in den Bedingungen der Existenzstufe, auf welcher das menschliche Geschlecht steht, ansehen, und die ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen ist dadurch nicht aufgehoben. Damit aber hat sich uns die Sünde als solche in eine bloße Verneinung aufgelöst, in Beziehung auf welche von einem hervorbringenden Willen Gottes auch nicht mehr die Rede sein kann*).

Allein es ist klar, daß wir mit diesen Sätzen uns auf dem graden Wege zum vollendetsten Pelagianismus, nach der in Schl.s Glaubenslehre zu Grunde liegenden Feststellung dieses Begriffes, befinden. Die Sünde muß hier im Fortschritt der Entwickelung von selbst immermehr verschwinden; das Bedürfniß einer Erlösung ist nicht mehr nachzuweisen; der Gegensatz von Sünde und Gnade, insofern beide Ausdrücke wirkliche Momente des Bewußtseins bezeichnen, löst sich in einen Stufenunterschied auf; und wie an die Stelle der Bekehrung und Wiedergeburt des Menschen eine in grader Linie fortschreitende allmälige Besserung tritt, so ist auch Christus nicht mehr der absolute Wendepunkt, sondern nur ein, wenn auch noch so bedeutender Durch-

*) A. a. O. §. 68, 1. 2. §. 80, 1. §. 81, 1. 3. 4, wo besonders die Schlußworte zu beachten sind, S. 498. Von Calvin und Beza unterscheidet sich Schl. hier dadurch, daß jene das Böse, auch insofern sie es als von Gott geordnet betrachten, doch immer in seiner furchtbaren Wirklichkeit und Positivität festhalten, während dieser in letzter Instanz, um dualistischen Konsequenzen zu entgehen, zur einfach verneinenden Auffassung des Bösen (nicht eigentlich zum Privationsbegriff) seine Zuflucht nimmt. Wie wesentlich dieser Unterschied mit dem Gegensatz der Lehren von der ewigen Verdammniß dort und von der ἀποκατάστασις πάντων hier zusammenhängt, bedarf keiner Erläuterung.

gangspunkt in der Geschichte unsers Geschlechts. Und wäre es im Zusammenhange dieser Ansicht auch möglich, in ihm als dem Träger eines vollkommen kräftigen Gottesbewußtseins die Vollendung der Schöpfung zu setzen, so wäre auch damit der Bann des Pelagianisch-naturalistischen Systems noch nicht entschieden durchbrochen. Denn die Vorstellung einer zweiten, vollendenden Schöpfung darf doch in Schl.s Sinne auf keinen Fall so eigentlich gefaßt werden, daß damit ein wirkliches Hinausgehen der Erscheinung Christi über den Naturzusammenhang im weitesten Sinne, in welchem er auch alles Geschichtliche mit umfaßt, behauptet würde. Sondern Christus ist eine neue Schöpfung in dem Sinne, daß er, frei von allem beschränkenden und befleckenden Einfluß der bisherigen Entwickelungsstufe des Geschlechts, aus der reinen allgemeinen Lebensquelle desselben entsprungen ist, eine ursprüngliche That der menschlichen Natur, der schlechthin vollkommne Mensch. War nämlich die erste Mittheilung des Gottesbewußtseins an die Menschheit in Adam eine unzureichende, so war sie eben auch berechnet auf die vollkommne Sättigung der menschlichen Natur mit Gottesbewußtsein in Christo als die höhere Stufe, und insofern ist Christus die vollendete Schöpfung dieser Natur. Wie aber auf diesem Standpunkte Schaffen und Erhalten überhaupt identisch sind, so ist auch diese Schöpfung nichts Anders als eine Erhaltung des dem Menschen ursprünglich eingepflanzten Gottesbewußtseins *).

Schleiermacher verhehlt sich selbst nicht, daß mit dieser Fassung den Aussagen der h. Schrift und des christlichen Bewußtseins von der Bedeutung der Sünde und der Erlösung durchaus nicht Genüge geschieht. Darum strebt er innerhalb des einfachen Fortschrittes der Momente, deren positiver Gehalt auf vollkommen gleiche Weise in der göttlichen Ursächlichkeit begründet ist, einen Gegensatz zu gewinnen.

*) A. a. O. §. 89, 2. 3.

Gott hat geordnet, daß die relative Unwirksamkeit des Gottesbewußtseins uns zur Sünde werde, damit die vollkommne Kraft desselben, wie sie in Christo wirklich geworden ist und von ihm aus sich immerfort den Menschen mittheilt, als Erlösung in unser Bewußtsein trete. Diese Ohnmacht des Gottesbewußtseins wird uns dadurch zur Sünde, daß dasselbe den sinnlichen Trieb, den es noch nicht zu unterwerfen vermag, doch verneint als Bewußtsein des gebietenden und verbietenden göttlichen Willens (im Gewissen). Indem auf diese Weise die höhere Stufe schon eingebildet ist in das Bewußtsein der niedern und die Einsicht dem Willen und seiner ausführenden Kraft immer voraus ist, finden wir uns bestimmt, den wegen der unvollkommnen Kraft des Gottesbewußtseins noch nicht unterworfenen sinnlichen Trieb als Störung der Natur und als Abwendung von Gott aufzufassen. Alles dieses ist aber so geordnet in Bezug auf die Erlösung, welche Hemmung und Gegensatz voraussetzt. Gott ist also Urheber der Sünde, insofern er Urheber der Erlösung, die Sünde aber die Bedingung der Erlösung ist, die seiner absoluten Ursächlichkeit ja doch nicht anderwärts her gegeben sein kann*). — Leibnitz begnügt sich in der Theodicee, genau genommen, überall, das Böse als conditio sine qua non der besten Welt zu postuliren; ohne uns die innere Nothwendigkeit des Bösen zur Einsicht zu bringen, schließt er nur aus seinem Vorhandensein in der Welt, bezogen auf die absolute Macht und Weisheit Gottes, zurück, daß es zur göttlichen Ordnung derselben gehören müsse. Diese Betrachtungsweise finden wir nun bei Schleiermacher wesentlich fortgebildet durch den Versuch, jene innere Nothwendigkeit bestimmt nachzuweisen; die Sünde muß sein, damit die sich entwi-

*) A. a. O. §. 80, 2. 4. §. 81, 3. §. 83, 1. §. 89, 1. Vgl. die Abhandlung über die Erwählungslehre, Theol. Zeitschr. H. 1, S. 96 f.

ckelnde Herrschaft des Gottesbewußtseins als Erlösung von uns erfahren werde. —

Wenn sich uns nun hier ergiebt, daß die Sünde nothwendig ist nicht bloß nach der ätiologischen, sondern auch nach der teleologischen Ansicht, so steht dieß im schneidendsten Widerspruch mit dem frühern Resultat, daß die Sünde nach Schleiermachers Theorie zu einer Unmöglichkeit werde. Und doch ist dieser Widerspruch nur ein scheinbarer, und die Behauptung, daß die Sünde nothwendig sei, in der That nur eine besondere Weise ihre Möglichkeit zu leugnen. Denn indem wir die Sünde als nothwendig vermöge der göttlichen Ordnung vorstellen, geht unserm Denken nichts Geringeres verloren als eben das Wesen der Sünde selbst *). —

Gehen wir näher ein in diese Ansicht von dem Verhältniß der Sünde zur göttlichen Ursächlichkeit, so finden wir uns auf einen doppelten Standpunkt gestellt. Auf dem einen, dem objektiven, ist die Sünde nichts Anders als der Ausdruck einer Verneinung, die an der Allmäligkeit unsrer sittlichen Entwickelung haftet, mithin für Gott eben so wenig als solche vorhanden wie alles Andre, was wir uns nur durch Verneinung vorstellen, und darum auch nicht auf eine besondere göttliche Ur-

*) Treffend bemerkt Lücke zu dieser Nothwendigkeit der Sünde in Schleiermachers Lehrart: Die Allgemeinheit der Sünde erklärt sich so allerdings, aber nicht das Wesen der Sünde als freier Aktion, Gött. Gel. Anz. 1839, St. 28, S. 265. Und gewiß ist Schl. Theorie nicht die einzige, die die Allgemeinheit der Sünde so erklärt, daß sie das Wesen derselben einbüßt. Wenn nun dennoch Lücke wie auch ein andrer wohlwollender und einsichtsvoller Beurtheiler dieser Schrift in Rheinwalds Repertorium 1842, Märzheft S. 223. nicht zugestehen wollen, daß nach Schleiermachers Voraussetzungen die Sünde zu einer Unmöglichkeit werde, so gebe ich hier nur noch zu bedenken, ob nicht eine Religionstheorie, welche Alles auf die absolute Abhängigkeit des Menschen und auf die unbedingte Ursächlichkeit Gottes stellt, welche die Freiheit des Willens nur als potenzirte Naturlebendigkeit kennt, die Sünde in einer oder der andern Art zu etwas Unmöglichem machen muß.

sächlichkeit zurückzuführen; denn in dieser ist nur das Seiende begründet, wenn auch natürlich als Einzelnes überall zugleich mit seiner bestimmten Begrenzung. Auf dem andern Standpunkte, dem subjektiven, welcher aber nicht etwa ein willkürlicher, sondern ein von Gott für uns geordneter und in das menschliche Bewußtsein eingepflanzter ist, ist die Sünde positiver Widerstand gegen die bestimmende Kraft des Gottesbewußtseins, und als solcher unsre eigne That, unsre Schuld.

Hier nun leuchtet zuvörderst ein, daß der Schuldbegriff nur auf dem subjektiven, menschlichen Standpunkt seinen Ort hat; mit andern Worten: wir sind nur schuldig vor unserm eignen Bewußtsein, nicht vor Gott, im göttlichen Urtheil — was freilich, wenn das Böse überhaupt für Gott nicht ist, sich von selbst versteht. Dasselbe gilt natürlich auch von den Begriffen der göttlichen Strafgerechtigkeit und der Erlösung; sie beziehen sich wie jener ganz auf die gegensätzliche Auffassung des Unterschiedes zwischen den Erfolgen der ersten und zweiten, der unzureichenden und zureichenden Mittheilung von Gottesbewußtsein an die menschliche Natur. Weiter erhellt von hier aus, warum Schleiermacher nicht bloß, der Methode seiner Dogmatik gemäß, bei der Betrachtung des Bewußtseins der Sünde stehen bleibt, sondern auch zu der objektiven Behauptung fortgeht, Sünde und Bewußtsein der Sünde seien überhaupt nicht zu trennen — darum nämlich, weil die Sünde an sich eine bloße Verneinung ist und nur in unserm Bewußtsein etwas Reales, Positives *). Wenn wir das erkennen, wohlan, so entschlagen

*) So kann denn in der Glaubenslehre die Heiligkeit Gottes, insofern sie dieses Bewußtsein der Sünde durch das Gewissen hervorbringt, als eine Eigenschaft vorkommen, vermöge deren die Sünde von Gott geordnet ist, natürlich nicht an und für sich, sondern in Beziehung auf die Erlösung, vergl. B. 1, S. 503. mit S. 478, dem Satz des §. 79. Das Gewissen ist es eben, durch welches uns die Allmäligkeit unsrer sittlichen Entwickelung zur gefühlten Ungleichmäßigkeit im Fortschritt von Einsicht und Willen und so zur Sünde wird.

auch wir uns dieſes Bewußtſeins, das uns nur Qual und Angſt bereitet! Das können wir nicht, antwortet die Glaubenslehre; denn Gott hat eben dieſe Auffaſſung der relativen Unwirkſamkeit des Gottesbewußtſeins als Sünde und Schuld mit unſrer ganzen geiſtigen Organiſation unzertrennlich verknüpft, damit die Vollendung der menſchlichen Natur in Chriſto als Erlöſung von uns aufgefaßt werde. Aber dann hätte uns Gott durch ſeine ſchöpferiſche Anordnung einem Zwieſpalt übergeben, den jeder nicht in Leichtſinn oder Stumpfheit Verſunkene unſtreitig als den tiefſten Schmerz und die mächtigſte Hemmung ſeines höhern Lebens erfahren hat, der Unzählige in heilloſe Zerrüttung ſtürzt und bis zur Verzweiflung und Selbſtzerſtörung ihres irdiſchen Daſeins treibt; und wie vermöchten wir das mit ſeiner Liebe zu vereinigen? Schleiermacher ſelbſt erkennt an, daß die göttliche Anordnung des Gewiſſens eine Grauſamkeit ſein würde, wenn es nicht erforderlich wäre, um die Menſchen für die Erlöſung zuſammen- und bei der Erlöſung feſtzuhalten *). Allein damit hat er dieß wichtige Bedenken nichts weniger als erledigt, da nach ſeiner Anſicht das weſentliche Gut, das uns die Erlöſung gewährt, auch ohne die Erlöſung als ſolche dem Menſchen zu Theil werden würde, nämlich in der Form der vollendeten Schöpfung der menſchlichen Natur. Eben ſo unvereinbar iſt es mit der göttlichen Wahrhaftigkeit, mit der von Schl. ſogar bis zur Identität (Einerleiheit) geſteigerten Harmonie des göttlichen Wiſſens und Wollens, daß Gott unſer Bewußtſein zu einer Auffaſſung der relativen Unwirkſamkeit des Gottesbewußtſeins in ſeiner allmäligen Entwickelung beſtimmt haben ſoll, die für ihn ſelbſt keine Wahrheit hat **).

Und hier treten uns die ſeltſamen Widerſprüche entgegen,

*) Glaubenslehre, B. 1, S. 505 (§. 83, 2.).

**) Vgl. was über dieſe Auskunft in allgemeinerer Beziehung bemerkt iſt S. 296 ff.

in die uns die Aufstellung dieser beiden einander entgegengesetzten Standpunkte unvermeidlich verstrickt, des einen, der alles Sein und Geschehen auf schlechthin gleiche Weise von der absoluten Ursächlichkeit Gottes abhängig erkennt und darum für einen Gegensatz der Sünde und Erlösung in Beziehung auf die göttliche Ursächlichkeit durchaus keinen Raum hat, des andern, der so ganz an diesem Gegensatze haftet, daß er das eine Moment desselben als ein nicht von Gott mitgetheiltes, sondern im Menschen begründetes, das andere als ein nicht im Menschen begründetes, sondern von Gott mitgetheiltes betrachtet. Wäre nun für die Glaubenslehre selbst der zweite Standpunkt festgehalten, der erste etwa nur in der Einleitung als ein philosophischer nachgewiesen und abgesondert, so wäre zwar nicht der Urheber, aber doch das Werk selbst mit sich Eins. Aber beide werden vielmehr als religiöse geltend gemacht und theilen sich in die Dogmatik, so zwar, daß die erste Betrachtungsweise im ersten allgemeinen, die andere im zweiten besondern Theil die vorherrschende ist, doch mit mannichfachen herüber- und hinübergehenden Beziehungen. Sie sollen sich wechselseitig beschränken, damit die eine nicht in Pelagianismus, die andre nicht in Manichäismus ausschlage; aber die eine durchkreuzt und verwirrt nur die andere; darum schwebt die ganze Untersuchung über das Verhältniß der Sünde zur göttlichen Ursächlichkeit in lauter sich gegenseitig aufhebenden Insoferns*); nirgends werden diese Standpunkte mit einander positiv vermittelt zu einer höhern Einheit, wie dieß denn auch bei der Natur ihres Verhältnisses schlechterdings unmöglich ist. Denn haben wir die erste Betrachtungsweise als die erkannt, die auch die göttliche ist, die zweite als die,

*) Dieses Resultat trifft im Wesentlichen mit Braniß's scharfsinniger und theilweise tiefeindringender Kritik der Schleiermacherschen Glaubenslehre zusammen, vergl. besonders S. 134 f. seiner Schrift, wenn wir uns auch bei weitem nicht mit allen Schritten, durch welche Braniß zu diesem Ziele gelangt, im Einverständniß finden.

welche der Menſch nur für ſich allein hat, iſt nicht eben durch dieſe Erkenntniß die zweite, da ſie der erſten abſolut wahren entgegenſteht, auch für uns ſelbſt unmittelbar vernichtet? — Und doch wieder von der andern Seite, wenn Gott die zweite Betrachtungsweiſe für uns gebrdnet, muß das Unternehmen, das, was uns Sünde iſt, von demſelben Standpunkte aus zu betrachten, von welchem es Gott erkennt, nicht als ein gewaltſames Eindringen in ein Geheimniß, welches er ſich vorbehalten hat, als eine frevelhafte Auflehnung gegen Gott, mithin ſelbſt als die ſchlimmſte Sünde erſcheinen? Oder da jene Ordnung in Schleiermachers Sinne unſtreitig nicht bloß auf das Gebot, ſondern auf den abſolut hervorbringenden Willen Gottes, der durch das Gebot und Gewiſſen eben jene Auffaſſung der Sünde bewirkt, zu beziehen iſt: wie iſt es denn überhaupt möglich, daß in dem Bewußtſein des Dogmatikers eine andre Betrachtungsweiſe der Sünde ſich bilde als die, welche ſie als Abkehr von Gott, als Störung der Natur, als eigne That und Schuld erkennt und von einer göttlichen Verurſachung derſelben nichts weiß? Ja noch mehr: wenn Gott geordnet hat, daß wir deſſen, was für ihn ſelbſt ein rein Negatives iſt, uns als einer Störung, eines poſitiven Gegenſatzes bewußt werden ſollen, damit das, was für ihn nur die vollendete Schöpfung der menſchlichen Natur iſt, uns als Erlöſung in's Bewußtſein falle: ſo muß es ja für ihn ſelbſt auch eine ſolche Anſchauung des Böſen geben, nach welcher daſſelbe nicht bloß Negation, ſondern poſitiver Gegenſatz iſt; wie könnte er ſie ſonſt für unſer Bewußtſein ordnen*)?

*) Hiemit zeigt ſich denn freilich, daß, wenn dieſe ordnende Thätigkeit Gottes einen beſtimmten Sinn haben ſoll, Schleiermacher den Zwieſpalt zweier einander kontradiktoriſch entgegengeſetzter Betrachtungsweiſen der Sünde von dem Weſen Gottes ſelbſt nicht abzuhalten vermag. Zugleich erhellt, daß, im Widerſpruche mit dem, was die Glaubenslehre ausdrücklich ſagt B. 2, S. 18., die Sünde nach dem hier zum Grunde gelegten Begriffe, d. h. das Bewußtſein der Sünde im Men-

Und an diesem Punkte möchten wir Schleiermachers Glaubenslehre beim Worte nehmen. Erkennt sie es selbst als göttliche Ordnung an, daß wir die Sünde so auffassen in unserm Bewußtsein, wohl, so wollen und müssen wir auch diese Auffassung mit ganzem Ernste festhalten und durchführen und uns nicht gelüsten lassen auf unsre eignen Schultern zu steigen, um über uns selbst hinauszuschauen. Ja wir sind vielmehr berechtigt und verpflichtet jede andere Ansicht von dem Verhältniß der Sünde zur göttlichen Ursächlichkeit, welche sich jener für uns göttlich geordneten gegenüber geltend macht, auf Grund derselben zu richten und zu verwerfen. Und so werden wir denn von hier aus jenen ersten Standpunkt, wiewohl er sich selbst für den absoluten hält, entschieden abweisen müssen. Sein Grundirrthum in Beziehung auf unsre Frage besteht eben darin, wovon diese Erörterung ausging, daß er das Verhältniß der geschaffenen Persönlichkeit zur ungeschaffenen nur als absolute Abhängigkeit kennt, und dem entsprechend das Verhältniß der ungeschaffenen Persönlichkeit zur geschaffenen nur als absolute Ursächlichkeit. Diese ewig allgegenwärtige Ursächlichkeit Gottes, welche sich selbst nicht wahrhaft in ihrer Macht hat, sondern überall nach ihrer Absolutheit wirken muß, versetzt eben dadurch alle andern Wesen nothwendig in Passivität. Wo aber der endliche Geist in seinem Verhältniß zu Gott nur schlechthin bestimmt sein soll, wo ihm in diesem Verhältniß jede Freiheit abgesprochen wird, da erscheint er selbst in seinem eignen Wesen noch mit der Natur mehr oder weniger verwickelt *), und es liegt

schen, allerdings als ein schaffender Gedanke Gottes angesehen werden muß. Und dieß ist von allgemeiner Geltung: wird das Böse nicht als willkürlicher Abfall der thatsächlichen Wirklichkeit von der Idee erkannt, so müssen wir es, wenn wir uns nicht zu einer rein negativen Auffassung im Sinne des Spinoza bequemen wollen, in irgend einer Weise selbst als Idee oder Moment der Idee fassen.

*) Für die Einsicht in diese Seite von Schleiermachers Denkweise ist besonders wichtig die Abhandlung über den Unterschied zwischen

dann allerdings ganz in der Konſequenz dieſer Anſicht, das Böſe nur als die den Geiſt hemmende und doch wieder die Lebendigkeit ſeiner Entwickelung bedingende Macht der ſinnlichen Natürlichkeit aufzufaſſen. Mit jener allgemeinen Grundlage der Schleiermacherſchen Religionstheorie ſteht aber die ächt chriſtliche Betrachtungsweiſe der Sünde und Erlöſung in ihrem wechſelſeitigen Gegenſatz, welche Schleiermacher darauf baut, in unauflöslichem Zwieſpalt. Mit Schleiermacher an dieſer feſthaltend, werden wir darum gegen Schleiermacher jene verwerfen müſſen.

Naturgeſetz und Sittengeſetz ſo wie die über die Lehre von der Erwählung. Auch die Dialektik liefert dazu merkwürdige Beiträge. So iſt es nicht bloß ein paradoxer Einfall, ſondern es greift tief in ihren Zuſammenhang ein, wenn Schl. S. 150. meint, man könne die ganze Natur anſehen als eine verminderte Ethik — wozu denn die nothwendige Kehrſeite ſein würde, daß der Geiſt ſich als eine erhöhte Phyſik betrachten laſſe. Daß hiermit auch die Verzichtleiſtung Schl.s auf jeden philoſophiſchen Beweis für die perſönliche Unſterblichkeit zuſammenhängt, braucht kaum bemerkt zu werden. Eben darauf beruht im theologiſchen Gebiet die Art und Weiſe, wie die Abhandlung über die Lehre von der Erwählung den großen Gegenſatz in dem Verhältniß der Menſchen zu Gott erklärt. Sie ſtellt ihn ausdrücklich unter denſelben Geſichtspunkt mit der Mannichfaltigkeit in der Natur und löſt ihn in letzter Beziehung durch die ἀποκατάστασις πάντων auf, welche, wenn ſie ſich nicht mit der an ſich unerſchöpflichen Widerſtandsfähigkeit zu vermitteln vermag, unvermeidlich zu einem bloßen Naturproceß herabſinkt (theol. Zeitſchrift H. 1, beſonders S. 99 f. 103 f. 109.).

Viertes Kapitel.

Ableitung des Böſen aus den Gegenſätzen des individuellen Lebens.

Jeder Blick auf die Natur überzeugt uns, daß nur aus Gegenſätzen alles Leben in ihr geboren wird. Das Einfache iſt auch das Abſtrakte und Todte, das Unbeſtimmte und Inhaltsleere; alles Lebendige und Konkrete iſt ein Mannichfaltiges; die urſprüngliche Einheit muß in Unterſchiede und in entgegengeſetzte Richtungen auseinandergehen, um dann in der Vermittelung der Gegenſätze ſich auf eine höhere Weiſe, erfüllt mit einem beſtimmten Inhalt, wiederherzuſtellen. Das Licht an ſich iſt farblos, leer, öde ſo gut wie die Finſterniß; Beide ſtehen einander als Aeußerſte entgegen, die für ſich kein wirkliches Leben haben, ſondern einer Vermittelung bedürfen, um ſich in einer Mannichfaltigkeit von Wirkungen zu offenbaren. Dieſe Vermittelung iſt die trübe, durchſcheinende Atmoſphäre der Erde, und indem in dieſem Medium Licht und Finſterniß an unſerm Auge und an den irdiſchen Körpern ſich reflektiren, entſpringt aus dem reizenden Kampfe entgegengeſetzter Mächte die bunte Welt der Farben. Wäre in der Pflanze nur eine einzige Kraft wirkſam, ſo könnte es nimmer zu einer Entwickelung kommen; aber indem entgegengeſetzte Mächte und Triebe auf ſie wirken, wird ſie gedrängt im Fortſchritt ihrer Metamorphoſen ein reiches, anmuthiges Leben zu entfalten.

Das aber iſt der konkrete Begriff des Individuellen, ein Vieles zu ſein und doch Eines, ein Mannichfaltiges in innigſte, untheilbare Einheit zuſammengefaßt. Und ſo ſehen wir die Ge-

bilde der organischen Natur immer bestimmtere und nach außen selbstständigere Individualität offenbaren in demselben Maße, als sich auf jeder neuen Stufe immer neue Gegensätze erzeugen und die schon vorhandenen in immer stärkere Spannung ihrer Glieder treten. Vermöge jener allem Endlichen wesentlichen Polarität fordert jedes neu hervortretende Moment seinen Gegensatz, aber sofort macht auch das Streben sich geltend, eine Vermittelung zwischen Beiden zu finden; und je schärfer und schroffer die Momente auseinandertreten, desto kräftiger und lebendiger ist die Bewegung, welche die Vereinigung des Getrennten sucht, desto reicher der Inhalt, der sich aus diesem Streben entfaltet, desto individueller und bedeutender das Gepräge der Gestaltung.

Kann es uns befremden, wenn nun auf der höchsten Spitze des uns bekannten endlichen Seins, im geistigen Leben des Menschen, dieß antithetische Verhältniß in einer Schärfe und Spannung hervortritt, welche alle Vermittelung auszuschließen scheint? Das ist der Gegensatz des Guten und des Bösen, von welchem es eben darum, weil er in der That schwerer aufzulösen ist als alle andern, sehr begreiflich ist, daß ihn uns ein sittliches Gefühl als absolut und unantastbar ankündigen will. Aber ihn in dieser unvermittelten Schroffheit stehen lassen, was hieße das im Grunde anders, als auf alle wissenschaftliche Betrachtung, auf alles zusammenhangende Verständniß der Welt und des menschlichen Lebens Verzicht leisten?

Die Vermittelung liegt in der Einsicht, daß durch das Hervortreten dieses Gegensatzes und durch die mannichfachen Modifikationen, unter denen die Momente desselben in der menschlichen Natur und in den einzelnen Trägern derselben sich wechselseitig durchdringen, das Individuelle und Charakteristische in der Offenbarung des sittlichen Lebens bedingt ist. Vollkommne sittliche Idealität ohne Schwachheiten und Gebrechen, ohne Kampf und ohne Leidenschaft einem endlichen Wesen bei-

gelegt, was ist das Anders als eine eben so leere wie langweilige Abstraktion, eine äußerliche Zusammenhäufung allgemeiner Eigenschaftsbegriffe, wodurch nimmer ein lebendiges Bild entsteht? Diese abgezogenen Begriffe von Tugenden, wie sie etwa die Moral aufstellt, sind eben nur Formeln für die Funktion des einen Faktors der sittlichen Entwickelung; zu einem wirklichen Leben, zu einem bestimmten Handeln in dem Drange der irdischen Verhältnisse kann es nicht kommen ohne Mitthätigkeit des andern Faktors; und eine zu zärtliche Scheu sich zu beschmutzen führt nur zum Nichtsthun und zur krankhaften Zurückziehung vom Leben, also zur tiefsten Verletzung der sittlichen Forderung.

Zwar hat es nicht an Versuchen gefehlt, diese Abstraktionen des Guten und des Bösen für sich zu beleben, zu verkörpern. Das ist der Ursprung der christlichen Vorstellungen von Engeln und von Teufeln, sie sind nur Personifikationen der abstrakt festgehaltenen Begriffe des Guten und des Bösen. Aber müssen wir nicht eben auch gestehen, daß es mehr als schwierig ist solche Wesen als wirklich existirende uns anschaulich zu machen? Und diese Schwierigkeit trifft mit derselben Gewalt die Vorstellung des Engels wie die des Teufels. Nur in den Regionen zwischen Himmel und Hölle, da wo der Mensch steht, kämpfend, unterliegend, siegend, da ist anschauliches, individuelles Leben.

Wer kennt nicht die herrliche belebende Wirkung, welche in der Natur und in der Kunst der Gegensatz von Licht und Schatten hervorzubringen vermag? Soll nun der Mensch dem chinesischen Gemälde gleichen, ohne Schatten — und darum im Grunde auch ohne Licht? Denn nur an seinem Gegensatze wird das Wesen jedes Dinges offenbar. Die Wahrheit wird nur wahrhaft erkannt, indem sie von dem ihr entgegenstehenden Irrthum unterschieden wird. Nehmt aus dem Leben des Menschen den Schmerz hinweg, und es giebt für ihn auch keine Lust mehr. Die Ruhe ist nicht mehr Ruhe, wenn sie nicht aus der Thätigkeit

wird, und was die Geſundheit iſt, erfährt der Menſch
ch die Krankheit. Sollte es anders ſein mit dem Ge-
ße des Guten und des Böſen? In den Spiegel
öſen ſchauend wird der Menſch ſich erſt des Guten bewußt,
nſofern iſt das Böſe ſelbſt ein Moment des Guten, wie der
um ein Moment der Wahrheit. Um das Gute zu erkennen
ſich wahrhaft anzueignen, muß der Menſch das Böſe erfah-
Wie einfach und intereſſelos, wie matt und abgebleicht
rde auch unſer Leben, wenn die Sünde gänzlich daraus ver-
wände! Das Gute ſelbſt würde einſchlummern und allen Reiz
r Thätigkeit verlieren, wenn es nicht an dem Widerſpruch des
Böſen ein kräftiges Ferment hätte, das es unabläſſig in Bewe-
gung erhält. Darum läßt der Dichter den Mephiſtopheles mit-
ten unter den Dienern Gottes im Himmel vor dem Herrn er-
ſcheinen, und ſeine Beſtimmung in der großen Welthaushaltung
Gottes wird ausgeſprochen in den Worten:

Des Menſchen Thätigkeit kann allzuleicht erſchlaffen;
Er liebt ſich bald die unbedingte Ruh.
Drum geb' ich gern ihm den Geſellen zu,
Der reizt und wirkt und muß, als Teufel, ſchaffen.

Wohl iſt es ein Gefühl, das wir nicht bannen können und auch
nicht ſollen, das Gefühl des Grauens und Entſetzens, das ſich
unſer bemächtigt, wenn das Böſe in verbrecheriſchen Thaten aus
ſeinen Dämmen hervorbricht, wenn es den Menſchen durch die
Gewalt des Laſters zu ſeinem Sklaven macht und die weſentlich-
ſten Ordnungen des Lebens mit Zerſtörung bedroht. Aber die-
ſelben Kräfte, die als herrſchende den Menſchen in furchtbaren
Zwieſpalt und tiefes Verderben ſtürzen, müſſen, im Maß gehal-
ten, der vollkräftigen Entwickelung des individuellen Lebens und
aller in ihm angelegten Richtungen dienſtbar ſein.

Und wenn wir näher eingehen in den Begriff des Böſen,
worin anders finden wir die Wurzel deſſelben als darin, daß
der Einzelne für ſich ſein will, daß, indem er ſeine

partikulären Interessen, seinen besondern Willen unbedingt geltend macht, er zunächst mit andern Einzelnen und damit zugleich mit dem Allgemeinen als der Regel des Gleichen für Alle in Widerspruch tritt? Aber alle Individualität ist ihrem Wesen nach ausschließend; sie negirt das ihr Fremde und setzt sich dem Störenden und Hemmenden zürnend und hassend entgegen; was nicht widersteht, besteht nicht; wer nicht das feindlich Widerstrebende gründlich zu hassen vermag, hat auch zur Liebe des Zusagenden, freundlich Entgegenkommenden keine Kraft. Je mehr eine Individualität sich ihrer innern Kraft und damit ihrer Berechtigung zur Existenz bewußt ist, desto weniger wird sie Bedenken tragen, sich auch auf Kosten andrer Individualitäten zu behaupten und sich aus deren Gebieten, wenn es sein muß, die Bedingungen ihrer gesunden und ungehemmten Entwickelung zu verschaffen. So opfert der mächtige Eichbaum seinem Wachsthum unzählige kleinere Pflanzen, ihnen die nährenden Säfte der Erde und das belebende Licht der Sonne entziehend, und Jeder erkennt darin eine heilige Ordnung der Natur; soll es anders sein in den Verhältnissen der Menschen unter einander? Und wenn diese sich dadurch in mannichfache Kämpfe verwickeln, so sind grade diese Kämpfe von stärkender, zusammenhaltender Wirkung; die Individualität bedarf der härtesten Gegensätze als Erregungsmittel zur Entfaltung ihrer Kräfte.

Am einleuchtendsten wird dieß, wenn wir den Blick von den Einzelwesen zu den großen Volksindividuen erheben. Wer hätte nicht oft Tiraden gehört über die Unsittlichkeit des Krieges? Und doch, können wir es leugnen, daß ein anhaltender Friede Erschlaffung und Versumpfung des ganzen Lebens in seinem Gefolge hat? Wie das Meer in Fäulniß gerathen würde, wenn nicht die Stürme es bewegten, so bedürfen die Völker, sollen sie nicht in sich selbst verkommen, zuweilen der mächtigen Aufregung und Erschütterung des Krieges.

Es ist natürlich, daß die Individuen in diesen Verwickelungen mit einander oft auch in Zwiespalt mit dem Allgemeinen, mit dem Gesetz des Ganzen gerathen, daß sie diesem gegenüber ihre partikulären Absichten festhalten und durchzusetzen suchen. Wie aber könnte es der tiefern Betrachtung sich verbergen, daß die Sphären der einzelnen Persönlichkeiten in der menschlichen Gemeinschaft unbestimmt und verworren in einander fließen würden, wenn nicht in den Individuen neben ihrem Sein im Ganzen auch eine entgegengesetzte Tendenz, sich in ihrem Einzelsein zu behaupten, wirksam wäre? Nur dadurch treten aus dem allgemeinen Flusse feste, selbstständige Punkte hervor, und werden Mittelpunkte besonderer Sphären, welche sich zu einem organischen Ganzen zusammenschließen; nur so entsteht die Spannung der Einzelnen gegen das Ganze, welche die Bedingung einer höhern, kräftigern Vereinigung ist. Wenn in den Planeten unsers Sonnensystems nicht die Selbstheit als Anziehungskraft ihres Mittelpunktes mächtig wirkte und gegen die Anziehungskraft der Sonne reagirte, so vermöchten sie nichts auf ihrer Oberfläche festzuhalten, ja sie selbst würden sofort in die Sonne stürzen. So kann auch die sittliche Welt der Selbstsucht ihrer Einzelwesen nicht entbehren als eines Gegengewichtes gegen die anziehende Gewalt des gemeinsamen Centrums. —

Ein wunderbarer Streit zwischen anziehenden und abstoßenden, zwischen Expansions- und Kontraktions-Kräften beherrscht die Welt, nicht bloß die Natur, sondern auch unser geistig sittliches Dasein. Bejahung und Verneinung, Liebe und Haß, Leben im Ganzen und Egoismus, das sind die herrschenden Pole, zwischen denen es sich bewegt; und nur indem so Gutes und Böses in ihm sich mischen, gewinnt es Inhalt, Bedeutung, Charakter.

Und wenn bei dem Blick in das wirkliche Leben die richtige Einsicht sich uns leicht verhüllt, wenn hier mannichfache bittre

Erfahrungen, die wir der Sünde in Andern und in uns selbst verdanken, so wie die Furcht vor den praktischen Konsequenzen unser Urtheil leicht verwirren und befangen machen: so giebt es Ein Gebiet, auf welchem wir uns, ungehemmt durch eigne Interessen, und wären es die edelsten, über diese Frage orientiren können, das Gebiet der Kunst. Was sollte wohl aus ihr werden, wenn die Wirklichkeit uns nichts Anders als das ewige Einerlei vollkommner Tugend und Heiligkeit zeigte? Ueberall nur die gleiche, ruhig harmonische Entwickelung ohne Kampf und ohne Störung — auf welch ein enges, dürftiges Maß würden dann die Gegenstände künstlerischer Darstellung für Malerei und Musik zusammenschmelzen! Und die Poesie — wollt ihr es für einen Gewinn achten, wenn sie etwa mit dem Idyll und mit der Naturschilderung sich genügen ließe? Denn viel mehr bliebe ihr nicht übrig, wenn ihr den Kampf des Guten und des Bösen mit allen seinen Folgen gründlich aus der Welt tilgt. Herrschte überall das reine Maß, die ungetrübte Klarheit des geistigen Lebens, die vollkommne Liebe, Billigkeit, Selbstverleugnung, wie sollten dann die Verwickelungen der besondern Sphären entstehen, deren Auflösung die epische und dramatische Poesie zu ihrer Aufgabe hat? Ohne den Dienst jener dunkeln Mächte, der Thorheit, Leidenschaft, des Frevels, wie vermöchte doch der tragische Dichter die Spannung und Verwickelung herbeizuführen, welche die Charaktere nöthigt die tiefsten Geheimnisse ihres Innern zu enthüllen? Ja selbst der religiösen Kunst würde mit dem gänzlichen Verschwinden des Bösen das Herz ihres Lebens ausgerissen, das, wodurch sie am ergreifendsten auf das menschliche Gemüth zu wirken vermag, der Gegensatz von Sünde und Gnade. — Das ist ja eben der seltsame Zwiespalt unsers Lebens, daß wir jenen finstern Mächten uns nicht hingeben dürfen und uns ihnen doch nicht ganz entziehen können, ohne zugleich den Reiz des Lebens zu zerstören. Und diesen Zwiespalt

vermag uns eben nur die philosophische Betrachtung auf dem hier angedeuteten Wege zu lösen.

Doch diese Lösung reicht noch weiter; von hier aus erklärt sich ein Phänomen, das wir vorher berühren mußten, ohne es deuten zu können. Hat das Böse seinen Ursprung in der allgemeinen Gegensätzlichkeit des Endlichen, wie auf ihr namentlich alle kräftige Entwickelung menschlicher Individualität beruht, so scheint diese Betrachtungsweise doch in den unzähligen Fällen, wo das Böse zu solcher Gewalt heranwächst, daß es den Einzelnen sich ganz unterwirft, uns im Stiche zu lassen. Denn ist das Böse als Basis des persönlich individuellen Lebens wohl zu begreifen, so will es doch sofort unverständlich werden, so wie es sich zum Mittel- und Brennpunkt desselben macht. Hier aber erkennen wir, daß, was uns im Einzelnen widersprechend dünkt, dem Ganzen, dem es angehört, einen höhern Reiz zu leihen vermag. So müssen in der Musik Dissonanzen dazu dienen, durch ihre Auflösung eine kühne, kräftigere Harmonie, die sich auch im Gegensatze siegreich behauptet, zu erzeugen. So können in einem großen Gemälde einzelne für sich betrachtet unschöne Gestalten die Schönheit des Ganzen durch das Charakteristische und den Kontrast erhöhen. Mag das Böse in unzähligen Individuen überwiegend sein und sich die Herrschaft anmaßen; im großen Ganzen des menschlichen Geschlechts ist es nur, insofern es von dem unaufhaltsam fortschreitenden Rhythmus der Weltgeschichte immerfort überwunden und unterworfen wird.

Wir waren es dieser Theorie, die ihren stärksten Accent auf eine Gesammtanschauung des Daseins legt, schuldig, sie in ihrem Zusammenhange mit einer gewissen Vollständigkeit den Grundzügen nach sich aussprechen zu lassen, ehe wir zu ihrer

Prüfung übergehen.*) — Ein Fortschritt im Verhältniß zu den vorigen Theorien ist nicht zu verkennen. Die Auffassung des Bösen wird innerlicher und eben dadurch energischer und umfassender; die Erklärung des Bösen aus den bloßen Schranken des Geistes und seiner Kraft reicht nicht mehr aus; auch in der Sphäre des Geistes selbst wird das Böse erkannt. Und wenn in einer bestimmten Gestalt dieser Ansicht die Negation bei der Erklärung des Bösen eine große Rolle spielt, so ist doch der Begriff derselben ein ganz andrer, so zu sagen, viel positiverer als der der Verneinung in jenen Betrachtungsweisen. —

Die Ableitung des Bösen aus der Eigenschaft alles endlichen Einzellebens, in Gegensätzen sich zu entwickeln, ist keineswegs der neuesten Zeit eigenthümlich. Ihre Keime finden sich vielmehr innerhalb der christlichen Kirche, abgesehen von manchem Verwandten bei einigen Gnostikern und in den Pseudo-Clementinen, schon bei Lactantius, und zwar mit einer bedeutenden Annäherung an dualistische Weltbetrachtung, mit welcher sich diese Ansicht vom Bösen ihrer innern Natur nach eben so leicht in Verbindung setzt als mit dem Pantheismus**). Was ihr

*) Ich lasse deßhalb die obige Darstellung auch in dieser Ausgabe stehen, wiewohl es einem geistreichen Theologen hat begegnen können, daß er Einzelnes aus ihr als meine Ansicht angeführt hat.

**) Darum erzeugt sich der Grundgedanke dieser Theorie des Bösen auch auf dem Boden des wirklichen Dualismus. So führt Pococke in seinem Spec. hist. Arabum aus Abulfeda den angeblichen Ausspruch Zoroasters an: bonum et malum e commixtione lucis et tenebrarum contigisse, quae nisi mixta fuissent, mundus nunquam exstitisset. Vgl. auch Stuhr, die Religionssysteme der heidn. Völker des Orients S. 361 f. Auch nach dem Manichäischen System hat die Existenz einer Welt endlicher Dinge in der Vermischung der Emanationen aus dem guten und bösen Princip ihren Grund, vgl. Baurs Manichäisches Religionssystem S. 41 f. — Im Zusammenhange einer pantheistischen Weltanschauung findet sich diese Erklärungsart des Bösen nicht selten bei orientalischen Theosophen und theosophischen Sekten; so bei dem tiefsinnigen Muhammedanischen Mystiker Dschelaleddin. Tholuck führt in seiner „Blüthensammlung aus der morgenländischen Mystik" folgenden Ausspruch desselben an:

dieſe oder jene Richtung giebt, wird in der Regel der Unterſchied des ſchwächern oder ſtärkern ſittlichen Bewußtſeins im Subjekt ſein. Nach des Lactantius Vorſtellungsart, deren Reſultat er ſelbſt durch den bezeichnenden Ausdruck: malum interpretamentum boni, ausgeſprochen hat, koncentriren ſich die Gegenſätze von Himmel und Erde, Licht und Finſterniß, Feuer und Waſſer, Wärme und Kälte u. ſ. w., aus denen die Welt beſteht, und welche hinaufreichen bis zu den beiden erſtgeſchaffenen Geiſtern — dem Logos und dem Teufel, antitheus, aemulus Dei —, im Menſchen als Gegenſatz zwiſchen der Seele, von welcher das Gute, und dem Leibe, von welchem das Böſe kommt*). Lactantius behauptet bei dieſer Grundanſicht immer die abſolute Verwerflichkeit des Böſen; und er entgeht dabei wenigſtens dem

Nimmer wird dir kund die Macht der Arzenei,
Ohne daß ein Kranker voll Gebrechen ſei.
So das Niedre ſtets des Hohen Spiegel iſt;
So der Mangel ſtets der Fülle Glanzort iſt.
Gegenſatz macht Gegenſatz ſtets offenbar.
Nur durch Eſſig wird des Honigs Süße klar. S. 108.

Und an einer andern Stelle:

Tritt im Kampf Gott mit dem eignen Weſen auf,
Glaub', aus ſolchem Kampf blüht dann ein Eden auf.
Da im Kampf und Frieden Gott der Eine iſt,
Kampf auch mit ihm ſelber ihm nicht ſchädlich iſt. S. 122.

Aehnliche Gedanken über die Nothwendigkeit des Böſen im Univerſum hat Plotin, erſte Enneade, Buch 8, Kap. 7 und 15.

Ganz dieſelbe Anſicht von der Nothwendigkeit des Böſen als Folie für das Gute lehrte, beſonders nach der Darſtellung bei Gellius lib. VI, c. 1., der Stoiker Chryſippus, welchem Plutarchs Schrift adversus Stoicos c. 14. 15. in dieſer Beziehung treffende Bemerkungen entgegenſetzt. Auch bei Chryſipp ruht dieſe Theorie auf pantheiſtiſcher Grundlage.

*) Divv. institt. lib. II, c. VIII. IX. XII. lib. V, c. VII. lib. VII, c. V. Merkwürdig ſind die Berührungspunkte ſeiner Anſicht, deren Grundzüge hier nur angedeutet worden ſind, mit den Spekulationen Jakob Böhmes und nach einer andern Seite mit Blaſches gleich anzuführender Schrift. Die hierher gehörigen Gedanken Jak. Böhmes hat Sigwart zuſammengeſtellt, das Problem des Böſen S. 173 — 198. Vgl. Baurs chriſtliche Gnoſis S. 558 ff. 569 ff.

unmittelbaren Widerſpruch dadurch, daß ihm der zweite erſchaffene Geiſt nicht urſprünglich böſe, ſondern es erſt geworden iſt durch Freiheit, und daß ihm das Leibliche nur, inſofern es ſich nicht unterordnen, ſondern herrſchen will, Sünde iſt. Wie dagegen dieſer Gedanke ſpäter bei Joh. Scotus Erigena vorkommt, läuft er in eine pantheiſtiſchartige Verflüchtigung des Böſen von einem angeblich höhern Standpunkte aus. Das Böſe in allen ſeinen Formen faßt Scotus von einem ganz äſthetiſchen Geſichtspunkte als den Kontraſt im Geſammtbilde der Welt auf, welcher der an dem Einzelnen haftenden Betrachtung widrig, der das Ganze überſchauenden dagegen nothwendig und gut erſcheine *). Die Grundelemente dieſer Anſicht des Scotus ſind allerdings ſchon in Auguſtins frühern Schriften enthalten, wie denn am Ende jeder konſequente Optimismus, der auf ſein Princip nicht bloß die Welt, wie ſie urſprünglich durch Gottes ſchöpferiſchen Willen geſetzt iſt, ſondern auch die gegenwärtige Geſtalt derſelben unmittelbar zurückführen will, der mithin nicht bloß die Möglichkeit, ſondern auch die Wirklichkeit des Böſen zur unentbehrlichen Bedingung der größtmöglichen Vollkommenheit der Welt macht, unvermeidlich zu einer ſolchen Auflöſung des Böſen führt. Auf der Grundlage dieſer zweiten Form des Optimismus ruhen Auguſtins Schriften de ordine und de libero arbitrio, in neuerer Zeit Leibnitz's Theodicee **), Schleiermachers

*) De divis. naturae, lib. V, 35. 36. 38. Vgl. die vortreffliche Abhandlung von Fronmüller: die Lehre des Scotus Erigena vom Weſen des Böſen, Tüb. Zeitſchrift für Theologie Jahrg. 1830. Hft. 1, S. 80. 81.

**) Hierin iſt auch die Uebereinſtimmung der Theodicee mit den in demſelben Sinne optimiſtiſchen Philoſophemen des Chryſipp, auf welche z. B. Tennemann, Geſchichte der Philoſophie B. 4, S. 296. 307. aufmerkſam macht, gegründet. Auch die früher erwähnte Formel, daß das Böſe par concomitance mit dem Guten verknüpft ſei, iſt dem Chryſippiſchen κατὰ παρακολούθησιν nachgebildet, vgl. Theodicee Th. 3, §. 336.

Glaubenslehre; wie aber Auguſtinus ſchon in der erſtgenannten Schrift an den Konſequenzen ſeiner eignen Principien ſelbſt irre zu werden ſcheint und die Unterſuchung zuletzt (lib. 2, c. 7.) mehr abbricht als zum entſcheidenden Schluſſe führt, ſo ſehen wir ihn in ſeinen ſpätern Werken ſich immer mehr auf jene erſte Form des Optimismus zurückziehen*), bei welcher auch Thomas von Aquino in ſeiner Summa ſtehen bleibt**).

Es war der neueſten Zeit aufbehalten, dieſe Erklärungsart des Böſen auf die äußerſte Spitze zu treiben. Dieß iſt ſehr vollſtändig und auf ſeine Weiſe gründlich geſchehen in Blaſches Schrift: das Böſe im Einklange mit der Weltordnung, 1827. Gott wird hier als reine, abſolute Einheit, lautre Einfachheit, als reine Negation alles Wirklichen und Beſtimmten geſetzt, S. 78. 79. 98; das Beſondere, Einzelne, das

*) Denn wenn auch in ſeinen ſpätern Schriften zuweilen, z. B. im Enchiridion c. 96, noch der Gedanke vorkommt, bonum esse, quod mala sint, ſo hat dieß doch immer Bezug auf die ſchon vorhandene allgemeine Zerrüttung des menſchlichen Geſchlechts. Es iſt gut, daß das Böſe iſt, inſofern phyſiſche und ethiſche Uebel theils als Strafe über die Gottloſen und mithin als Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes verhängt werden, theils den Frommen zur Zucht und zum Heile dienen. Ueber die obige Grenze geht auch der Gedanke nicht hinaus, den die Civitas in verſchiedenen Wendungen öfters wiederholt, daß auch das Böſe als geſtraftes und dadurch an ſeinen ſchicklichen Ort geſtelltes mit der Schönheit und Wohlordnung der Welt vereinbar und deßhalb von Gott zugelaſſen worden ſei.

**) Doch nicht ohne einiges bedenkliche Schwanken nach der andern Seite zu. So ſagt er P. I, qu. 48, art. 2: perfectio universi requirit, ut sint quaedam, quae a bonitate deficere possint, ad quod sequitur ea interdum deficere. Weiterhin in demſelben Artikel heißt es: ipsa rerum natura hoc habet, ut, quae deficere possunt, quandoque deficiant. Wäre dieß in der ſittlichen Sphäre die richtige Auffaſſung des Ueberganges aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit, ſo müßte dann freilich auch die Wirklichkeit des Böſen als Moment der Vollkommenheit der Welt begriffen werden. — Folgt übrigens in irgend einer Beziehung die Wirklichkeit von ſelbſt aus der Möglichkeit, ſo iſt in dieſer Beziehung die Möglichkeit offenbar nicht mehr Möglichkeit, ſondern Nothwendigkeit.

Viele und Mannichfache, welches nothwendig zugleich ein sich beziehungsweise Entgegengesetztes ist, entsteht nur durch einen Abfall von der Einheit, durch das Böse; alle Entwickelung der Weltkörper, der besondern Natursphären, des Mineral-Pflanzen-Thierreiches, ist die Entfaltung der in ihnen als Einheit gesetzten Mannichfaltigkeit, mithin nichts Anderes als ein fortgesetzter Abfall, ein stets wiederholtes, immer bestimmteres Ursündigen; eben so das Entstehen und die Fortdauer des bewußten Lebens, ja jedes neue Erwachen desselben aus dem täglichen Schlafe; damit der Mensch sich seiner Abstammung von Gott nicht überhebe, wird er erinnert, daß diese Abstammung nothwendig durch einen Abfall von ihm bedingt sei, S. 198—210. 219—227. Da nun Gott rein für sich, in absoluter Geschiedenheit von der Welt als dem Inbegriffe alles Mannichfaltigen gedacht, nach dieser Theorie ein bloßes Abstraktum, nichts Wirkliches ist, S. 99, so kommt es hier, ähnlich wie im Buddhaismus, aus dem Nichts zu Etwas nur durch das Böse. Dann aber ist der Abfall in Wahrheit mächtiger als Gott selbst, und die Theorie droht nach dieser Richtung nicht sowohl in Pantheismus oder in Dualismus als vielmehr in Panfatanismus auszugehen. Von der andern Seite leuchtet ein, daß diese Ausdehnung des Begriffes der Sünde, nach welcher dieselbe die wesentliche Bedingung aller Existenz ist, unmittelbar eine gänzliche Auflösung dieses Begriffes ist. Wenn Alles Sünde ist, dann ist nichts mehr Sünde.

Die in der Blaschefschen Schrift gegebene Erklärung des Bösen gehört allerdings ganz einer frühern Entwickelungsstufe der Naturphilosophie an, welche das Dasein des Endlichen und Individuellen mit der Idee des Absoluten nur durch einen Abfall von der Ureinheit zu vermitteln wußte *). Indessen

*) Freilich ist dabei eine trocken verständige und eben dadurch verzerrende Auffassung der Grundideen, die sich schon an Schellings

finden sich noch in Schellings Abhandlung über die Freiheit einige Momente dieser Ansicht, jedoch aufgenommen in einen tiefern und lebendigern Zusammenhang, von dem sie selbst eine andere Bedeutung empfangen. — Durchgreifender ist die Uebereinstimmung der oben entworfenen Ansicht mit Hegels Lehre vom Bösen, aus welcher auch einige Züge jenes Entwurfes entlehnt sind; doch erhalten die Grundgedanken auch hier eine ganz eigenthümliche Modifikation durch den Zusammenhang des Systems, in welchem sie stehen. Aber in mannichfaltigen Formen der Darstellung und Graden der Entwickelung findet sich die oben skizzirte Betrachtungsweise des Bösen in den höhern Bildungssphären unserer Zeit, wo man sich vorzugsweise am Besitze einer tiefern und geistvollern Lebensanschauung erfreut, bei denen, welche in der That zu tief sind, um sich mit der gewöhnlichen Sinnlichkeitstheorie abfinden zu lassen, aber nicht tief genug oder zu vornehm, um ohne alle Prätentionen in den stillen, unverbrüchlichen Ernst der christlichen Lehre vom Bösen einzugehen.

Um uns hier nicht in weitläuftige Erörterungen zu verwikkeln, verzichten wir in der weitern Beleuchtung dieser Erklärungsart des Bösen auf die Berücksichtigung der besondern Bestimmungen, welche dieselbe im Zusammenhange der einen oder andern philosophischen Ansicht empfängt, und halten uns nur an die oben von uns entworfenen Grundzüge. Denn daß wir ein Zerrbild gezeichnet hätten, um wohlfeilen Kaufs einen scheinbaren Sieg erringen zu können, wird uns kein Kundiger vorwerfen.

Die große Bedeutung der Frage, mit welcher wir es hier zu thun haben, ist unverkennbar. Haftet die Sünde wesentlich und unzertrennlich an der ihrer selbst bewußten Individualität? Ist sie nothwendiges Moment ihrer Entwickelung und Offenbarung? Oder ist die individuelle Bestimmtheit, die kräftige Erre-

„Philosophie und Religion" mannichfach hätte berichtigen können, mit im Spiele.

gung und Bewegung des menſchlichen Lebens mit vollkommner Sündloſigkeit vereinbar? — Daß durch dieſe Möglichkeit die Wahrheit des Schuldbewußtſeins und alſo auch die andern großen Wahrheiten der Religion, die wieder von dieſer abhangen, bedingt ſind, leuchtet nach unſrer frühern Unterſuchung des Schuldbegriffes von ſelbſt ein. Beruht das Böſe auf einer allgemeinen Nothwendigkeit der Weltentwickelung, ſo iſt der ſündige Menſch nur das Organ, durch welches ſich dieſe unwiderſtehliche Nothwendigkeit vollzieht; ſein Sündigſein iſt nicht in ihm ſelbſt gegründet, und die reale Bedeutung der Schuld iſt vernichtet. Nicht minder hängt an jener Alternative die Entſcheidung, ob in dem irdiſchen Leben Chriſti mit vollkommner Heiligkeit auch wahre menſchliche Individualität — was der Doketismus verneint — und mit wahrer Individualität auch vollkommne Heiligkeit zuſammen geweſen — was eine extreme ebionitiſche Anſicht verneint —; endlich, ob die chriſtliche Lehre von einem Reiche der Herrlichkeit und von einem heiligen und ſeligen Leben der Erlöſeten in der Gemeinſchaft Gottes mehr iſt als ein Traum, ein aus der Ferne geſehen reizendes, aber bei näherer Anſicht in unvereinbare Beſtandtheile auseinanderfallendes Bild *). Was beſonders dieß Letzte betrifft, ſo haben geiſtreiche Zeitgenoſſen unumwunden bekannt, daß ihnen die Vorſtellung eines ewigen Lebens, aus welchem mit der Sünde alle Leidenſchaft, aller Zwieſpalt der Intereſſen, aller Kampf mit Hemmungen, aller Gegenſatz von Liebe und Haß verſchwunden, welches ganz durchdrungen und erfüllt ſein ſoll von der Liebe Gottes und Aller unter einander, den tödtenden Eindruck der Oede und Leere, der unerträglichſten Langeweile mache. Hiermit haben ſie nur das offen ausgeſprochen,

*) Man kann die Disjunktion in Beziehung auf den Begriff eines vollkommen heiligen und ſeligen Lebens auch einfach ſo faſſen, ob nicht die Heiligkeit und Seligkeit das Leben und das Leben die Heiligkeit und Seligkeit ausſchließe.

was Unzählige, mehr oder minder ausgebildet, in sich tragen. Sie fürchten mit der Sünde sich selbst und Alles zu verlieren und in den Abgrund eines indifferenten, gestaltlosen Seins oder vielmehr Nichtseins zu versinken. Fordern sie dabei dennoch von sich und Andern ein Streben nach wirklicher Ueberwindung und Unterdrückung des Bösen, so liegt darin freilich die widersinnige Zumuthung, ohne Unterlaß an der Vernichtung des eignen Daseins zu arbeiten. —

Wir leugnen nicht, daß es ein würdiges Interesse ist, von welchem die oben dargelegte Theorie des Bösen in dieser Beziehung ausgeht. Sie will auf keiner Stufe des menschlichen Daseins das Moment der geistigen Lebendigkeit, Bewegung, Thätigkeit missen. Aber bedarf dazu das Gute wirklich einer Gemeinschaft mit dem Bösen? Muß der Mensch in träges Nichtsthun und geistigen Schlaf versinken, wenn das Gute allein in ihm herrschte, frei selbst von aller Reizung durch seinen Gegensatz? Die Frage ist schon beantwortet, wenn wir nur eben anerkennen, daß die Lebendigkeit und energische Thätigkeit selbst ein wesentliches Moment des wirklich Guten, der wahren Sittlichkeit ist; und wäre sie das nicht, warum sollte das Gute zu seiner Verwirklichung ihrer nicht entbehren können? Käme nun dem Guten diese Lebendigkeit und Energie nur durch irgend welche Gemeinschaft mit dem Bösen, so wäre das Gute in seinem Gegensatz gegen das Böse gar nicht mehr das Gute, sondern eben so sehr das Böse, und das Böse nicht mehr das Böse, sondern eben so sehr das Gute; das gegenseitige Verhältniß Beider würde ein ganz relatives, und das Höchste, das allein schlechthin Geltende wäre am Ende das Gute in seiner Konkretion mit dem Bösen, mit andern Worten, der dialektische Fluß, der den bestimmten Gehalt beider Begriffe wegschwemmt. Aber zum Glück ist es eben nur ein schwacher und matter Begriff vom Guten, der in ihm bloß das Schwache und Matte sieht, das Kräftige

und Lebendige dagegen dem Böſen zueignet. Was wäre das auch für eine Sittlichkeit, die erſt einiger Vermiſchung mit den zuſammenhaltenden Elementen des Böſen bedürfte, um nicht in das Unbeſtimmte und Leere zu zerfließen? Was wäre das für eine Liebe, die erſt mit dem Haſſe (nur von dem Haſſe gegen die Perſon kann hier die Rede ſein) ſich verbinden müßte, um ſich als lebendige Bewegkraft zu offenbaren? Jenes Verſinken in Trägheit, vor dem das Gute durch das Böſe geſchützt werden ſoll, iſt doch auch wahrlich nichts Gutes, ſondern ſelbſt ein Böſes; darum ſehen wir hier, wenn wir alles Andre zugeben, wohl, daß ein Böſes durch das andere bekämpft und verdrängt wird (die Trägheit etwa durch die Leidenſchaft), aber nicht, daß das Gute des Böſen irgendwie benöthigt wäre zu ſeiner Selbſtverwirklichung*). — Es wäre eben nur das andre Extrem zu dem im zweiten Kapitel dieſes Buches bekämpften Irrthum, zu der Ableitung des Böſen aus der ſinnlichen Trägheit der menſchlichen Natur, wenn wir die forttreibende, alles zeitliche Daſein verändernde, alſo beziehungsweiſe verneinende Gewalt nur auf die Seite des Böſen, das Princip des Beharrens im Sein dagegen nur auf die Seite des Guten bringen wollten. Sondern wie es einen Bewegungs- und Veränderungstrieb in der Ge-

*) Neander bemerkt treffend zu der Polemik des Hermogenes und Tertullian gegen die Stoiſche Meinung, das Böſe ſei nothwendig geweſen ad illuminationem bonorum ex contrariis intelligendorum, daß durch dieſe Vorſtellungsweiſe der Idee des Guten ihre Selbſtſtändigkeit und ſomit ihr Weſen genommen und zugleich das Böſe geleugnet werde, Geiſt des Tertullianus S. 429. Eben ſo hatte Daub im Judas Iſcharioth noch die richtige Einſicht, „daß die Idee des abſolut Guten, mit ihr die Ehrfurcht vor Gott und das Gewiſſen dem Menſchen verbieten die Wahrheit als durch die Lüge, die Liebe als durch den Haß, das Weſen als durch das Unweſen bedingt zu betrachten, wie wenn Menſchheit und Natur, die durch das in ihnen Widernatürliche nur beſchränkt und verkümmert ſind, ohne daſſelbe nichts ſein könnten und erſt mittelſt deſſelben die rechte und ächte Menſchheit und Natur wären" — Th. 2, S. 377.

ſchichte giebt, welcher das Sein in ſeiner beſtimmten Weſenheit bejaht und es nur ſeiner wahrhaften Idee angemeſſener zu machen ſtrebt, welcher mithin eine Gewalt des Guten in der Geſchichte iſt, ſo giebt es ein Streben das Beſtehende unbedingt feſtzuhalten, welches als Hemmung der geſunden Entwickelung, beruhend auf der bloßen vis inertiae, eben ſo gut vom Argen iſt, wie jene wüſte Luſt am Verändern und Auflöſen, die nur die Folge eines allgemeinen Widerwillens gegen alles Feſte, gegen die Ordnung als Schranke der Willkür iſt. Soll nun der Nutzen und die Nothwendigkeit des Böſen daraus dargethan werden, daß es das Einſchlummern der Geſchichte in jener einſeitig konſervativen Richtung verhindert, ſo wird mithin durch einen Cirkel im Beweiſe dasjenige als ſchon vorhanden vorausgeſetzt, deſſen Daſein jene Theorie ja eben mit der Weltordnung in Einklang bringen will. —

Es iſt eine zwiefache Wahrheit, deren Erkenntniß das Falſche und Verkehrte in dieſer Theorie des Böſen von dem Wahren und Tiefen, woran es ſich anſchließt und worauf es ſich ſtützt, auszuſcheiden vermag.

Das Erſte iſt dieß, daß das ſittliche Leben des Geiſtes in ſich ſelbſt und nach urſprünglicher göttlicher Ordnung, ohne dazu des Böſen zu bedürfen, ein vermitteltes, und zwar ein durch den Gegenſatz vermitteltes iſt. — Es iſt eine ganz richtige Beſtimmung, daß alles endliche Leben, in der Natur wie in der Sphäre des Geiſtes, von Anfang an die Keime der mannichfaltigſten Gegenſätze in ſich trägt und in immer neuer Entfaltung und Vermittelung von Gegenſätzen fortſchreitet. Es iſt nicht minder wahr, daß grade in dieſer Spannung der Gegenſätze, die ihre Vermittelung ſuchen, für dieſes irdiſche Daſein die lebendigſte Erregung und der mächtigſte Trieb zur fortſchreitenden Entwickelung liegt. Mit jeder neuen Stufe werden Gegenſätze, deren Momente einander auf den vorhergehenden Stufen noch äußerlich waren, in die innere Lebenseinheit aufgenommen und

in sich vermittelt. So wirkt selbst in dem Stein ein Princip der Bewegung, aber nur in Einer bestimmten Richtung, die Schwere, welche er, sonst ganz passiv, jeder ableitenden Einwirkung von außen bald als hemmende, bald als Hemmungen durchbrechende Potenz entgegensetzt; während in der Pflanze die Schwere der Stoffe zwar nicht vernichtet, doch von der organischen Bildungskraft ganz bewältigt und durchdrungen und so mit ihrem Gegensatze lebendig vermittelt ist. So verhält sich die Pflanze zur Außenwelt zwar nicht mehr passiv wie der Stein, aber noch ganz receptiv; die von außen auf sie wirkenden Potenzen dienen ihr zu Erregungsmitteln für ihren organischen Entwickelungsproceß, in welchem sie sich die ihr dargebotenen Stoffe assimilirt; während im thierischen Leben Receptivität und Spontaneität innerlich vereinigt sind in demselben Individuum. So faßt der Mensch, nach der Naturseite seines Wesens Gipfelpunkt und Schlußstein der Natur, alle die Gegensätze, durch welche die niedern Stufen und Gattungen sich sondern, in sich zusammen zu konkreter Einheit, und stellt sie so in seinem natürlichen Dasein wie im Auszuge dar. Aber nicht bloß insofern er Naturwesen ist, sondern auch insofern er als Geist sich von der Natur der Art nach unterscheidet, haftet an seiner individuellen Existenz immer noch diese Gegensätzlichkeit, nicht bloß nach innen, wo sie dann unmittelbar schon einer höhern Einheit untergeordnet ist, sondern auch nach außen, so daß das andre Moment des Gegensatzes außer dem Individuum ist. Das ist die wesentliche Beschränkung alles endlichen und zeitlich sich entwickelnden Daseins, und eben darum kann es als individuelles einer gewissen Einseitigkeit, das Wort im eigentlichen, etymologischen Sinne genommen, sich niemals entziehen. Diese unüberwindliche Einseitigkeit alles individuellen endlichen Lebens, auch des höchsten — für unsre Erfahrung des menschlichen als der Sphäre selbstbewußter Individualität —, macht sich schon darin geltend, daß es Theil

hat an dem Gegensatze des Geschlechts, der ja nicht bloß ein physischer ist, sondern eben so entschieden durch das geistige Gebiet durchgreift. Ganz im Allgemeinen aber gehört es wesentlich zum Begriffe geistiger Eigenthümlichkeit, daß aus dem unendlich mannichfaltigen Gewebe des geistig menschlichen Lebens einzelne Punkte hervortreten, welche auf unzählige Fäden und Verschlingungen eine anziehende, centralisirende Macht ausüben. Diesen Centralpunkten — bestimmten geistigen Richtungen, Talenten, Interessen — stehen aber andere als gleichberechtigt gegenüber. Und so ist alle menschliche Eigenthümlichkeit, auch die reichste, wiewohl in sich selbst ein unerschöpflich lebendiges Ganzes, hervorströmend aus einem immerdar springenden Quell, und keinesweges bloß durch Verneinung und Beschränkung aus einem Allgemeinbegriff der menschlichen Natur abzuleiten, doch immer nur ein einzelner Ausschnitt aus dem großen Ganzen, in welchem die Idee der Menschheit sich verwirklicht; und sie wird es auch dann bleiben, wenn sie, am Ziele ihrer Entwickelung, ihrer individuellen Idee vollkommen entspricht.

Aber diese Gegensätzlichkeit ist eben nur vorhanden, insofern nach göttlicher Ordnung die entgegengesetzten Momente bestimmt sind, nicht in wechselseitiger Ausschließung sich von einander zu trennen, sondern sich gegenseitig zu fordern und zu suchen, in ungestörter Harmonie sich zu vereinigen und kräftig in einander zu greifen; und eben damit eine solche Harmonie sei, muß ein Mannichfaltiges sein, dessen Momente einander beziehungsweise entgegengesetzt sind und grade dadurch wie die ungleichnämigen Pole des Magneten gegen einander gezogen werden. Es ist darin der Beruf des Menschen ausgesprochen, nicht in starrer Verschlossenheit, nicht als sich selbst genügender Anachoret, sondern in der Gemeinschaft zu leben, sich ihr in Demuth hinzugeben, ein lebendiges Glied im Ganzen zu sein und so zugleich sich selbst und Andere zu ergänzen — sein Beruf zur Liebe, welche, wie der

Apoſtel im zwölften, dreizehnten und vierzehnten Kapitel des erſten Briefes an die Korinthier lehrt, die wahre Vermittelung der Gegenſätze alles eigenthümlichen Daſeins, die reale Ueberwindung der darin geſetzten Schranken iſt. Indem nun dieſe Gegenſätze von dem ſchaffenden Willen Gottes nur in Beziehung auf die lebendige Einheit, zu der ſie ſich wechſelſeitig ergänzen ſollen, geordnet ſind, iſt allerdings zu ſagen, daß ſie an ſich Eins ſind und eben nur Eins werden können, inſofern ſie es an ſich ſchon ſind, nämlich im göttlichen Denken. — Daſſelbe gilt von der innern Vermittelung der Gegenſätze im eignen Leben des Individuums, wie ſie durch den Fortſchritt der geiſtigen Entwickelung ſich immerfort vollzieht. Nur eine zwiefach atomiſtiſche Betrachtung, welche ſowohl den einzelnen Moment in der Entwickelung iſolirt, als auch den einzelnen Menſchen aus ſeinem Verhältniß zur Gattung herausreißt, um ihn in ſeinem Fürſichſein als abſolute Totalität aufzufaſſen, kann in dieſer urſprünglichen und weſentlichen Dualität alles Endlichen unauflösliche Schwierigkeiten, eine wirkliche Störung finden.

Aber von dieſer normalen, göttlich geordneten Antitheſis iſt die des Guten und des Böſen ſtreng zu unterſcheiden. Es iſt ſehr begreiflich, daß in der unerſchöpflichen Mannichfaltigkeit natürlicher Gegenſätze ſich auch ſolche finden, welche, von einer oder der andern Seite betrachtet, eine beſtimmte Analogie mit dem Gegenſatz des Guten und des Böſen offenbaren, z. B. die Gegenſätze von Expanſions- und Kontraktionskraft, von Licht und Schwere, von Wärme und Kälte; und wen ſollte es Wunder nehmen, daß diejenigen, welche ſich einmal gewöhnt haben den Geiſt lediglich als potenzirte Natur zu betrachten, nun ſofort den ſittlichen Gegenſatz mit einem unter jenen Naturgegenſätzen oder auch mit ihnen allen identificiren? Aber jene Vorausſetzung haben wir ſchon früher als einen Grundirrthum erkannt,

und eine Analogie ist keine Identität. — Das Gute in seiner vollen Wirklichkeit — das sittlich Gute, von dem wir hier überall nur reden — ist schon seinem Wesen nach im Menschen ein *vermitteltes*, weil es nicht ein natürliches, von Anfang schlechthin gegebenes ist, auch nicht ein mit Einem Schlage zu erzeugendes, sondern weil es nur werden kann als *Resultat einer freien Entwickelung*, welche die Aufgabe hat mannichfache Richtungen des Lebens, die unter einander in relativem Gegensatz stehen, zu einer kräftigen und unzerstörbaren Harmonie zu vereinigen. In solcher Weise einander entgegengesetzt sind die Richtungen auf das Beharren im Sein und auf das lebendige Werden, auf Ruhe und Thätigkeit, auf das Individuelle und Allgemeine, auf Vertiefung und Umfassung, Stärke und Milde, Selbstständigkeit und Anschließung. Einfach ist der schöpferische Anfang des wahren sittlichen Lebens, der Akt des Willens, durch welchen der Mensch sich Gott hingiebt zum Eigenthum. Aber er ist dieser Anfang nur dadurch, daß er nicht (quietistisch) in sich selbst beruht, sondern sich fortbewegt zu der unerschöpflichen Mannichfaltigkeit des menschlichen Lebens, um alle Elemente desselben mit seiner göttlichen Kraft zu gestalten und zu verklären. Auch wird nach frühern Auseinandersetzungen Niemand das, was wir als Princip des sittlich Guten erkannt haben, die Liebe zu Gott, so mißverstehen können, als stehe es in jener Reihe von Gegensätzen nur *auf der einen Seite*, die andre verneinend. Wäre es so, dann würde entweder die Aufgabe der Sittlichkeit in der That die sein, diese andre Seite schlechterdings zu vernichten, oder jene Liebe selbst hätte nur eine relative Bedeutung und Berechtigung — Beides gleich widersinnig. Vielmehr umfaßt die Liebe zu Gott wesentlich beide Seiten, gestattet nicht, daß sie sich von einander sondern und sich wechselseitig ausschließen, und bildet so aus ihrem Ineinanderwirken die vollendete Gestalt des sittlichen Lebens hervor. Eine Gottes- und Menschenliebe, die die männ-

liche Thatkraft und Entschiedenheit lähmte, die nothwendig dem ganzen Leben einen so zu sagen weiblichen Charakter mittheilte — wie sich eine beschränkte Auffassung des Christenthums dieß oft gedacht hat —, wäre die ächte nicht. — Dieß also ist die wahrhafte und schlechthin genügende Weise, wie das Gute im Gebiet des menschlichen Lebens sich vermittelt.

Wir leugnen aber nicht, daß auch das Böse in gewisser Weise eine Vermittelung für das Gute ist. Wie dieß in objektivem Sinne gilt — insofern dem Menschen das Thun des Bösen möglich sein muß, damit er das Gute sich wahrhaft aneignen könne —, wird später zu untersuchen sein. Aber auch in subjektivem Sinne, in Beziehung auf das Bewußtsein des Guten im Subjekt, hat es seine Wahrheit. Ist das Böse einmal wirklich geworden in der Welt, so soll es auch erkannt werden von den persönlichen Weltwesen und dient dann in dieser Erkenntniß durch den Gegensatz wider Willen dazu, das Gute zu einem vertieften Bewußtsein seiner selbst zu erheben*). Und hier sehen wir allerdings in dem Lebensgebiet, welches in dieser Beziehung allein unsrer Beobachtung vorliegt, denjenigen zu einem kräftigern Bewußtsein des Guten gelangen, welcher nach einer tiefern Erfahrung von dem Wesen und der Macht des Bösen in seinem eignen Leben sich wahrhaft zum Guten gewandt hat, als den, dessen Bewußtsein nur leicht und oberflächlich von dem Bösen berührt worden ist. Aber wie gelangt denn der, welcher die Macht des Bösen an sich selbst erfahren hat, wahrhaft zum Gu-

*) Dieß spricht schon Plato aus de legg. lib. VII. (P. III, vol. III, p. 57. der Bekkerschen Ausgabe): *ἄνευ γελοίων τὰ σπουδαῖα καὶ πάντων τῶν ἐναντίων τὰ ἐναντία μαθεῖν μὲν οὐ δυνατὸν, εἰ μέλλει τις φρόνιμος ἔσεσθαι*, fügt aber wohlweislich hinzu: *ποιεῖν δὲ οὐκ ἂν δυνατὸν ἀμφότερα, εἴ τις αὖ μέλλει καὶ σμικρὸν ἀρετῆς μεθέξειν, ἀλλὰ αὐτῶν ἕνεκα τούτων καὶ μανθάνειν αὐτὰ δεῖ, τοῦ μή ποτε δι' ἄγνοιαν δρᾶν ἢ λέγειν ὅσα γελοῖα μηδὲν δέον κ. τ. λ.*

ten? Nimmermehr durch ſeine eigene Kraft, ſondern nur durch die erlöſende Gnade Gottes; dieſe iſt es, welche allein die Selbſtvermittelung des Guten durch das Böſe, die der ſündigende Menſch in frevelnder Eigenmächtigkeit beginnt, wirklich zu Stande bringt, Röm. 5, 20. Was aber die göttliche Gnade aus dem Böſen, wenn es einmalvorhanden iſt, zu machen, und wie ſie aus dem Willkürlichen und Verkehrten durch die Art, wie ſie daſſelbe überwindet, doch noch in irgend einer Beziehung Heil zu bereiten weiß, das darf natürlich nicht gebraucht werden, um darauf eine Nothwendigkeit des Böſen zu gründen*). Mag die chriſtliche Poeſie den Ausdruck gewagt haben:

O certe necessarium Adae peccatum, quod Christi morte deletum est!

O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere redemptorem!**)

die ſtrenge Beſonnenheit der Wiſſenſchaft kann ſich ihn nimmermehr aneignen. Das Böſe iſt eben, wenn es mit dem Gebrauch dieſer Beſtimmungen genau genommen wird, nicht der Gegenſatz, ſondern der reale Widerſtreit gegen das Gute.

*) Dieſe Verwechſelung würde dem Oxymoron des Bernhard von Clairvaux: ordinatissimum est minus ordinate interdum fieri aliquid, epist. 276. ad Eugen. P., vorzuwerfen ſein, wenn das kühne Wort nicht in dem ganzen Zuſammenhange der Denkweiſe Bernhards ſeine Berichtigung fände. Man könnte dazu den bekannten Kanon der Grammatik anführen: exceptio firmat regulam — der freilich auch nur in ſubjektivem Sinne gilt.

**) Das Missale Romanum hat dieſe Worte in der Liturgie der Oſtervigilie, in einem ſchönen Geſang zur Kerzenweihe, den die kirchliche Ueberlieferung dem Auguſtinus zuſchreibt. Doch fehlen dieſe Worte in Gregor's liber Sacramentorum, in der alten Römiſchen Liturgie bei Muratori und in andern alten Recenſionen des Miſſale. Vgl. Daniel, Thesaurus hymnologicus tom. II, p. 312—314. — Aehnliches hat ſich öfters in der geiſtlichen Dichtung aus älterer und neuerer Zeit, aus neuerer beſonders in den Liedern der evangeliſchen Brüdergemeinde, vernehmen laſſen.

Seinen ihm zunächſt äußerlichen Gegenſatz, an welchem das Weſen des Guten ſich im Bewußtſein klar und ſcharf abſpiegeln ſoll, hat es dagegen als das Sittliche nach dem Obigen an dem bloß Natürlichen, das was ſeinem Weſen nach freie Liebe iſt, an der bewußtloſen Nothwendigkeit der Naturgewalten. Wirkliche Gegenſätze fordern ſich wechſelſeitig; kein Moment iſt für ſich das Ganze, ſondern jedes bedarf des Andern zu ſeiner Ergänzung; darum ſteht über Beiden eine höhere Einheit, und verkehrt iſt es, wenn Eins das Andre ſchlechthin von ſich ausſchließen will. Dieſe Beſtimmungen auf das Verhältniß des Guten zum Böſen übertragen zu wollen könnte nur der tiefſten Verblendung über das Weſen Beider einfallen. Vielmehr wie das Böſe ohne Unterlaß ſtrebt das Gute zu zerſtören, ſo führt das Gute einen ſteten Vernichtungskrieg gegen das Böſe; ja es würde, wollte es ſich durch das Böſe ergänzen, ſofort aufhören das Gute zu ſein und ſelbſt böſe werden. —

In jener Selbſtvermittelung des Guten durch innere Gegenſätze — wir können ſie zum Unterſchiede von der andern Vermittelung, welche die heiligen Schranken der göttlichen Ordnung willkürlich überſchreitet, die immanente nennen — iſt es auch gegründet, daß der wahre Begriff der Tugend keineswegs jenes apathiſche nil admirari, jene unbewegte Affektloſigkeit fordert, wie ſie der negativen Moral nicht bloß der Stoiker, ſondern auch vieler neuern Philoſophen und Theologen als Ideal vorgeſchwebt hat. Vielmehr trägt die wahre Sittlichkeit, in ihrem Werden wie in ihrer Vollendung, eine Fülle der kräftigſten Erregungen in ſich. Namentlich ruht jeder wahrhaft großartige Charakter auf der Unterlage mächtiger Affekte, und nie iſt etwas Großes und Unſterbliches in Kunſt und Wiſſenſchaft, in Staat und Kirche geſchaffen worden ohne Begeiſterung. Chriſtus ſelbſt, der vollkommen Heilige, redet, handelt nichts weniger als affektlos; er iſt gleich gewaltig in dem Ausdruck ſeiner Liebe und ſeines

Zornes, welcher selbst nur eine andere Art der Liebe sich zu offenbaren ist *).

Durch die Einsicht in diese immanente Selbstvermittelung des Guten ist nun auch die Hoffnung auf ein ewiges und seliges Leben der Erlöseten im vollendeten Reiche Gottes gerechtfertigt. Wem die Sünde nothwendig mit der selbstbewußten Individualität gegeben ist, für den kann allerdings der christliche Glaube an ein ewiges Leben im Reiche Gottes keinen andern

*) Nur dagegen müssen wir uns verwahren, wenn Schelling in seiner berühmten Rede über das Verhältniß der bildenden Künste zur Natur so wie in der Abhandlung von der Freiheit und Hegel in der Encyklopädie im Wesentlichen dasselbe, was hier von Affekt und Begeisterung gesagt ist, von der Leidenschaft behaupten. In den gewöhnlichen Gestalten der Leidenschaft verhält der Geist, hier zunächst als Wille, sich leidend und unfrei gegen ein Niederes, als er selbst ist, gegen eine ihm fremde Macht, die wie eine dunkle Naturgewalt auf ihn wirkt; und diese leidentliche Hingebung an irgend ein Objekt des Triebes, dieses Aufgehen des ganzen Daseins in einer selbstischen Neigung oder Abneigung ist immer, wie reizend auch in einzelnen seiner Richtungen von der neuern Poesie ausgeschmückt, ein des Geistes unwürdiges Verhältniß, ein Zustand der Knechtschaft. Aber auch da, wo die Neigung keine selbstische, wo ihr Gegenstand selbst ein geistiger ist, hat doch der Zustand der Leidenschaft, indem er den Menschen in ausschließende Abhängigkeit von diesem bestimmten Objekt versetzt, eine trübe Verengung des Gesichtskreises, eine Verdumpfung des allgemeinen geistigen Lebens in seinem Gefolge. Die ächte Begeisterung dagegen — und nur die ist die ächte, welche auf den würdigen Gegenstand gerichtet ist — ist selbst eine höhere Freiheit des Geistes, ein tieferes Sichbesinnen desselben auf sich selbst, auf sein wahres Wesen. Darum wird auch kein besonnener Sprachgebrauch von einer Leidenschaft für Gott reden, weil das Verhältniß zu ihm kein ausschließendes ist, sondern das allumfassende, Alles bestätigende und heiligende, das den Geist schlechthin befreiende. — Wenn indessen Schelling selbst in jener Rede seine Ansicht näher so bezeichnet, die Tugend bestehe nicht in der Abwesenheit der Leidenschaften, sondern in der Gewalt des Geistes über sie, so können wir damit nur einverstanden sein, möchten aber Leidenschaften, über die der Geist Gewalt hat, nicht mehr Leidenschaften nennen. — Eine anziehende Parallele liefern hier die von Ritter, Geschichte der christl. Philosophie B. 2, S. 543. zusammengestellten Aeußerungen des Maximus Confessor über das sittliche Recht und Unrecht der κινήσεις ψυχῆς.

Werth haben als den eines Symbols für die sogenannte Rückkehr der Individuen in Gott, d. h. für die Vernichtung ihres Selbsts, ihrer persönlichen Existenz, womit allein nach dieser Ansicht die verzehrende Qual des innern Zwiespaltes zu beendigen ist. Soll schon in der persönlichen Individualität des Geschöpfes als solcher ein Keim und Anfang der Sünde liegen, oder soll, nach einer andern Form dieser Ansicht, die Individualität selbst nur die Folge eines ursprünglichen Abfalls von Gott sein: so giebt es freilich keine andre Erlösung für das unseligste aller Geschöpfe, den Menschen, als daß er an dem Widerspruch, den er in sich trägt, zu Grunde geht, d. h. nach diesem euphemistischen Sprachgebrauch, in Gott zurückkehrt. Nicht minder verliert für einen Optimismus, der, nur an die gegenwärtige Gestalt der Welt sich haltend, die Sünde mit der vorausgesetzten Vollkommenheit derselben im schönsten Einklang findet, die Idee eines Reiches der Herrlichkeit allen Halt und alle Bedeutung; ja er müßte die Hoffnung darauf und die Sehnsucht nach seiner Offenbarung, streng genommen, für unfromm, gotteslästerlich erklären. Die christliche Kirche, durch das göttliche Wort und den in ihr lebenden Geist Gottes gegen dergleichen Verirrungen einer einseitigen Spekulation geschützt, ruht ganz auf dem Glauben an eine jenseitige Vollendung des hier beginnenden Reiches Gottes, und indem sie die Sünde keineswegs als wesentliche Bedingung, sondern durchaus als Störung der sittlichen Entwickelung betrachtet, lebt sie der Zuversicht, daß erst nach ihrer Aufhebung im Reiche der Herrlichkeit die wahre, harmonische Bewegung des menschlichen Daseins eintreten wird. —

Das Andere, was wir der von uns bekämpften Ansicht entgegenzustellen haben, ist dieß, daß die Sünde nichts Vereinzeltes, nichts bloß Aeußerliches ist, welches nur insofern für uns existirte, als es in einer einzelnen That hervortritt, sondern, wie uns schon die Untersuchungen des ersten Buches gelehrt haben,

ein wirkendes, seinen hemmenden und verkehrenden Einfluß durch das ganze menschliche Dasein verbreitendes Princip. In dieser positiven Erkenntniß findet der negative Satz, daß das geistig individuelle Leben zu seiner Erregung und Entwickelung der Sünde nicht bedarf, seine Ergänzung und in beiden Seiten zusammen die oben dargestellte Erklärung des Bösen ihre Berichtigung.

Vom Willen als dem Urgrunde aller persönlichen Wesen ausgehend, greift die Sünde tief in die menschliche Entwickelung ein, verflicht sich wie ein wucherndes Schlingkraut in alle Richtungen und Verzweigungen derselben, überall hemmend, störend, verwirrend. Kein Gebiet zeigt uns mehr die wahre Ordnung derselben in ungetrübter Gestalt; wie am Willen die Sünde, so haftet am Denken der Irrthum, an der Phantasie die Häßlichkeit, am Gefühl die Unseligkeit und am leiblichen Leben der Schmerz und die Krankheit. Ja vermöge des innigen dynamischen Zusammenhanges zwischen der Natur und dem Menschen ist von seiner Sünde auch in ihr Gebiet eine entzweiende, zerrüttende Wirkung ausgegangen. Wie die sinnliche Natur im Menschen selbst sich mannichfach sträubt Organ des Geistes zu sein und erst durch Kampf und Zucht gebändigt werden muß, so versagt ihm auch die äußere Natur die Hörigkeit, zu der sie ursprünglich bestimmt ist, Genes. 1, 26. 28. Das willig dienende Verhältniß derselben zum Menschen ist zwar keineswegs ganz zerstört, sondern in den mannichfaltigsten Spuren noch vorhanden; aber diese Spuren sind ein in tausend Stücke zerrissenes Kleid; mit ihnen sind auf's Räthselhafteste vermischt unzählige Aeußerungen des heftigsten Widerstrebens, der wildesten Empörung; ja an die Stelle jenes Verhältnisses ist oft das grade entgegengesetzte der Herrschaft der Natur über den Menschen getreten. Nicht bloß wo sie von Eise starrt, sondern auch wo unter dem glühenden Himmel Thier- und Pflanzenwelt in reicher Ueppigkeit und Schönheit sich entfalten,

ſtrebt die Natur nicht vergeblich den Menſchen unter ihr Joch zu zwingen; und auch da, wo ſie ſeine Macht anerkennen muß, übt ſie doch immer auf's neue an ſeinen mühſamen Werken wie zum Spiele ihre furchtbare Gewalt, und raubt oft Tauſenden zugleich in einem Augenblick Beſitz und Leben. Aber nicht minder als in ihrem unmittelbaren Verhältniß zum Menſchen iſt die Natur in den Tiefen ihres eignen Lebens erſchüttert und in einen Zwieſpalt mit ſich ſelbſt verwickelt, den die ewige Regel der göttlichen Ordnung zwar überall bewältigt und beherrſcht, aber nicht vernichtet. Wie in der Sphäre des Geiſtes das Maß, die ſichere Selbſtbegrenzung verloren gegangen, ſo erſcheint uns die Produktivität der Naturkräfte ergriffen von einer wilden, phantaſtiſchen Richtung, daß in ihren Erzeugniſſen das Wüſte, Widrige, Gräßliche mit dem Reinen und Schönen ſich miſcht. Unzählige Ausartungen, Mißgeburten, unförmliche Mißbildungen aller Art zeugen von einer tiefen Störung der bildenden Naturkräfte, von einem eingedrungenen Princip der Unordnung und Maßloſigkeit, welches beſonders der reinen Ausprägung des Gattungstypus in den Einzelweſen entgegenſtrebt, in deſſen Wirken jedoch überall zugleich die unerſchütterliche Macht der allgemeinen Naturgeſetze, des Willens Gottes in der Natur, ſich bethätigt. Aber das Grauenhafteſte in dieſem Gebiet iſt, daß mannichfache Abbilder der menſchlichen Sünde uns im thieriſchen Leben unverkennbar entgegentreten, mit der Gewalt des Inſtinktes ihm eingepflanzt, und zum Theil ſchon in den widrigen und entſetzlichen Phyſiognomien der Beſtien ſich ausprägend. Selbſt die Geſtaltungen des Böſen, die uns in der Menſchenwelt am ſchmerzlichſten verletzen, Geiz und Neid, Falſchheit und Tücke, wilde Mordluſt und eine mit den Qualen ihrer Opfer ſpielende Grauſamkeit, müſſen wir in der Natur als feſte, beharrende Charaktere einzelner Thiergattungen wiederfinden.

Mit Einem Worte: die ganze gegenwärtige Geſtalt unſers Seins, wozu eben unſer Verhältniß zur Natur we-

ſentlich gehört, iſt durch die Sünde ſo ſehr mitbedingt, daß uns ſelbſt die Fähigkeit mangelt, von einer reinen, ungetrübten Entwickelung des menſchlichen Lebens uns eine vollſtändige Anſchauung zu bilden. Zwar iſt uns die Anſchauung dieſer Reinheit gewährt in dem heiligen Leben Jeſu Chriſti, jedoch nur in Beziehung auf die innerſte Sphäre — denn die Wunder gehören nicht hieher; eine ſolche Macht über die Natur würde der Menſch auch in ſündloſer Entwickelung nie beſeſſen haben —, und auch hier einestheils nicht eigentlich von der Entwickelung ſelbſt, ſondern von deren Reſultat, anderntheils für unſre Kenntniß nicht vollſtändig, ſondern nur fragmentariſch. Dazu kommt, daß in Chriſto die Offenbarung und Bethätigung der vollkommen heiligen Geſinnung doch im Beſondern mitbedingt iſt durch den äußerlich gegebenen Gegenſatz des Böſen. — Verſuchen wir es ungeachtet dieſer Schranken, uns ein ſolches Bild des menſchlichen Lebens in ſeinen mannichfaltigen Richtungen und Sphären zu entwerfen, und laſſen zu dieſem Zweck die Fülle von Sollicitationen zur Kraftanſtrengung, von Erregungen der Thätigkeit, von Spannungen des Intereſſes, wie ſie aus der hemmenden, ſtörenden Gewalt des Böſen entſpringt, hinweg: ſo treten nun eben für unſre innere Anſchauung keine andern Elemente an die leeren Stellen, und es iſt darum nicht zu verwundern, wenn jenes Bild den unmittelbaren Eindruck einer gewiſſen Einförmigkeit und Unbeweglichkeit auf uns macht *). Am ſtärkſten wird dieſer Ein-

*) Wenn ein Beurtheiler dieſer Schrift mich fragt, woher ich doch nur, bei dem eingeſtandenen Mangel jener Anſchauung, die Möglichkeit einer immanenten Entwickelung des Guten ohne das Böſe kenne, ſo legt es ja wohl der ganze Zuſammenhang unſrer Unterſuchungen offen genug dar, daß uns dieſe Möglichkeit aus der namentlich für jede religiöſe Anſicht unauflöslichen Harmonie der Idee des ſittlich Guten mit den Ideen des Lebens und der Entwickelung entſpringt. Der mächtigſte thatſächliche Beweis iſt dann allerdings die Sündloſigkeit Chriſti; denn Niemand wird doch behaupten wollen, daß Chriſtus überhaupt nicht hätte heilig ſein können, wenn nicht die Menſchen um ihn Sünder geweſen wären.

druck natürlich bei denen ſein, die keine innere Erfahrung von dem Leben in der Gemeinſchaft Gottes haben; ihnen dünkt es oft ganz unbegreiflich, was denn überhaupt die Menſchen noch treiben und in Thätigkeit ſetzen ſolle, wenn ſie ihrer ſelbſtſüchtigen Begierden und Leidenſchaften verluſtig gingen.

Es iſt ferner leicht einzuſehen, daß die Sünde, wenn ſie einmal im Willen des perſönlichen Geſchöpfes wirklich wurde, eben in jenen göttlich geordneten Gegenſätzen, die das Werden des Weltalls wie der einzelnen Weltweſen beſtimmen, den nächſten Anknüpfungspunkt für ihr verkehrendes, entzweiendes Wirken finden mußte. Hat der Wille des Menſchen ſich mit dem göttlichen Willen in Zwieſpalt geſetzt, ſo entartet in den von jenem innerſten Lebenscentrum abhängigen Gebieten der Gegenſatz zur Entzweiung. Die entgegengeſetzten Richtungen, die ſich wechſelſeitig fordern und in ihrer Vereinigung die wahre Geſundheit und Schönheit des menſchlichen Lebens erzeugen, reißen ſich von einander los und treten ſich feindlich gegenüber, ſtreben ſich wechſelſeitig zu vernichten. Darum gehört es eben ſo ſehr zur Regel eines mit der Sünde behafteten Lebens, als es der urſprünglichen Ordnung Gottes fremd iſt, daß der Weg zur tiefern, ſelbſtſtändigern Erkenntniß der Wahrheit durch Ueberwindung tauſendfacher Irrthümer geht und der Weg zum Frieden durch den Schmerz der Entzweiung. Darin liegt auch der Schlüſſel zu der Thatſache, daß grade Individualitäten von großartiger Anlage am häufigſten nur durch die heftigſten Schwankungen, durch die ſchlimmſten Verirrungen hindurch den Weg zum Ziele finden. Eben darum, weil es bei ihnen auf eine kühnere und reichere Vereinigung angelegt iſt, treten die Elemente der Individualität, Sein im Ganzen und Selbſtſein, Geiſt und Sinnlichkeit, ſtärker auseinander; und oft, während in ihrem Geiſte die edelſten Beſtrebungen ſich regen, während vielleicht ſelbſt in manchen Stunden die Richtung auf das Höchſte aus der innerſten Tiefe ihres Ge-

müthes als heiße Sehnsucht mächtig hervorbricht, ringen sie vergeblich sich von der furchtbaren Gewalt sinnlicher Leidenschaften loszumachen. Himmel und Hölle streiten sich um sie, und in ihrem Herzen und Leben finden sich oft die widersprechendsten Gedanken, Neigungen, Thaten in unmittelbarster Nähe zusammen. Weh ihnen, wenn sie in vermeinter Genialität sich über die ewigen Normen der Sittlichkeit hinwegsetzen und als starke Geister einen besondern Maßstab für ihr Handeln fordern; aber wer wollte verkennen, daß ihnen eine schwerere Aufgabe geworden ist als den einfacher und schwächer organisirten Individualitäten? Und wenn sie diese Aufgabe nicht lösen, wenn ihr Leben aus der Verstrickung in Zwiespalt und Widerspruch aller Art nicht herauskommt, wer unter uns dürfte den ersten Stein auf sie werfen?

Und ist der Gang der Geschichte unsers Geschlechtes im Großen und Ganzen ein anderer? Nicht in der Weise einer stetigen Entwickelung, die in der Entfaltung der einzelnen Momente die Einheit mit dem Centrum bewahrt, sondern durch den heftigsten Zwiespalt und die wildeste Verwirrung hindurch wird sie zu den ihr gesetzten Zielen geleitet*). Nicht bloß in Gegensätzen, sondern in schroffen Einseitigkeiten, die sich wechselseitig hervorrufen, bekämpfen, zurückdrängen, um mit einander dem Kampf neuer excentrischer Richtungen Platz zu machen, schreitet die Geschichte vorwärts. Die Gegenwart erbaut sich gewöhnlich eben so sehr auf den Trümmern als auf den Grundpfeilern der nächsten Vergangenheit. Kein Zeitalter hat ein Bewußtsein, wie viel lebendige, schwellende Keime, von der vorigen Generation gesät, es vernachlässigt und zertritt, um andere mit einseitiger Vorliebe zu pflegen und zu entwickeln; kein Zeitalter ist voll-

*) Wenn der Satan zu Christo von den damaligen Reichen der Welt sagte, ihm sei ihre Macht übergeben, und er gebe sie, wem er wolle, so hat er das natürlich als der Lügner von Anfang gesagt; aber den Schein hatte er auch hier für sich.

kommen gerecht gegen alle seine Vorgänger. Und wollte irgend eine Zeit, um jedes Extrem ganz sicher zu vermeiden, sich in ein allgemeines Billigkeitssystem, in eine Alles ausgleichende Vermittelungstheorie retten, so wäre das doch nur ein neues Extrem, eine charakterlose Gleichsetzung des Schlechten mit dem Guten, des Hohlen und Nichtigen mit dem Kernhaften, des Verderblichen mit dem Heilsamen, die doch auch nichts weniger als Gerechtigkeit wäre.

Zwar geht seit der Erscheinung des Christenthums ein mächtiger, segnender Strom in der Mitte der Weltgeschichte und bewahrt sie nach dem Untergange der alten Welt vor abermaligem Versinken in wüste, chaotische Verwirrung. In ihm ist den historischen Völkern ein starkes Band der Einheit im Zusammenstoßen widerstrebender Elemente, ein unerschöpflicher Quell der Wiedergeburt für die kranken und ersterbenden Zeiten gegeben. Wie einst die Ordnung der Natur unter göttliche Bürgschaft gestellt worden ist durch die Verheißung nach der Sündflut: So lange die Erde stehet, soll nicht aufhören Samen und Ernte, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht: so leistet für die unzerstörbare Ordnung der Geschichte göttliche Gewähr das Wort des Herrn Matth. 16, 18: Die Pforten der Unterwelt sollen meine Kirche nicht überwältigen*), vergl. Matth. 24, 35. 28, 20. und besonders Matth. 13, 33. An letzterer Stelle wird es ausdrücklich als die Bestimmung des Christenthums bezeichnet, als ein göttliches Ferment die Masse des menschlichen Lebens allmälig ganz zu durchsäuern. Aber so lange dieser Durchdringungsproceß selbst in dem geschichtlichen Gebiet des Christenthums noch so weit entfernt ist von seinem Ziele als bisher, so lange kann jene Ordnung sich immer nur noch in der Unordnung be-

*) Ein Gedanke, den die Anthropologie von Steffens B. 1, S. 350 f. ausspricht und durch tiefe Blicke in die ordnenden Principien der Natur und der Geschichte erläutert.

unfehlbar als ein Moment der göttlichen Weltordnung betrachten müßte und sich doch scheuen sollte vor der Blasphemie, Gott ein trüglich zweideutiges Wollen und Ordnen anzudichten. Doch lastet dieser Widerspruch im Wesentlichen eben so auch auf dem Standpunkt jenes philosophischen Systems; denn wie kläglich mit sich selbst zerfallen erscheint der Begriff, der sich in einem seiner Momente nicht realisiren *soll* und doch *muß*!

Sehen wir indeß genauer zu, so ist der Widerspruch in der That aufgehoben, freilich so, daß das *sittliche Soll* grade so weit *niedergeschlagen* ist, als es dem spekulativen *Muß* den Platz streitig zu machen wagte. Die Rechtsphilosophie hat uns schon oben (S. 539.) gesagt, was wir unter dem Nichtseinsollen des Bösen in der sittlichen Forderung zu verstehen haben, nämlich dieß, daß es wieder aufgehoben werden, daß es nicht bleiben soll. Hiernach stellt sich nun das Verhältniß so: Insofern das Böse nicht sein soll, d. i. als beharrendes Lebenselement, wird es auch durch die metaphysische Nothwendigkeit nicht gefordert; so weit es aber vermöge dieser Nothwendigkeit sein muß, kann es auch nicht nichtsein sollen. Damit nun wäre zunächst die Lösung jenes Zwiespaltes gewonnen; aber um welchen Preis? Das Gewissen, das das *Beharren* des Bösen verneint, hat nicht minder ein entschiedenes *Nein* gegen das *Geschehen* des Bösen überhaupt, und wenn es mit diesem Urtheil nicht mehr Glauben findet, wird dann jenes unwandelbar feststehen? Konnte es sich als ganzes und einiges gegen jene metaphysische Nothwendigkeit nicht behaupten, wird das Gewissensurtheil dieß als halbes und zerrissenes vermögen? Von der andern Seite führen uns diese Bestimmungen unausweichlich zu dem überraschenden Ergebniß, daß *das Böse selbst*, das was

zwischen Gott und Welt erleiden. So hat zu anderer Zeit ein nüchterner Deismus in wesentlichen Lehren des Christenthums Pantheismus gewittert.

im vollen Ernste nicht sein soll, die auf dem Gegensatze gegen das Allgemeine stehen bleibende Subjektivität, noch gar nicht in seiner Nothwendigkeit erkannt ist, daß also, wenn es nicht kurzweg geleugnet werden soll, die ganze Deduktion verlorne Mühe und das eigentliche Böse völlig unbegriffen bleibt*). Ein solches

*) Diese Resultatlosigkeit zeigt sich recht deutlich in den Bemühungen Vatke's, diese „intelligible" Nothwendigkeit des Bösen mit der sittlichen Nothwendigkeit möglichst auszugleichen. Zwar wird S. 290. menschlicher Schwäche zum Troste bemerkt, nicht jeder Einzelne brauche das Böse in allen seinen Beziehungen zu verwirklichen, was auch unmöglich sei; was aber der Einzelne nicht vermöge, vollbringe die Menschheit im Ganzen. Indessen ergiebt sich aus der weitern Entwickelung, daß nach Vatke's Ansicht auch die Menschheit im Ganzen sich mit jenen Schwachheits-, Trägheits- und Uebereilungssünden genügen lassen könnte, Laster dagegen, Verbrechen und alle gröbern Formen des Unsittlichen aus der menschlichen Gemeinschaft verschwinden könnten, ohne daß damit die Sittlichkeit aufgehoben würde, S. 471. Diese Schwachheitssünden nun verlieren für das Bewußtsein, das sie als durchaus nothwendig erkennt, den Charakter eigentlicher Sünde; die eigentliche Sünde aber, da sie von jener Nothwendigkeit nicht mit umfaßt sein soll und doch nichtsdesteweniger überall vorkommt, bleibt unbegriffen. Dieß wird noch evidenter durch die monströse Unterscheidung zwischen Normalem und Abnormem in der ganzen empirisch gegebenen Masse des Bösen, S. 472, die offenbar der eben erwähnten Eintheilung der Sünde entsprechen soll. Die Berufung aber auf die „Dialektik der Willkür", welche denn wohl jenes Umschlagen des normalen Bösen in das abnorme erklären soll, ist ein bloßer Winkelzug willkürlicher Dialektik; von einer durchgreifenden und tief in das Leben der Einzelnen und der Gemeinschaft eingreifenden Erscheinung ist hier die Rede, und wenn in Beziehung auf diese die intelligible Nothwendigkeit nicht die Macht haben soll die Willkür und ihre Dialektik sich zu unterwerfen, so war es besser diese Nothwendigkeit ganz aus dem Spiele zu lassen. Ueberdieß ist leicht einzusehen und aus Hegel's Schriften, namentlich seiner Rechtsphilosophie, darzuthun, daß auf dem eignen Standpunkt dieser Theorie „eigentliche Laster und Verbrechen" (Vatke a. a. O. S. 456.) gar nicht entbehrt werden können; was nach ihr das Böse dem Guten leisten soll, kann es ihm nur gründlich leisten, wenn es selbst in seiner Art entschieden ausgeprägt ist; soll die Spannung des Gegensatzes etwas abgeschwächt werden, so wird in demselben Maße eben auch der Impuls abgeschwächt. So verwickelt sich diese Ansicht in lauter Widersprüche und verletzt, indem sie zwischen dem sittlich religiösen Bewußtsein und

Unbegreifliches aber wäre nichts Anders als ein unüberwindlicher Widerspruch gegen das Absolute dieser Philosophie, welches sich ja in der Totalität des begreifenden Denkens vollständig expliciren soll; d. h. dieß Absolute wäre nicht mehr das Absolute, sondern in einen absoluten Dualismus aus einander gegangen. —

Daß bei dieser Nothwendigkeit des Bösen der Begriff der Schuld unmöglich zu seinem Rechte kommen kann, leuchtet von selbst ein. Wenn nun doch von Hegel das Böse überall als Schuld des Menschen bezeichnet wird, so fragt sich nur: in welchem Sinne? Wenn die Subjektivität, sagt Hegel, auf dem Gegensatz gegen das Allgemeine stehen bleibt, d. i. böse ist, so ist sie somit für sich, hält sich als Einzelne und ist selbst diese Willkür. Das einzelne Subjekt als solches hat deßwegen schlechthin die Schuld seines Bösen*). Damit aber wird im Grunde nur tautologisch wiederholt, was im Begriffe des Bösen schon unmittelbar enthalten ist. Frühere Untersuchungen haben uns gelehrt, daß Schuld nur da ist, wo ein Wesen durch seine Selbstbestimmung in der Art Urheber seiner verkehrten Handlungen oder Beschaffenheiten ist, daß es sich auch anders hätte bestimmen können. Dieß ist nun mit jener Nothwendigkeit schlechterdings unvereinbar. Läßt sich gleich allenfalls sagen, daß der Mensch jedes einzelne Böse, das er thut, auch hätte unterlassen können, so ist doch diese Möglichkeit, weil sie eben das Einzelne abstrakt nimmt, im Grunde eine leere, die für ein konkretes Denken, welches das Einzelne im Allgemeinen auffaßt, nicht mehr vorhanden ist; daß aber der Mensch der Entzweiung, die das Böse ist, sich überhaupt enthalten könne, widerspricht, wie wir gesehen haben, gradezu seinem Begriffe. Darum ist es bei der an-

ihrer intelligibeln Nothwendigkeit des Bösen eine Kapitulation abzuschließen sucht, beide Interessen auf das Härteste.

*) Phil. des Rechts S. 185. vgl. Philos. der Religion B. 1, S. 193. B. 2, S. 350.

gegebenen Beschaffenheit des Hegelschen Schuldbegriffes für unsre Frage ohne Bedeutung, wenn Hegel mit ausdrücklicher Beziehung auf die im Begriffe liegende Nothwendigkeit des Bösen versichert, daß die Entschließung des Menschen eignes Thun, das Thun seiner Freiheit und seiner Schuld sei*).

Hiernach ist nun auch leicht zu beurtheilen, welche Wahrheit die nähere Bestimmung hat, die Hegel der Nothwendigkeit des Bösen giebt, daß es nämlich nur sei, um aufgehoben zu werden. Hegel hat dieß schon selbst widerlegt, indem er ja doch von einem Bösen weiß, was sich nicht will aufheben lassen, sondern stehen bleibt. Damit stimmt denn auch die Erfahrung vollkommen überein, und wem es daran nicht gänzlich mangelt, der wird den Gedanken jedenfalls sehr unpraktisch finden, daß der Mensch das Böse in seinen Willen aufnehmen müsse, um es wieder hinauswerfen zu können. Denn der Teufel versteht hierin gar keinen Scherz, sondern nimmt den Menschen schonungslos beim Worte; seine Grundsätze in dieser Beziehung sind: beim Ersten seid ihr frei, beim Zweiten seid ihr Knechte, und: wer mir den Finger giebt, deß Hand hab' ich. Was dem Menschen nur Durchgangspunkt sein sollte im Fortschritte seiner Selbstentwickelung zur Freiheit, das hält ihn zwischen ehernen

*) Phil. des Rechts S. 188. Wenn Vatke S. 279. sagt: das Schuldbewußtsein und das von dem möglichen Bösen abmahnende Gewissen ist unmittelbar die Negation der Nothwendigkeit des Bösen, so ist darin wohl eher das offne Eingeständniß des unauflöslichen Widerspruches in seiner Betrachtungsweise des Bösen zu erkennen, als ihm der Grundsatz zuzuschreiben: Traue dem Schuldbewußtsein und dem Gewissen im sittlichen Handeln; aber kehre dich nicht an sie in der Spekulation. Wenigstens ließe sich der Spekulation keine größere Schmach anthun, als wenn man sie auf diese Weise nicht bloß in das Gebiet leerer Abstraktionen verbannte, sondern auch zu einem gegen allen heiligen und göttlichen Inhalt des menschlichen Lebens schlechterdings negativen Princip machte. — Auch uns ist das Schuldbewußtsein ein Stachel der Entwickelung, nämlich ein Stachel für die Entwickelung der Philosophie, der sie über alle pantheistischen Systeme hinaustreibt.

Mauern unbeweglich fest. Am wenigsten dürfte das, was von dieser Philosophie als das wahre Heil des Menschen, als das Höchste im praktischen Gebiet gepriesen wird, „das sittliche und rechtliche Staatsleben" (vgl. z. B. Phil. der Rel. B. 2, S. 279.), die Kraft haben ihm aus dieser Enge herauszuhelfen. Wohl giebt es eine befreiende Macht, es ist die erlösende Gnade; aber so gewiß wir diese als die freie That der helfenden göttlichen Liebe erkennen, werden wir sie nicht auf ein dialektisches Umschlagen des Zwiespaltes und der Unfreiheit in die Erlösung und Versöhnung der Welt mit Gott zurückführen wollen. Die Selbstentwickelung des Menschen in das Böse hinein endet für sich genommen nur in einer unauflöslichen Verwickelung.

Doch man würde dem Hegelschen System sehr Unrecht thun, wenn man dieß Stehenbleiben des Bösen, dieß Widerstreben desselben sich aufheben zu lassen, nachdem es gesetzt ist, als etwas ansehen wollte, was jenem unwillkürlich widerführe. Von der einen Seite betrachtet, scheint das System allerdings nur ein Böses zu bedürfen, das vorübergeht, das bloß im Uebergange aus der Natürlichkeit in das Reich des Geistes erscheint, um zu verschwinden. Von der andern Seite aber fordert es entschieden ein Böses, welches beharrt und sich auf jedem Punkte der sittlichen Entwickelung als Gegensatz geltend macht*). Denn ist die Wirklichkeit des Bösen die nothwendige Vermittelung des Guten, so wäre es doch gewiß eine sehr mechanische, ungeistige Art diese

*) Seinen letzten Grund scheint dieser und mancher andre Gegensatz der Richtungen im Hegelschen System sowie das Schwanken Hegels selbst zwischen solchen Gegensätzen in der elastischen Natur seines Negativitätsprincips zu haben. Vermöge derselben kann es von einer moderaten Gesinnung bloß gebraucht werden, um dem Substantiellen durch eine ziemlich einfache Metamorphose im Bewußtsein zur Form der Selbstgewißheit und Freiheit zu verhelfen, während eine rücksichtslosere Anwendung fordern wird, daß dem auflösenden Proceß, den dieß Princip einleitet, alles Substantielle ohne Vorbehalt überliefert werde, damit er aus ihm erst mache — was herauskommt.

Vermittelung sich vorzustellen, wenn man sich dieselbe als etwas einmal Geschehendes und dann Abgethanes, Fertiges denken wollte. Vielmehr da die sittliche Lebendigkeit des Geistes eben in der Bewegung und Vermittelung der Momente dieses Gegensatzes besteht, so würde mit dem völligen Verschwinden des Zwiespaltes an irgend einem Punkte der Entwickelung auch das sittliche Leben erloschen sein*). Denn könnte wahre Lebendigkeit sein ohne die Spannung dieses Gegensatzes, so wäre die Nothwendigkeit der Entzweiung überhaupt und warum der Geist nicht von Anfang den Weg zwiespaltloser Entwickelung gegangen, nicht mehr zu begreifen. Darum kann die Aufhebung des Bösen hier nur als eine immerfort geschehende, aber nie geschehene vorgestellt werden; damit es immer auf's neue aufgehoben werden könne, muß es nach jeder Aufhebung doch noch dasein; womit denn der von diesem System so verrufene progressus in infinitum aus seiner eignen Mitte als letztes Resultat hervorbricht. An sich ist die Entzweiung freilich aufgehoben, das Böse überwunden, und wird als solches gewußt auf unmittelbare Weise im Glauben an die Vergebung der Sünden, auf vermittelte Weise im spekulativen Begriff**); aber wie es zur wirklichen Aufhebung im Subjekt, welches nur eben noch „seinen Willen gut zu machen hat", kommen soll, ist nicht abzusehen. Für ein endliches Leben, welches sich in reiner, ungestörter Harmonie mit Gott und mit sich selbst entfaltet, ist in diesem System einmal kein Raum, und es ist ein ganz vergebliches Bemühen, ihm diese Idee aufdringen zu wollen. Demgemäß gebraucht Hegel in der Logik gelegentlich Unendlichkeit und Heiligkeit als Korrelatbegriffe***), und eben so in den Vorlesungen über Religionsphi-

*) Im Wesentlichen zu demselben Resultat kommt die treffliche Kritik der Hegelschen Lehre vom Bösen in Ulrici's Schrift: Ueber Princip und Methode der Hegelschen Philosophie S. 174 f.

**) Phil. der Rel. B. 2, S. 273.

***) Werke B. 5, S. 328.

losophie das Endliche und das Böse, mit der nähern Bestimmung, daß das Böse die äußerste Spitze der Endlichkeit ist*). — Ja wir müssen weiter gehen und behaupten, daß Gott selbst, wie er ja nur im Menschen seine Wirklichkeit hat, dieses Schicksal theilt. Wäre an irgend einem Punkte der menschlichen Entwickelung der Widerspruch schlechterdings überwunden, so würde der absolute Proceß des göttlichen Lebens, dessen treibende Macht ja eben die Unangemessenheit alles Endlichen zum Unendlichen ist, sein Ziel erreicht haben und mit ihm das göttliche Leben selbst, welches nur in diesem Processe ist; „wenn diese Unangemessenheit verschwände, so verschwände auch das Urtheil des Geistes, seine Lebendigkeit, so hörte er auf Geist zu sein"**), und damit zugleich stände die Geschichte still, ihr Problem wäre gelöst. Damit Gott sich in seiner Lebendigkeit erhalte, und damit immerdar ein Grund zur Hervorbringung von Endlichem vorhanden sei — Beides sagt eigentlich dasselbe —, muß alles Endliche, nicht bloß alles Naturwesen, sondern auch der Geist als endlicher und individueller, an seinem eignen Widerspruch zu Grunde gehen. Nur aus dem Kelche dieses Geisterreiches, welches zugleich im endlosen Vergehen alles Einzelnen das wahre Schattenreich ist, schäumt ihm seine Unendlichkeit.

Wir werden darum Strauß des Mißverständnisses der Hegelschen Lehre nicht beschuldigen dürfen, wenn er von ihr aus die

*) Phil. der Rel. B. 2, S. 250. 251.

**) A. a. O. S. 231. An einer andern Stelle, B. 1, S. 122. heißt es: „Gott ist diese Bewegung in sich selbst und nur dadurch allein lebendiger Gott." — Aus den oben angegebenen Prämissen würde übrigens folgen, daß Gott nur in dem Unangemessenen und sich selbst Aufhebenden sich offenbaren kann, woraus sich denn, wenn nicht etwa Gott ein vergebliches Ringen sich zu offenbaren zugeschrieben werden soll, weiter ergiebt, daß eben dieses endlose Hervortreten und Untergehen alles Endlichen die schlechthin genügende Form seiner Offenbarung und Selbstverwirklichung ist, daß also, wie Ulrici a. a. O. S. 19. dieß ausdrückt, das Wesen des Geistes selbst in der absoluten Negativität besteht.

Möglichkeit eines sündlosen Christus als historischen Individuums leugnet*). Insofern Christus eben dieses einzelne Individuum ist, kann er von der Unangemessenheit zur Idee, von dem allgemeinen Widerspruch alles Endlichen nicht ausgenommen sein. Gehört insbesondere der Widerspruch, welcher das Böse ist, zum Begriffe des Menschen, wird der Mensch, wie Hegel, Philos. der Geschichte S. 333. sagt**), erst durch den Sündenfall Mensch, so kann Christus nur um den Preis seiner Menschheit davon schlechthin befreit werden. So wird dem menschlichen Geschlecht, nachdem es schon vorher seinen unentzweiten Urstand bei Gott eingebüßt***), nun auch der Höhepunkt oder vielmehr der neue Anfang in dem vollkommen heiligen Gottes- und Menschensohne und damit zugleich die Vollendung des göttlichen Reiches geraubt; und was dem unglücklichen Bewußtsein übrig bleibt, das ist die unendliche Wüste eines ziellosen Kampfes und Zwiespaltes. —

Es wurde schon oben angedeutet, wodurch diese Philosophie, in der sich oft ein sehr energisches Bewußtsein von der Tiefe des

---

*) Das Leben Jesu B. 2, S. 716. 717. (erste Ausg.). Dogm. B. 2, §. 66. Daß sich das System Hegels dieser Konsequenz durchaus nicht entziehen kann, ist ausführlich dargethan worden von Dorner, Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, in dem Abschnitt: die Christologie der Hegelschen Schule, der zu dem Gründlichsten gehört, was über diese Philosophie vom theologischen Standpunkte aus gesagt worden ist.

**) „Das Thier", wird dort gelehrt, „ist mit Gott eins (!), aber nur an sich. Nur der Mensch ist Geist, d. h. für sich selbst. Dieses Fürsichsein, dieses Bewußtsein ist aber zugleich die Trennung von dem allgemeinen göttlichen Geist. Halte ich mich in meiner abstrakten Freiheit gegen das Gute, so ist dieß eben der Standpunkt des Bösen. Der Sündenfall ist daher der ewige Mythus des Menschen, wodurch er eben Mensch wird." Vermöge jener durchgehenden Amphibolie kann Hegel unmittelbar fortfahren: Das Bleiben auf jenem Standpunkte ist jedoch das Böse — wonach also der Sündenfall selbst noch ohne Sünde wäre.

***) Vgl. oben S. 540.

Böse ausgesprochen hat, getrieben wird dasselbe zu einem nothwendigen Moment im absoluten Processe zu erheben. Wir finden den letzten Grund darin, daß von diesem System das Wesen des Geistes einseitig als Denken, dieses Denken aber als nothwendiger Proceß aufgefaßt wird. Darum muß der Wille, der ein ursprüngliches Princip der Realität, ja das eigentliche Princip wirklicher Existenz ist*), es sich gefallen lassen von diesem Monismus des logischen Gedankens nur als Modus der Intelligenz, eine besondre Weise des Denkens untergebracht zu werden**). Die Wirklichkeit aber in Natur und Geschichte ist diesem System nach dem bekannten Satze: was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig, nichts Anders und kann ihm nach seinen Grundbestimmungen nichts Anders sein als die reale Auseinandersetzung der logischen Vernunft, so daß, wenn irgend ein Moment der Wirklichkeit dem Denken nicht vollkommen durchsichtig ist als sein eignes Wesen, dieß nur die Schuld des einzelnen Subjektes sein kann. Findet sich nun doch in dem empirischen Dasein allerlei Ueberschießendes, was sich auf die reinen Wesenheiten der Logik nicht zurückführen lassen will, so ist dieß eben das Zufällige, schlechthin Bedeutungslose, welches in der Sphäre der Natur aus einer Ohnmacht derselben den Begriff in seiner Ausführung festzuhalten erklärt wird***).

Hiermit tritt denn für Hegel das verhängnißvolle Dilemma hervor, das Böse entweder für ein durchaus Geringfügiges, der philosophischen Beachtung Unwerthes zu erklären, oder dasselbe als integrirendes Moment der Idee selbst anzuerkennen, mithin

*) Es möge hier daran erinnert werden, daß schon Leibnitz in der Theodicee §. 8. den Verstand Gottes als die Quelle der Wesenheiten, seinen Willen als den Ursprung der Existenzen bezeichnet hat.

**) Encykl. §. 443. Philos. des Rechts §. 4, S. 35.

***) Encykl. §. 250.

ihm Nothwendigkeit, weiter Wirklichkeit, weder Vernünftigkeit beizulegen. Die erstere Ansicht ist höchst oberflächlich und ganz unfähig, den positiven Gegensatz des Bösen gegen das Gute festzuhalten; sie muß konsequenter Weise das Böse als etwas ganz Zusammenhangsloses betrachten, zufällige Hemmungen des Guten in seiner äußern Verwirklichung, die lediglich der Erscheinungswelt angehören und nur in diesem ihrem vereinzelten Hervortreten einen Augenblick von Scheinexistenz haben. Eben damit aber entnervt sie das Schuldbewußtsein und den sittlichen Kampf gegen das Böse, und die tief eingreifende Bedeutung desselben für die Geschichte des menschlichen Geschlechts, noch mehr aber die Erlösung von der Sünde durch den Sohn Gottes müssen ihr unverstanden bleiben; wozu diese unermeßlichen Veranstaltungen Gottes, um etwas so Nichtiges und Machtloses, was ja, insofern es ja doch eine Scheinexistenz hat, ohnehin immerfort in sich selbst zerfallen muß, zu überwinden und zu zerstören? Zugleich würde aus der obigen Annahme die Unmöglichkeit einer Wissenschaft vom Christenthum für diese Philosophie nothwendig folgen. Erkennt dieselbe nämlich überall an, daß die Grundidee des Christenthums die der Erlösung und Versöhnung ist, und ruht diese doch ganz auf der Voraussetzung der Sünde, so könnte es, wenn letztere aus der Sphäre des Begriffes ausgeschlossen wird, eine spekulative Dogmatik im Sinne dieses Systems offenbar nicht geben. Jene Annahme widerstreitet aber auch entschieden dem Interesse des Systems, dasselbe ganz für sich betrachtet. Denn ist dessen eigenthümlichster Gedanke eben jener Negativitätsbegriff, ein von Jakob Böhme gelegter Keim, den es zu einem durch das Ganze seiner Weltanschauung durchgreifenden Princip der Bewegung und Fortschreitung ausgebildet hat, so kann es der Energie dieser Bewegung sowie der Fülle und charakteristischen Bestimmtheit des dadurch hervorgebrachten Inhalts nimmermehr zuträglich sein, wenn das System

das Böse, das Unsittliche, das Verbrechen, das im Zusammenhange dieser Betrachtungsweise nur als der kühnste Gipfel der Negation erscheinen kann, als begriffslose Zufälligkeit aus seiner Gedankenwelt hinauswerfen wollte. Die andere Annahme gestattet zwar vorerst einer Dialektik, welche den Widerspruch selbst als Moment der Einheit begreifen will, weil ihr die Unterschiede nothwendig zum Widerspruch fortgehen, eine tiefere, positivere Auffassung des Bösen; aber in ihrer weitern Konsequenz muß sie das Schuldbewußtsein und den Begriff des Bösen nicht bloß entnerven und verflüchtigen, sondern gänzlich zerstören.

Wiewohl nun das System mit großer Gewalt zur letztern Annahme treibt, so scheint doch die Betrachtung des Bösen zwischen beiden schwankend zu bleiben. Denn allerdings neigt sie sich nicht bloß in beiläufigen Aeußerungen der erstern Vorstellung zu *), sondern diese scheint auch auf die gesammte philosophische Geschichtsbetrachtung des Systems einen mächtigen Einfluß auszuüben; überall wird das Böse für das schlechthin Bedeutungs- und Machtlose, welches die reale Entfaltung der logischen Momente in ihrem nothwendigen Gange durchaus nicht zu hemmen vermöge, genommen. Wo aber der Begriff des Bösen ausdrücklich behandelt wird, wie in den oben angeführten Stellen der Encyklopädie und der Rechtsphilosophie, da stellt sich die Betrachtung ganz auf die Seite der andern Vorstellung und schreibt dem Bösen mit dürren Worten Nothwendigkeit zu. Und unstreitig haben wir diese Auffassung, ohne uns durch gelegentliche Oscillationen nach der andern Seite irre machen zu lassen **), als

*) Z. B. Encyklopädie §. 6, S. 8.

**) Diese Schwankungen Hegels haben doch offenbar ihren Grund in dem Sträuben seines sittlichen Bewußtseins gegen die furchtbaren Konsequenzen der allgemeinen Nothwendigkeit des Bösen und sind insofern eine thatsächliche Widerlegung der Vatkeschen Meinung, daß diese Nothwendigkeit, weil sie als intelligible jenseits des sittlichen Bewußtseins liege, mit dem Inhalt desselben gar nicht in Konflikt kommen könne.

die wahre Lehre des Systems vom Bösen anzusehen; um so mehr, da sich auch jene scheinbar entgegengesetzte Geschichtsbetrachtung leicht darauf zurückführen läßt. Denn ist das Böse selbst ein nothwendiges Moment im absoluten Proceß, so ist freilich klar, daß es den ehernen Gang desselben durch die Geschichte durchaus nicht hemmen, sondern nur verstärken kann. Verhält es sich aber so, dann müssen wir die großartige Vernunft und kühne List des Hegelschen Weltgeistes eben vornehmlich in dem Bösen bewundern. So wird denn auch in der Phänomenologie, das Böse als ein dem göttlichen Wesen fremdes Geschehen zu nehmen, als bloßes Vorstellen beseitigt, eben so, mit unverkennbarer Beziehung auf Jakob Böhme, es in dem göttlichen Wesen selbst als seinen Zorn zu fassen; beide Vorstellungen heben sich dann auf in dem Begriff der Entfremdung des göttlichen Wesens von sich, vermöge deren „sein Dasein in sich geht und böse wird", und der Rückkehr zu sich*). —

Daß bei dieser Ansicht vom Bösen und seiner Nothwendigkeit und bei der dadurch bedingten Unfähigkeit, die Möglichkeit eines persönlichen Erlösers zu erkennen, die christliche Lehre von der Erlösung, wenn sie nicht grabezu verworfen werden soll, sich eine gänzliche Umdeutung gefallen lassen muß, ist leicht einzusehen. Zunächst muß es schon befremden, wiewohl es näher betrachtet ganz konsequent ist, daß in diesem System von einer Versöhnung des Bösen mit dem Guten die Rede ist**). Von einer solchen Versöhnung weiß wenigstens das Christenthum nichts, sondern nur von einer Versöhnung des Menschen mit Gott; diese beiden Versöhnungen aber zu identificiren könnte nur einem Denken einfallen, welches entweder nach dualistischem Princip oder vermöge einer Verwischung des fraglichen Begriffes in's

*) A. a. O. S. 582 f.

**) Diese Formel findet sich nicht sowohl bei dem Urheber des Systems — doch vgl. die Phänomenologie S. 583 f. — als vielmehr bei manchen Schülern.

Unbestimmte, in die Begriffe der Endlichkeit, des subjektiven Bewußtseins u. dgl., es für überflüssig achtete, zwischen dem mit dem Bösen behafteten Wesen und dem Bösen selbst zu unterscheiden. Nach der christlichen Lehre wird der Mensch mit Gott versöhnt, indem das Böse in ihm zunächst potentiell und principiell — objektiv durch das Versöhnungswerk Christi, subjektiv durch den rechtfertigenden Glauben —, sodann aktuell und explicite — durch die fortschreitende und sich vollendende Heiligung in der Gemeinschaft Gottes — aufgehoben wird. Wie das Böse weder im Begriffe der Welt, des Endlichen überhaupt, noch in dem des Menschen eine Berechtigung zur Existenz hat, so daß es, so zu sagen, verlangen dürfte gleich andern, natürlichen Gegensätzen des endlichen Seins nur durch Vermittelung und Versöhnung mit dem ihm entgegengesetzten Guten aufgehoben zu werden, wie es vielmehr nur durch das Umschlagen des Willens in Willkür und Anmaßung da ist, so soll es in denen, die der Erlösung sich nicht verschließen, schlechthin vernichtet werden. Hiermit ist zugleich gesagt, daß der Zwiespalt, der mit dem Bösen hervorgetreten ist, durch kein Erkennen, keine Spekulation, sondern nur real gelöset werden kann, eben durch die Erlösung. Durch ein Thun entstanden, kann er auch nur durch ein Thun wieder aufgehoben werden. Hier wird dagegen die Versöhnung in eine nothwendige Dialektik des Begriffes aufgelöst; ihre Bedeutung liegt eben in dieser logischen Aufhebung des Gegensatzes zwischen der unmittelbaren Einheit und der Entzweiung, dem in sich seienden Fürsichsein. Wie das Erkennen das Böse, die Entzweiung hervorbringt, indem damit der Geist aus seiner Natürlichkeit heraustritt, so ist es auch wieder das Erkennen, welches allein die Macht hat, den Widerspruch zu überwinden als Negation der Negation — *ὁ τρώσας καὶ ἰάσεται* —; ja die Entzweiung trägt selbst das Princip ihrer Aufhebung schon in sich*). Das ist der ewige,

*) Vgl. besonders die Phänomenologie in dem Abschnitt: die of-

spekulative Gehalt der zum Begriffe erhobenen christlichen Lehre von der Versöhnung; wenn sie aber diesen Gehalt in jenes einzelne Faktum setzt, welches in einer vergangenen Zeit auf Golgatha geschehen ist, so fällt sie damit der Form des sinnlichen Vorstellens anheim *).

Ist aber dieß der Begriff der Versöhnung, so wäre es eine arge μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, die Theilnahme des Subjekts an dieser Versöhnung ursprünglich und wesentlich durch eine sittliche Umwandlung, Wiedergeburt zu bedingen. Als solche Bedingung kann zunächst nur der Uebergang des Subjekts aus den Sphären der sinnlichen Vorstellung und des abstrakten, subjektiven Meinens in die des spekulativen Begriffes gelten, oder die Einsicht in die an und für sich seiende Einheit des Unendlichen und des Endlichen, Gottes und des Menschen, des Guten und des Bösen. Das Böse in seinem Gegensatze gegen das Gute ist eben nur Abstraktion; ist diese Abstraktion aufgehoben durch das spekulative Denken, welches eben das wahrhaft konkrete ist, so ist die Versöhnung realisirt im Subjekt, dieses in den allgemeinen Geist aufgenommen **). Will man nun diesen Uebergang auch eine Wiedergeburt aus dem Geiste nennen, wie wohl Hegel gelegentlich thut, wer mag es wehren? nur das können wir uns nicht zumuthen lassen, diese spekulative Wiedergeburt mit der christlichen für identisch zu halten. Was aber im praktischen Gebiet der Wiedergeburt substituirt wird als die nothwendige „Rekonstruktion" des von Anfang nur natürlichen, also bösen Menschen, das bezeichnet Hegel selbst näher als Zucht, Erziehung, Bezähmung, Bildung ***). —

fenbare Religion — Werke B. 2, S. 582 f.; ferner Phil. d. Rel. B. 2, S. 217. 228. 250. 254; Vermischte Schriften S. 471.

*) Phänomen. S. 573; Phil. d. Rel. B. 2, S. 240. 250. 263 f. vergl. B. 1, S. 140. 141.

**) Phil. d. Rel. B. 2, S. 270 f.

***) Phil. des Rechts §. 18. Phil. der Rel. B. 2, S. 214. Gesch.

Es ist ein schönes Zeugniß von der Gewalt des Christenthums über das Gemüth des großen Philosophen, daß er selbst die hier dargelegte Ansicht vom Bösen nicht überall festzuhalten vermag, daß an mehr als einer Stelle ein tieferes Bewußtsein von der Natur der Sünde die Schranken seines Systems übermächtig durchbricht. Namentlich ist in dieser Beziehung sehr merkwürdig, was in andrer Hinsicht von Dorner mit Recht als ein inkonsequentes und unmethodisches Verfahren gerügt wird*), daß Hegel in den Vorlesungen über die Philosophie der Religion, da wo die Nothwendigkeit der Versöhnung des Menschen mit Gott aufgezeigt werden soll, den spekulativen Gang von oben herab nach unten plötzlich abbricht und einen anthropologischen einschlägt, von dem Bedürfniß des Subjektes, sich mit Gott versöhnt zu wissen, ausgehend**). Es liegt darin ein thatsächliches Geständniß, daß die Entzweiung des Menschen mit Gott nicht im Begriffe gefunden, sondern nur erfahren werden kann, mithin nicht Moment eines nothwendigen Processes, sondern lediglich That der Willkür ist.

der Phil. B. 3, S. 105. 106. An der ersten Stelle heißt es: „Die christliche Lehre, daß der Mensch von Natur böse sei, steht höher wie die andre, die ihn für gut hält; ihrer philosophischen Auslegung zufolge ist sie also zu fassen. Als Geist ist der Mensch ein freies Wesen, das die Stellung hat, sich nicht durch Naturimpulse bestimmen zu lassen. Der Mensch, als im unmittelbaren und ungebildeten Zustande, ist daher in einer Lage, in der er nicht sein soll und von der er sich befreien muß. Die Lehre von der Erbsünde, ohne welche das Christenthum nicht die Religion der Freiheit wäre, hat diese Bedeutung." Wenn Hegel hier und sonst öfter die christlichen Lehren von Erbsünde, Versöhnung, Wiedergeburt erst in Bestimmungen auflöst, die auch der platteste Pelagianismus nie bestritten hat, und dann doch gegenüber der „modernen Frömmigkeit" die Miene annimmt, als müsse er zum Schutz der christlichen Grundlehren vor den Riß treten, wer mag sich da des tiefsten Unwillens erwehren?

*) A. a. O. S. 406.

**) B. 2, S. 209 f. 222 f.

Fünftes Kapitel.

Dualistische Ableitung des Bösen.

Dualistische Theorien, welche den Gegensatz des Bösen gegen das Gute als einen schlechthin ursprünglichen auffassen und so das Böse zur Absolutheit steigern, sind, nach Twestens treffender Bemerkung, unsrer Art zu sehen eben so fremd, wie es vor nicht gar langer Zeit noch der Pantheismus war*). Und wenn sie dennoch hier in Betracht gezogen werden, so kann es scheinen, als verdankten sie dieß lediglich dem Bedürfniß einer gewissen Vollständigkeit, dem Wunsche, in diesem von einer ganz negativen Auffassung des Bösen beginnenden Stufenfortschritt bis zu dem äußersten Punkt zu gelangen, wo der Gegensatz zwischen gut und böse eben so sehr überspannt wird, als er auf den ersten Stufen verflüchtigt wurde. Aber abgesehen davon, daß die Beleuchtung dieser Seite dazu dient, uns bedeutende Momente im Wesen des Bösen, welche in der Prüfung der bisher dargestellten Theorien noch nicht hervorgetreten sind, zu enthüllen, dürfte uns der theologische und philosophische Charakter der gegenwärtigen Zeit wohl nur geringe Bürgschaft leisten, daß nicht vielleicht bald genug die Neigung zu einer dualistischen Weltbetrachtung auf ähnliche Weise um sich zu greifen vermöchte, wie vor einigen Jahrzehnten und dann wieder in der letzten Zeit der pantheistische Taumel. Zwar die Energie sittlicher Motive, durch welche eine gewisse Stimmung und Richtung des Geistes sich

*) Vorlesungen über die Dogmatik B. 1, S. 136 (dritte Ausg.).

zunächst gedrängt findet alles Sein als solches unter den Gegensatz von gut und böse zu stellen, ist so wenig die Signatur unsrer Zeit, daß diese sich im Gegentheil entschieden zur sittlichen Erschlaffung und Entnervung neigt. Allein der Dualismus hat offenbar auch seine theoretischen und dialektischen Veranlassungen, und er hat sie mitten in der ihm scheinbar am schroffsten entgegenstehenden Denkweise; die pantheistischen Ansichten der Zeit tragen, wie sich uns im vorigen Kapitel gezeigt hat, deutlich genug gewisse Keime desselben in sich; und wenn der Dualismus nach Schellings Ausdruck ein System der Selbstzerreißung und Verzweiflung der Vernunft ist, so erscheint auch die Stimmung der Gegenwart großentheils ganz geeignet, um die Entwickelung jener Keime zu begünstigen. Hat der Gott, der aus abstrakter Erhabenheit gegen Gutes und Böses, gegen Liebe und Haß indifferent ist, dem Gott weichen müssen, der sich ganz in die Welt dahingiebt und nicht bloß durch das Gute, sondern auch durch das Böse sich seine eigne Lebendigkeit vermittelt, der sich im Bösen von sich selbst entfremdet, um zu sich selbst zurückzukehren, so ist es von da nur ein zweiter Schritt zu zwei gleich ewigen Principien, die als Ja und Nein, als Liebe und Haß mit einander kämpfend sich in die Herrschaft der Welt theilen. Den Uebergang bildet dann etwa eine Lehre wie die Jakob Böhmes von den beiden Principien in Gott, von denen das andre in Gott selbst aber noch nicht das Böse ist, sondern erst in der Kreatur es wird.

Von einer andern Seite enthält Daubs Judas Ischarioth entschiedne Anbahnungen einer dualistischen Weltbetrachtung. Hier wird gegenüber dem relativen Bösen im Menschen und in der Natur ein absolut und an sich Böses gefordert und behauptet. Nicht bloß den Menschen hat es mit sich inficirt und mannichfache Störungen in die Natur gebracht, sondern selbst Zeit und Raum werden aus seiner verneinenden Wirksam-

keit abgeleitet. Vom eigentlichen Dualismus unterscheidet diese Ansicht sich noch dadurch, daß sie ihrem bösen Princip zur Grundlage seiner Selbsthervorbringung und Wirksamkeit ein von Gott geschaffenes Sein giebt. Aber trotz dieser Bedingtheit seines Daseins hat sich der Satan dieser Theorie zu einem wirklichen ἀντι-θεος erhoben; in der Region des Absoluten selbst giebt es zwei Reiche, das Reich des Satans und das Reich der Gottheit*).

So zwar, wie das dualistische System in älterer Zeit von den Manichäern dargestellt worden ist, kann es in seinen Grundlagen, ganz abgesehen von der phantastisch-mythologischen Einkleidung, wohl nicht einmal den Schein irgend einer Haltbarkeit erregen. Wenn hier, so wie später im Flacianismus, das Böse als mala substantia, mala natura aufgefaßt wird, so ist es eben nur ein sehr unbeholfenes, ungebildetes Denken, was den Begriff des Bösen mit dem der Substanz oder Natur auf diese Weise zusammenbringen kann. Hier sind die Gegengründe des Augustinus und des Titus von Bostra so wie die des ersten Artikels in der solida declaratio der Konkordienformel ausreichend, um das Widersinnige in der Vorstellung einer substantia mala und in der darauf sich gründenden Weltbetrachtung

*) Da Daub selbst bekanntlich die im Judas Ischarioth entwickelte Ansicht vom Bösen später aufgegeben hat, so sind wir der Mühe überhoben uns hier mit der Kritik derselben zu beschäftigen. Uebrigens würden wir bei aller Achtung vor den tiefsinnigen Gedanken, an denen dieses Buch reich ist, im Resultat dem Straußschen Urtheil (Charakteristiken und Kritiken S. 123.) beitreten müssen, daß Daub hier „in eine Sackgasse gerathen war, wo bei der Unmöglichkeit weiter vorwärts zu gelangen nichts übrig blieb als in der Stille umzukehren", freilich leider in eine andre „Sackgasse", aus der er nicht mehr herausgekommen ist. — Zu dieser Anwendung des Begriffes der Absolutheit auf das Böse — von der man jedoch die Frage, ob ein Wesen so böse sein könne, daß es schlechterdings nichts sittlich Gutes mehr in sich habe, wohl unterscheiden muß — ist es von Interesse den Beweis des Thomas von Aquino zu vergleichen, daß es kein summum malum, quod sit causa omnis mali, geben könne, Summa I, qu. 49. art. 3. Summa contra gentiles lib. III, c. 15.

darzuthun. Soll das Böse einmal auf den Begriff der Substanz bezogen werden, so ist es freilich durchaus nicht selbst als Substanz, sondern im Gegentheil mit Augustin als Verderbung (corruptio) der Substanz vorzustellen, so wie das Gute als deren Bewahrung und Erhaltung. Aber den eigentlichen Grund des Irrthums konnten jene Gegner nicht enthüllen, weil sie selbst nicht völlig frei davon waren; er liegt in dem Mangel der Einsicht, daß in der Sphäre der Begriffe: Substanz, Realität, Natur, der ethische Gegensatz des Guten und des Bösen gar nicht seine Wurzel hat. So lange daher die Betrachtung nur mit diesen Begriffen umgeht, bleibt der Gegensatz des Guten und des Bösen unaufgeschlossen; um ihn in seiner ethischen Bedeutung zu verstehen, bedarf es konkreterer Bestimmungen. Die ethische Bedeutung ist aber an sich die ursprüngliche; und wenn der Begriff des malum außer dem m. morale noch das m. physicum umfaßt — das sogenannte m. metaphysicum heißt nur mißbräuchlich malum —, so hat das Letztere in Ersterm seinen Ursprung, wie dieß schon die alte, eben so tiefsinnige wie einfache Eintheilung des malum in m. culpae und m. poenae — in Beziehung auf Wesen, die sich verschulden können, richtig — ausspricht *).

Es ist dabei ein merkwürdiges Verhältniß nicht unbeachtet zu lassen. Unverkennbar geht die dualistische Weltanschauung überwiegend von einem sehr ehrenwerthen ethischen Interesse aus, von dem Bewußtsein der unergründlich tiefen Bedeutung des Gegensatzes zwischen gut und böse und der Unmöglichkeit seine beiden Seiten mit einander auszugleichen, von dem Bedürfniß, zu allen den widerstrebenden Erscheinungen, die uns auch außerhalb des eigentlich sittlichen Gebietes in der irdischen Welt entgegentre-

*) In demselben Sinne zeigt Thomas I. qu. 48. art. 6. daß das malum culpae plus de ratione mali habe als das malum poenae: vgl. über die Eintheilung in m. culpae und m. poenae den vorhergehenden Artikel derselben quaestio.

ten, einen Schlüssel zu finden, der dem sittlichen Gefühl und den Momenten der Idee Gottes, in denen dasselbe wurzelt, keinen Abbruch thut*). Aber indem die Betrachtung dieses Interesse ganz ausschließlich, blind gegen jedes andere, verfolgt, widerfährt es ihr, daß sie bei dem graden Gegentheil dessen anlangt, was sie eigentlich suchte; der Gegensatz des Güten und des Bösen geht zu Grunde an seiner eignen Ueberspannung; wird das Böse als Substanz vorgestellt, so verliert es seine ethische Bedeutung und erhält eine ganz physische; es ist eine Naturnothwendigkeit, mit der der Mensch dem Bösen verfällt, und giebt es eine Befreiung von seiner Gewalt, so erfolgt auch diese nur durch einen Naturproceß. Darum ist auch die physikalische Auffassung des Kampfes zwischen den Reichen des Lichts und der Finsterniß im Manichäismus keineswegs bloß Darstellungsform, sondern zum Inhalt selbst gehörig.

Wir sind indessen gar nicht berechtigt, die Anwendung des Substanzbegriffes auf das Böse für den eigentlichen Nerv des ethischen Dualismus zu halten. Wenn irgend ein System den Begriff einer ewigen Substanz, welche die absolute Indifferenz aller Gegensätze, auch des Gegensatzes von gut und böse, ist, zum Grunde legte und aus derselben auf gleich ursprüngliche, ewige Weise zwei einander entgegengesetzte persönliche Principien hervorgehen ließe, das eine den Willen der Liebe, der Selbstmittheilung, das andere den Willen des Hasses, der Zertrennung und Zerstörung gleich unwandelbar in sich tragend und gleich kräftig reali-

*) Dieses sittliche Interesse als Ausgangspunkt tritt auch bei Mani, besonders in dem Briefe an die Jungfrau Menoch (August. op. imperf. c. Iul. lib. III, §. 172 seq.), deutlich hervor. Indem er die Vorstellung zum Grunde legt, daß die sinnlichen Triebe böse seien, scheint ihm ihre Zurückführung auf Gott als Urheber die Sünde zu sanktioniren. — Damit soll übrigens natürlich nicht geleugnet sein, daß sowohl im Manichäismus als auch im Parsismus der Gegensatz des Guten und Bösen, indem er noch ganz mit dem des Heilbringenden und Schädlichen identificirt wird, überhaupt noch nicht in seiner reinen ethischen Bedeutung erkannt ist.

strend: so bliebe ein solches System trotz seiner starken Annäherung an einen realistischen Pantheismus doch wesentlich dualistisch. Das Dualistische liegt natürlich nicht darin, daß überhaupt das Vorhandensein und die Wirksamkeit eines gottwidrigen Strebens in der Welt anerkannt und auf jede positive Ableitung desselben aus göttlicher Kausalität und Anordnung verzichtet wird — denn dieß Beides findet sich auch im Christenthum —, sondern darin, daß das Böse mit dem Guten die gleiche Ursprünglichkeit und Anfangslosigkeit theilt, daß demgemäß das grundböse Wesen als ein von dem guten Gott unabhängiges, als ein böses Grundwesen vorgestellt und mit einer Macht bekleidet wird, die einen zweifelhaften Kampf zwischen Beiden bedingt. Indem Gott ein zweites in seinem Sein von ihm unabhängiges, thätiges Princip entgegengesetzt wird*), ist er selbst in seiner Wirksamkeit und Selbstoffenbarung unter eine ursprüngliche Abhängigkeit und Bedingtheit — d. h. unter eine solche, die nicht auf freier Selbstbeschränkung, Selbstbedingung beruht —, mithin unter ein Verhängniß gestellt.

Und eine solche Gestalt des Dualismus ist nicht bloß denkbar, sondern auch geschichtlich wirklich, und zwar als primitive Form desselben. In dem Parsischen Dualismus steht bekanntlich über dem Zwiespalt des guten und des bösen Princips, des Ormuzd und Ahriman, ein ewiges Urwesen, Zeruane akerene, in welchem beide Principien ihren Ursprung haben. Es ist somit dem unabweislichen Vernunftbedürfniß der Einheit allerdings einigermaßen Genüge geleistet. Allein wie des Zeruane akerene nur sehr selten im Zendavesta erwähnt wird, so bleibt dieser Begriff

*) Wird das zweite Wesen als ein rein passives, schlechthin bestimmbares vorgestellt, welches auf die bestimmende göttliche Wirksamkeit keinen modificirenden Einfluß ausübt, geschweige ihr eine Reaktion entgegensetzt — etwa wie Aristoteles sich die ὕλη gedacht zu haben scheint —, so kann ein solches System gewiß nicht mehr zu den dualistischen gerechnet werden.

ganz isolirt stehen, ohne irgendwie in die weitere Konstruktion des Systems, in die Entwickelung des Kampfes zwischen den beiden Principien einzugreifen; diese höchste Einheit ist in ihrer abstrakten Unbestimmtheit viel zu dürftig und schwach, als daß sie die Macht hätte, das böse Grundwesen seiner Gewalt zu berauben oder mit dem Guten zu versöhnen*). Anders freilich verhielte es sich, insofern die Parsische Religion wirklich lehrt, daß Ahriman ursprünglich gut gewesen und erst durch einen Abfall, also durch einen Freiheitsakt böse geworden sei. In diesem Falle ist dann allerdings nicht mehr einzusehen, wie ihr, streng genommen, der Name des Dualismus zukommen soll**).

*) Denn gehört überhaupt, wie sich ja wohl nicht leugnen läßt, zum ursprünglichen Ideenkreise des Parsismus eine solche endliche Versöhnung, so erscheint sie doch gewiß nicht als That oder Werk des Zeruane akerene. — Es ist übrigens ein höchst seltsamer Einwurf gegen diese Versöhnung, wenn F. Schlegel (Sprache und Weisheit der Indier S. 126.) sich darüber so äußert: „wird, wie meist geschieht, angenommen, daß in der letzten Entwickelung das böse Princip überwunden und verändert, Ahriman mit dem Ormuzd wieder vereint und versöhnt werde" (was doch offenbar nur so geschehen kann, daß Ahriman von dem Bösen abläßt), „so wird im Grunde der Zwiespalt aufgelöst; Alles verschmilzt pantheistisch in Ein Wesen, und der ewige Unterschied des Guten und Bösen verschwindet." Eine solche endliche Versöhnung mag eine Inkonsequenz in diesem System sein; sie verträgt sich wenigstens nicht mit der Ursprünglichkeit des bösen Princips und hebt somit den wesentlichen Charakter des Dualismus im Grunde auf. Aber den Zwiespalt zwischen gut und böse und sein ewiges Bestehen für nothwendig zu erklären, weil sonst Alles pantheistisch in Ein Wesen verschmelzen müßte, also das Böse als die nothwendige Bedingung der Existenz einer von Gott unterschiedenen Welt zu betrachten, das ist gewiß selbst der schlimmste Pantheismus.

**) Wenn Baur in seiner gelehrten Darstellung des Manichäischen Religionssystems S. 42. 43. diese härteste Form des Dualismus zugleich pantheistisch findet, so ruht dieß gleichfalls auf der Anerkennung, daß das Dogma von der Einheit der Substanz den wesentlichen Charakter des Dualismus nicht unmittelbar aufhebe. Vgl. übrigens die Erörterung des Verhältnisses, in welchem der Manichäismus einerseits zum Parsismus andrerseits zum Buddhaismus steht, in Neanders Meisterwerk, in der neuen Ausgabe seiner Kirchengeschichte B. 2, S. 825 f.

Wir haben nicht nöthig, uns hier auf die anderweitigen Konsequenzen der dualistischen Theorie einzulassen; wir fragen nur, ob sie in Beziehung auf den Grundbegriff des Bösen selbst dem Inhalt des entwickelten sittlichen Bewußtseins entspricht, ob sie das Wesen des Bösen, wie es sich uns darin kund giebt, richtig ausdrückt. Was wir von hier aus besonders in Anspruch nehmen müssen, ist die behauptete Unabhängigkeit des bösen Princips vom guten, mit welcher der Dualismus steht und fällt. Das Gute ist allerdings, wie im vorigen Kapitel gezeigt wurde, von dem Bösen schlechterdings unabhängig; wiewohl es ihm, nachdem das Böse einmal in die Welt eingetreten, wesentlich ist sich im Gegensatze gegen dasselbe zu offenbaren, so bedarf es doch an sich des Bösen nicht zu seiner Selbstverwirklichung; die Liebe würde ewig dieselbe und ihres eignen Wesens sich bewußt sein, wenn es auch keinen Haß gäbe. Das Böse hingegen ist schon insofern vom Guten abhängig, als es überhaupt nur als Gegensatz gegen dasselbe zur Existenz kommt. Wie die Opposition die Position voraussetzt, so setzt das Böse seinem Begriffe nach das Gute voraus, und ist nur als Abfall von ihm denkbar. Wird das Böse als schlechthin ursprünglich vorgestellt, so läßt es sich auch durchaus nicht mehr als das Böse, das Nichtseinsollende begreifen. Diese Abhängigkeit des Bösen bestimmt sich noch näher, wenn wir uns erinnern, daß ja das Böse als dieser Gegensatz gar nichts Anders ist als die verkehrte Absonderung eines wesentlichen Momentes im Begriffe des Guten, die Erhebung der Selbstheit zum Princip. — So ist denn das Gute nicht bloß das sich von selbst Verstehende, sondern auch das sich aus sich selbst Verstehende, das Böse dagegen ist nur aus dem Guten zu verstehen — bonum index sui et mali, analog Spinoza's schönem Wort: verum index sui et falsi.

Und Niemand werfe uns vor, daß wir mit dieser Bestimmung den früher aus unsern Untersuchungen hinausgewiesenen

metaphyſiſchen Begriff des Guten nun, da wir ſeiner eben bedürfen, durch eine Hinterthür wieder hereinlaſſen. Das Gute, deſſen poſitive Verneinung und Verleugnung das Böſe zum Böſen macht, iſt keineswegs die bloße Realität, ſondern das innerſte Weſen des ethiſch Guten, die Liebe. Wenn in der Tiefe unſers ſittlichen Bewußtſeins das Böſe nicht bloß als ein Unvernünftiges, Leeres, Nichtiges, ſondern als ein Furchtbares und Grauenhaftes, als ein ſtrömender Quell tauſendfacher Qual ſich offenbart, ſo wird uns dieß nicht wahrhaft verſtändlich, ſo lange das ewige Urweſen, wovon der Menſch im Böſen ſich abwendet, von uns nur als abſolute Subſtanz, allerrealſtes Weſen u. dgl. gedacht wird. Das aber iſt eben der Kern der chriſtlichen Gotteslehre, daß derſelbe Gott, der das abſolute Sein iſt und den Grund aller andern Realität in ſich enthält, zugleich Perſönlichkeit und Liebe iſt. Nun erſt, da wir erkennen, daß der Menſch im Böſen der heiligſten Liebe den Willen der Abſonderung und der Feindſchaft entgegenſetzt, enträthſelt ſich uns die eigenthümliche Beſtimmtheit unſers ſittlichen Bewußtſeins in Beziehung auf das Böſe, der tiefe Abſcheu, der nur da verſchwinden kann, wo dieß Bewußtſein gelähmt iſt; nun erſt finden die Gefühle der Schaam, der Reue, der Gewiſſensangſt ihre wahre Deutung. Wäre Gott nicht die Liebe, ſo könnte es wohl Schlechtes, Nichtiges, aber kein Böſes geben.

So iſt das Böſe als Gegenſatz des Guten zugleich unmittelbar vom Guten abhängig, und ſchon aus dieſer allgemeinen Erwägung ſeines Begriffes erhellt, wie ihm auf keine Weiſe dieſelbe Urſprünglichkeit mit dem Guten zukommen kann. Aber jene Abhängigkeit hat noch eine andere, poſitive Seite. Um ſich im irdiſchen Leben zu verwirklichen und die willkürlich geſteckten Ziele ſeiner Beſtrebungen möglichſt zu erreichen, iſt das Böſe genöthigt ſich irgendwie an das Gute anzuſchließen, gewiſſe Forderungen deſſelben in ihrer Autorität thatſächlich an-

zuerkennen. In sich selbst hat das Böse keine wahrhaft vereinigende Macht; es vermag nur eine innerlich hohle Einheit, einen immer wieder zerrinnenden Schein von Gemeinschaft zu erzeugen; es trennt und isolirt nicht bloß seine Diener, sondern es treibt sie durch die unaufhörlichen Reibungen der gespaltenen selbstsüchtigen Interessen feindlich gegen einander, so daß, wo das Böse die Alleinherrschaft hätte im menschlichen Leben, nichts Anders entstehen könnte als jener Hobbessche Naturstand des bellum omnium contra omnes. Nur in dem Kampf gegen das Gute würden sich die dem Bösen dienstbaren Kräfte mit einstweiliger Beiseitsetzung ihrer innern Streitigkeiten vereinigen, um nach dem Siege sofort wieder aus einander und gegen einander zu streben; und nur ein solches Zusammenwirken ist es auch, welches Christus der *βασιλεία τοῦ σατανᾶ* zuschreibt Matth. 12, 25. 26. In einem so beschaffenen Zustande aber würde das Böse sich überall selbst im Wege sein; der innern Pein desselben würde schon hier jede Hülle irdischen Genusses weggerissen; die tausendfachen Qualen und Bedrängnisse, mit denen sich die Bösen als unfreiwillige Werkzeuge der göttlichen Strafgerechtigkeit unter einander verfolgen, würden dann das ganze Dasein ausfüllen, und so würde schon das gegenwärtige Leben den Sündern zur Hölle werden. Es ist zunächst die sinnliche Bedürftigkeit des Menschen, die ihn auch dann, wenn der Antrieb der Vernunft und das göttliche Gebot nichts mehr über ihn vermag, die Gemeinschaft mit seines Gleichen zu suchen zwingt, und selbst um das zu besitzen und zu genießen, wonach er in der Sünde strebt, muß der Einzelne seinen Willen gewissen Ordnungen der Gemeinschaft unterwerfen. Diese Ordnungen aber, die Durchführung des Principes der Gerechtigkeit durch die Mannichfaltigkeit menschlicher Verhältnisse, haben ihren tiefsten objektiven Grund in der Liebe.

Hier zeigt sich uns nun dieses Merkwürdige, daß das Böse, um seine eignen Träger und Organe nicht zu zerstören, überall

im irdischen Leben genöthigt ist dem Guten eine gewisse Macht über sich einzuräumen. Eben darum, weil das Wesen des Bösen Selbstsucht, mithin Zertrennung und Absonderung ist, liegt in aller geordneten Gemeinschaft als solcher ein mächtiges Bollwerk gegen die andringende Gewalt desselben; und doch muß auch die entschiedenste Hingebung an das Böse selbst irgendwie zur Aufrechterhaltung dieses Bollwerkes beitragen. So muß jede Räuberhorde, die den sittlichen Verkehr mit der übrigen Welt aufgehoben und den Gesetzen des Staates den offnen Krieg erklärt hat, in ihrem eignen Innern diese Gesetze, wenigstens theilweise, sogleich wieder aufrichten, um der sich selbst zerstörenden Herrschaft des Bösen gewisse Schranken zu setzen. So sehen wir in unsrer Zeit die dämonische Empörung wider himmlische und irdische Majestät, sowie sie irgendwo selbst zur Herrschaft gelangt ist, ihre eignen Grundsätze von möglichst schrankenloser Willkür aller Einzelnen sofort mit Feuer und Schwert verfolgen. Von seinem innern Zwiespalt getrieben, verräth sich das Böse immer auf's neue an die Gewalt des Guten in der Gemeinschaft, und nicht minder als die Guten müssen die Bösen jener Gewalt dienstbar sein zu Verfolgung und Bestrafung der Unordnungen und Verbrechen. Selbst wenn die Bösen sich ausdrücklich zur Bekämpfung des Guten vereinigen, müssen sie, um den Kampf nur beginnen zu können, gewissen Momenten in dem Begriff des Guten, wenn auch nur den abstraktesten und formellsten, wie Ordnung, Gehorsam gegen eine allgemeine Norm, sich unterwerfen. Das Böse hat in sich selbst keine erzeugende, gestaltende Macht; es vermag sich nicht in bestimmten ihm eigenthümlichen Formen und Ordnungen des menschlichen Lebens eine für sich abgeschlossene geschichtliche Wirklichkeit zu geben, sondern es gelangt in irgend einem Gebiet menschlicher Gemeinschaft nur dadurch zur Herrschaft, daß es sich auf Grundlagen stützt, die vom Guten stammen. Damit hängt eine Erscheinung zusammen,

auf welche schon früher aufmerksam gemacht wurde, diese nämlich, daß das Böse niemals im menschlichen Leben vollkommen offen in jeder Rücksicht hervortritt, daß es sich immer von der einen oder andern Seite zu verhüllen sucht, Joh. 3, 20. Das Böse wagt nicht es selbst zu sein; es ist auf einer rastlosen Flucht vor sich selbst begriffen und verbirgt sich heuchelnd hinter allerlei Schein des Guten. Das ist besonders die gewöhnliche Entstehung der sogenannten Nothlüge, in der sich das Verhältniß des Bösen zum Guten auf bedeutsame Weise abspiegelt. In der Lüge sich feig verleugnend, muß es das Gute als das allein Wahre und Rechte, sich selbst aber als das, was schlechterdings nicht sein soll, was nur ein angemaßtes Dasein hat, bekennen. Dazu zwingen auch den entschlossensten Böswicht, der die Gefühle der Schaam in sich ertödtet hat, der sich dem innern Gericht des Gewissens nicht mehr stellt, die sittlichen Fundamente, auf denen jede Gemeinschaft ruht. Ja der mächtigste und stolzeste Tyrann findet sich, so lange sich das Princip der Alleinherrschaft seines Belieben nicht bis zu einer Art sinnberaubenden Wahnsinnes gesteigert hat, durch Rücksichten der Klugheit bewogen nach der einen oder andern Seite hin die Maske vorzunehmen, als sei es ihm nicht um sein besonderes Interesse, sondern um etwas Allgemeineres, etwa um den Ruhm, das Wohl seines Volkes u. dgl., zu thun.

Müssen wir nun in alle dem die heilige Macht erkennen, welche die göttliche Weltordnung auch über das ihr Widerstrebende ausübt, und durch welche sie mitten in dem Gewirr selbstischer Interessen und Leidenschaften sich selbst ihren objektiven Grundzügen nach immerfort vollzieht: wie könnte sich da noch die dualistische Vorstellung von einem unabhängigen Princip des Bösen behaupten? Das Böse vermag in Folge der Bedingungen, unter welche der göttliche Zweck in der Geschichte unsers Geschlechtes sich gestellt hat, die Realisirung desselben zu hemmen und zu verzögern, aber nicht zu hintertreiben. Das vorige Kapitel hat gezeigt, wie tief die störende Gewalt des Bösen in die ganze irdische Entwickelung des menschlichen Geschlechtes eingreift; aber so ernst der Kampf ist, in welchen wir uns selbst verflochten finden, so steht doch über ihm in ewiger Gegenwart vor dem Auge Gottes der Sieg des Guten.

Verfolgen wir jenen Zwiespalt, in welchem das Böse mit

sich selbst befangen ist, noch einen Schritt weiter, so gewahren wir ihn nicht minder als vorher in dem Gebiet menschlicher Gemeinschaft auch in dem innern Leben des einzelnen Menschen. Leidenschaft streitet mit Leidenschaft; eine Begierde tritt der Stillung der andern in den Weg; in knechtischer Abhängigkeit von den verschiedenen Gegenständen der Begierde, deren jeder ihn ganz für sich in Anspruch nimmt, findet der Mensch im Dienste der Sünde nimmer die Ruhe und Befriedigung, der er rastlos nachjagt. Auch dann nicht, wenn er einer einzigen Leidenschaft sich ganz unterwirft; denn — auch abgesehen von der Unmöglichkeit irgend eine Leidenschaft wirklich zu befriedigen — so ausschließlich vermag sie sich seiner auf die Dauer niemals zu bemächtigen, daß sie ihn den Ansprüchen andrer nach Entzügelung strebender Triebe völlig entzöge. — Besonders sind es jene beiden früher nachgewiesenen entgegengesetzten Grundrichtungen der Sünde, der Hochmuth und die Uebermacht der sinnlichen Lust, welche in unaufhörlichem Kriege mit einander stehen. Wer zwischen diese beiden Strömungen geräth, wird von ihnen rastlos hin- und hergetrieben; indem er der Gewalt der einen sich entzieht, ergreift ihn die andre. Auf den Stufen ausgebildeterer Reflexion wird dann wohl dieser Wechsel in der Sündenknechtschaft selbst zu einem geheimen Spiel der Willkür. Der Mensch lernt die unheimliche Kunst sich selbst bald auf diese bald auf jene Seite zu werfen. Die tugendhaften Aufschwünge, die ihn von Zeit zu Zeit aus sinnlicher Versunkenheit emporreißen, müssen ihm dienen, um sein gedemüthigtes Selbstbewußtsein wieder zu heben, und den Genüssen der Lust überläßt er sich, um sich von den Anstrengungen seines Stolzes zu erholen. — Die Thatsache dieses Zwiespaltes richtig erkennend, hat die moderne Erziehung in ihrer Losreißung von der christlichen Grundlage, auf welcher allein das wahre Selbstgefühl und die ächte Selbstachtung ruht, ihre Kunst oft besonders darein gesetzt, durch leidenschaftliche Erregung von Stolz und Ehrgeiz in dem Zögling die Sünden der Selbsterniedrigung und Selbstwegwerfung zu bekämpfen; womit sie denn aber leider nichts Anders gethan hat, als den Teufel durch Beelzebub, den Obersten der Teufel, austreiben.

Das Gute dagegen ist das mit sich selbst Uebereinstimmende; seine einzelnen Momente, die mannichfaltigen Bestrebungen und

Thätigkeiten, in denen es sich verwirklicht, stützen und bestätigen sich wechselseitig; was von der Idee des Guten verneint wird, kann nicht zugleich, wie der unheilige Grundsatz von der Heiligung der schlechten Mittel durch den guten Zweck behauptet, von derselben Idee bejaht und gefordert werden. Das Böse ist nicht bloß mit dem Guten, sondern auch mit sich selbst im Zwiespalt; hat das Gute nur Einen Feind, das Böse, so hat das Böse zwei, das Gute und das Böse. Dieser Widerspruch des Bösen mit sich selbst hat außer der dargelegten ethisch psychologischen Bedeutung noch ein eigenthümliches metaphysisches Moment. Kommt gleich dem Bösen kein von Gott, dem absolut Guten, unabhängiges Dasein zu, so strebt es doch unablässig danach, und wir haben gesehen, daß das Böse eben nichts Anders ist als diese Abkehr von Gott, dieses Lechzen nach abgesonderter Selbstständigkeit. Indem die Kreatur sich dem Bösen dahingiebt, verleugnet sie thatsächlich ihr Geschaffensein von Gott; sie will nicht den Grund ihrer Existenz in Gott haben, sondern sie will leben, handeln, genießen, als wäre sie von sich selbst und ihr eigner Herr. Wie nun, wenn Gott ihr dieses Streben gelingen ließe? wenn er sich eben so von ihr lossagte, wie sie sich von ihm? Der Moment einer solchen Emancipation der Kreatur von Gott wäre zugleich der ihres Versinkens in's Nichtsein; denn keinen Augenblick vermag sie anders zu existiren als in der Hand Gottes, als sein manchpium, mag ihr Wille übrigens der gute oder der böse sein. Da nun aber das Böse kein in sich selbst subsistirendes Wesen ist, sondern, wie die Konkordienformel nach Augustinus gegen Flacius auseinandersetzt, überhaupt nur vorhanden ist, insofern es an einem Wesen haftet als verkehrte Beschaffenheit, Richtung desselben: so ist es durch dieses Streben nach Losreißung von Gott, welches sein Begriff ist, offenbar in einen verzehrenden Widerspruch mit sich selbst gesetzt. Denn könnte es ihm damit gelingen, so würde es zugleich mit der Zerstörung seiner eignen Basis unmittelbar sich selbst vernichten. So strebt ein parasitisches Gewächs dem organischen Körper alle Säfte auszusaugen, um sie in seinen verkehrten, giftigen Entwickelungsproceß hineinzuziehen; aber so wie es das Ziel seines Strebens erreicht, hat es auch seinen eignen Untergang gefunden.

(Gedruckt bei W. Plötz in Halle.)

Die christliche Lehre

von der Sünde.

Dargestellt

von

Julius Müller.

Dritte, vermehrte und verbesserte Ausgabe.

Zweiter Band.

Breslau,

im Verlage bei Josef Max und Komp.

1849.

LENOX LIBRARY
NEW YORK

Ueberſicht des Inhaltes.

Seite

Uebergang zum dritten Buch. Reſultate bisheriger Unterſuchungen. Was für ein Princip die Entſtehung des Böſen in der perſönlichen Kreatur vorausſetzt. Daß dieſes Princip, wenn es ein ſolches giebt, die Freiheit des Willens ſein muß. Ablehnung des Schleiermacherſchen Freiheitsbegriffes. Bemerkungen über Ritters Freiheitsbegriff . . . . . 1 — 5

Drittes Buch: Die Möglichkeit der Sünde . . 6—307

Erſte Abtheilung: Der freie Wille des Menſchen 6—243

Erſtes Kapitel: Formale und reale Freiheit . . 6—48

Die innere Nothwendigkeit im Unterſchiede von der äußern. Identität dieſer Nothwendigkeit mit der Freiheit. Wie ſich von hier aus der Begriff der ſittlichen Freiheit geſtaltet. Beſtätigung durch Ausſprüche des allgemeinen ſittlichen Bewußtſeins und der h. Schrift. Die Unzulänglichkeit dieſes Freiheitsbegriffes in Bezug auf unſer Problem. (Die Modifikation deſſelben bei Bretſchneider und die daraus ſich ergebende Verflüchtigung der Sünde) . . . . . 6—17

Die Freiheit als das Vermögen der Selbſtentſcheidung zwiſchen dem Guten und Böſen. Nachweiſung dieſes Begriffes in der h. Schrift. Die Nothwendigkeit beide einander ſcheinbar widerſtreitende Beſtimmungen der Freiheit feſtzuhalten und mit einander zu vermitteln . 17—21

Die Auffaſſungen der formalen Freiheit, welche dieſe Vermittelung unmöglich machen. Die formale Freiheit im Syſtem der indeterminiſtiſchen Willkür. King de origine mali. Die Konſequenz dieſes Princips. Sein Grundirrthum. Die formale Freiheit im Syſtem der libertas aequilibrii . . . . . 21—27

Entwickelung des Begriffes der formalen Freiheit. Die Freiheit nach ihren allgemeinſten (nicht unmittelbar ſittlichen) Beſtimmungen. Ihr Kern das höchſtmögliche Selbſtſein des Individuums. Bedingung dieſes Selbſtſeins . . 27—29

Begriff des Willens als bewußter Selbſtbeſtimmung im Unterſchiede von der Selbſtbeſtimmung lebendiger Naturweſen. Die Freiheit als Prädikat des Willens. Der unfreie Wille. Die Freiheit des Willens als Selbſtbeſtimmung auf der Grundlage des Anchandersſönnens. Die Bedeutung des Zufalls für das menſchliche Leben. Un-

Seite

terſchied zwiſchen Kontingenz und Zufälligkeit. Das Anchandersſönnen im ſittlichen Gebiet als Möglichkeit des Böſen. Die Bedingtheit der realen Freiheit durch dieſe Möglichkeit. Die formale Freiheit als Bedingung der realen, die reale als Zweck der formalen . . . 29—36

Weitere Beſtimmungen der formalen Freiheit. Die Bedeutung des Begriffs der Möglichkeit für dieſen Freiheitsbegriff. Vermögen und Anlage. Inwiefern die formale Freiheit Wahlfreiheit iſt. Das Analogon dieſer Freiheit im Gebiet des thieriſchen Lebens. — Die Kauſalität dieſer Freiheit in der Außenwelt und deren Schranken . . 36—45

Die Keime dieſer Entwickelung des Freiheitsbegriffes nach ſeinen verſchiedenen Momenten in Auguſtins Streitſchriften gegen die Pelagianer . . . . . 45—48

Zweites Kapitel: Die Freiheit des Willens in der ſittlichen Entwickelung . . . . . 49—88

Die atomiſtiſche, die Entwickelung leugnende Vorſtellung des Pelagianismus von der Freiheit. Ihre Konſequenzen: Undenkbarkeit einer zuſammenhangenden Einwirkung auf Andere — Vernichtung des Begriffes des Charakters — Unmöglichkeit eines gemeinſamen Wirkens auf einen beſtimmten Zweck hin — Verletzung der tiefſten religiöſen Intereſſen. Vorzug des Determinismus vor dieſer Theorie, doch nur eines ſolchen Determinismus, der ſich die Begriffe des Organismus und der Eigenthümlichkeit des Individuums angeeignet hat. Wie ein ſolcher Determinismus die Entſtehung der Willensentſcheidung betrachtet . . . . . 49—58

Widerlegung des Determinismus durch eine richtigere Beſtimmung des Freiheitsbegriffes. Die Naturbaſis des Geiſtes im Individuum. Der Einfluß des Willens auf die natürliche Individualität. Die religiös-ſittliche Entwickelung und die Freiheit in ihr. Der Charakter als Reſultat freier Selbſtbeſtimmungen. Analogie und Gegenſatz des Begriffes der Gewohnheit. Die Macht der Gewohnheit im Gebiet des äußern und innern Lebens. Ihre Bedeutung für die Entſtehung beſtimmter ſittlicher Handlungsweiſen. Ihre Untauglichkeit die Bildung eines Charakters, einer entſchiedenen Willensrichtung zu erklären. Der Mechanismus der Gewohnheit. Ihre Einſchränkung auf Verknüpfung der einzelnen Thätigkeiten . 58—66

Rückblick auf das Verhältniß zwiſchen formaler und realer Freiheit. Lebendige Einheit des Willens mit den übrigen Funktionen des geiſtigen Lebens. Der Wille ihr bewegendes Princip. Verhältniß der Willensentſcheidung zu den Vorſtellungen als Beweggründen. Die determiniſtiſche und die abſtrakt indeterminiſtiſche Anſicht. Richtigere Beſtimmung. Reſultat . . . . . 66—71

Seite

Die deterministische Auffassung des Begriffes der sittlichen Entwickelung. Der Prädeterminismus. Der Irrthum dieses Entwickelungsbegriffes. Nähere Bestimmung der entgegengesetzten Momente, die in aller Entwickelung Eins werden. Nachweisung dieses Ineinanderseins in der Naturentwickelung. Die Schranken derselben. Das progressive Princip der sittlichen Entwickelung die Freiheit des Willens. Das Verhältniß des allgemeinen Gesetzes sittlicher Entwickelung zu dem Sittengesetz. Die nähern Bestimmungen dieser Entwickelung. Unterscheidung der Momente des Zustandes und der That. Bemerkung über die verschiedenen Phasen des Freiheitsbewußtseins in seinem Verhältniß zur deterministischen Ansicht 71—82

Epochen und Wendepunkte der sittlichen Entwickelung. Ihre Beweglichkeit und unberechenbare Veränderungsfähigkeit vermöge ihrer Bedingtheit durch die formale Freiheit. Folgerungen in Beziehung auf früher aufgeworfene praktische Fragen. Letztes Resultat . . . . . 82—88

Drittes Kapitel: Transcendentale und empirische Freiheit . . . . . 89—151

Inwieweit die Freiheit in der Entwickelung sich gegen die Angriffe des Determinismus zu behaupten vermag. Der Mangel eines Princips ursprünglicher Entscheidung. Widerlegung der Annahme, daß in den Sünden wider das Gewissen die Bedingungen einer solchen Entscheidung für die verkehrte Entwickelung gegeben seien. Ueber die Vorstellung von einem mitten in der Entwickelung eintretenden Aequilibrium als Grundlage der Freiheit . . 89—93

Die Nothwendigkeit die ursprüngliche Selbstentscheidung dem Anfangspunkte der sittlichen Entwickelung beizulegen. Die Unmöglichkeit sie in demselben nachzuweisen. Die mannichfache Bedingtheit der ersten Entscheidung von sittlicher Bedeutung. Wie wenig dieser Moment geeignet ist das volle Gewicht der Zurechnung zu tragen. Das Unvermögen auch der relativen Freiheit in der Entwickelung sich ohne einen solchen Punkt ursprünglicher Entscheidung wissenschaftlich zu behaupten. Die daraus entspringende Nothwendigkeit die Regien des Zeitlichen in der Erklärung der Freiheit zu überschreiten . . . 93—98

Einklang dieses Resultats mit Phänomenen des Bewußtseins. Zusammenhang desselben mit der Idee der persönlichen Unsterblichkeit. Seine Bestätigung durch das Zeugniß der Schrift von der Verdammlichkeit des Menschen um der Sünde willen . . . . . 98—100

Die Lehre des Origenes von einer dem irdischen Leben der Menschen vorangehenden Selbstentscheidung. Das Verhalten der kirchlichen Lehrentwickelung gegen diese Ansicht. Kants sittlicher Standpunkt. Sein Begriff von der Freiheit als einem außerzeitlich sich bestimmenden Vermögen einen Zustand von selbst anzufangen, aus den allgemeinen Principien seines Systems entwickelt. Das radikale Böse 100—107

Seite

Der Werth dieſes Freiheitsbegriffes für die Zurechnung des Böſen. Die ſittliche Energie in der Tendenz dieſer Beſtimmungen. — Kants Dualismus zwiſchen intelligibler und empiriſcher Welt. Ob Kant hiernach berechtigt war die Zurechnung auf die einzelnen Handlungen zu beziehen. Die Erſcheinungswelt in ſeinem Syſtem vielmehr Verhüllung der intelligibeln Welt. Inkonſequenzen in Kants Beſtimmungen. — Der einſeitige Idealismus dieſer Anſicht. Das Ungenügende der Ergebniſſe . . . . . 107—114

Weitere Momente in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.“ Neue Verwickelungen. Die Unmöglichkeit der Umkehr für den mit dem radikalen Böſen behafteten Menſchen. Prüfung des Kantiſchen Beweiſes ihrer Möglichkeit durch den Schluß: ich kann; denn ich ſoll. Das letzte Reſultat der Kantiſchen Principien nach dieſer Seite . . . . . 114—119

Widerſpruch der wirklichen Geſtalt des ſittlichen Lebens gegen dieſen Freiheitsbegriff. Die Offenbarung der Freiheit in der ſittlichen Entwickelung. Ob das Schuldbewußtſein die Kantiſche Theorie beſtätigt. Seine Rückſicht auf empiriſche Bedingungen der böſen That. Die Gradunterſchiede der Zurechnung. Die Anerkennung dieſer Gradunterſchiede durch die Lehre Chriſti und der Apoſtel . . 119—123

Die zum Grunde liegende Verkennung der wahren Bedeutung von Raum und Zeit, von Leiblichkeit und irdiſcher Entwickelung, der göttlichen Methode im Beſchränkten das Unendliche zu offenbaren . . . . . 124—126

Fortbildung der Kantiſchen Freiheitslehre durch Schelling (Abhandlung über die Freiheit). Die beiden Principien in Gott und in allen Weſen. Die verſchiedene Art, wie ſie in der Natur und im Menſchen Eins werden. Das Böſe als poſitive Umkehrung der Principien . . . 126—129

Wie ſich aus dieſen Grundbeſtimmungen zu ergeben ſcheint, daß alle Ableitung des Böſen aus Begriffen nur bis zur Möglichkeit deſſelben geht. Beſtätigung dieſes Reſultates durch einzelne Momente der Schelling'ſchen Anſicht. — Gründe für die entgegengeſetzte Annahme, für die göttliche Nothwendigkeit der Wirklichkeit des Böſen. Das naturphiloſophiſche Princip, das dieſer Betrachtungsweiſe zum Grunde liegt. — Die dualiſtiſche Auffaſſung des Verhältniſſes zwiſchen dem irrationalen und intelligenten Princip als Wurzel andrer Beſtimmungen. Ob der Urgrund als höchſte Einheit den Dualismus auszuſchließen vermag. Die realere Auffaſſung der höchſten Einheit, zu der die Lehre treibt . . . . . 126—135

Die Erklärung der Freiheit aus dieſen Principien. Nach ihrem realen Begriff Vermögen des Guten und des Böſen. Formaler Begriff der Freiheit. — Die Beſtimmungen über das Verhältniß des Böſen zu dem Alles bedingenden Willen Gottes Das Wirkenlaſſen des Grundes. Der Mangel einer weiteru Begründung für dieſen

Seite

Begriff. Das Verschlungensein der Freiheit in den Grund nach der Seite ihrer Unabhängigkeit von Gott. Ob dagegen der formale Begriff der Freiheit Schutz gewähre. Zwiespalt zwischen dem formalen und realen Freiheitsbegriff . . . . . 135—141

Die schärfern Bestimmungen der Freiheit als intelligibler im Unterschiede von Kant. Wie sich hiernach die Frage nach der Möglichkeit einer sittlichen Umwandlung stellt. Der Widerspruch in dem Inhalt der außerzeitlichen Urentscheidung selbst. — Die transcendentale That des Ichs als Princip seines gesammten empirischen Wesens. Wie sie damit ihre eigenthümliche Grundlage im Bewußtsein verliert, die Zurechnung im Gewissen. Ueber die Möglichkeit die angeborne besondere Bestimmtheit des Individuums nach der Naturseite seines Wesens und nach seiner geistigen Eigenthümlichkeit aus einer solchen intelligibeln Urthat abzuleiten . . . . . 141—148

Die Verwickelungen, in welche diese Auffassung der intelligibeln Freiheit mit der Lehre von der persönlichen Unsterblichkeit geräth. Erörterung eines Einwurfes. Ein Versuch der Lösung und dessen doketische Konsequenzen . 148—151

Viertes Kapitel: Die Freiheit als Möglichkeit der Sünde . . . . . 152—243

Ausgang von der Idee Gottes. Die göttliche Persönlichkeit als die Bedingung der Religion. Die Anerkennung dieser Wahrheit auch bei Schleiermacher. Das Verhältniß der Philosophie zur Idee der göttlichen Persönlichkeit. 152—155

Die Frage, wodurch die göttliche Persönlichkeit eine absolute ist. Das persönliche Wesen als ein in sich reell unterschiedenes. Die allgemeinen Konsequenzen, die sich aus der Verneinung des reellen Unterschiedes in Gott ergeben. Auflösung einiger Schwierigkeiten. Die besondern Konsequenzen in Beziehung auf die Persönlichkeit Gottes. Wie sich die Täuschung der ältern Theologie hierüber erklärt. Neuere Wendung durch das Princip der Immanenz Gottes. Der negative Begriff des Absoluten. Die Ausschließung der Persönlichkeit durch ihn . . . 155—160

Die Bedingtheit der menschlichen Persönlichkeit durch die Selbstunterscheidung des Ichs von Anderm. Die Folgen aus der Uebertragung dieser Bestimmung auf die göttliche Persönlichkeit. Prüfung der weitern Momente, durch welche diese Folgen ausgeschlossen werden sollen . . 160—164

Die Möglichkeit einer Persönlichkeit, die nicht durch die Ausschließung andern Seins bedingt ist. — Die Persönlichkeit Gottes ist absolut durch die innere Unendlichkeit der Bestimmungen seines Wesens. Ueber den angeblichen Widerspruch zwischen Bestimmtheit und Unendlichkeit. Der positive Begriff der Unendlichkeit des göttlichen Wesens. Resultat für den Begriff der göttlichen Persönlichkeit . . . . . 164—169

Die Persönlichkeit Gottes ist absolut dadurch, daß seine

Seite

Freiheit das Princip jener Unendlichkeit ist. Die aseitas Gottes. Gott causa sui. Die Bedeutung des kosmologischen Beweises für das Dasein Gottes. Folgerungen aus diesem Princip in Beziehung auf die Ordnungen der Welt. Bemerkungen über Weißes Annahme einer metaphysischen Vernunftnothwendigkeit als Voraussetzung des göttlichen Willens. Ob durch die entgegengesetzte Ansicht Willkür und Zufall zu den Principien alles Seienden gemacht werden. Die ursprünglichste Bestimmung der Idee Gottes. — Reflexion über die Art, wie das Resultat für den Begriff der göttlichen Persönlichkeit sich uns ergeben hat . . . . . 169—178

Die göttliche Freiheit als Princip der Existenz eines andern Seins. Der Begriff des Schaffens. Die Schöpfung aus nichts. Ob diese Freiheit durch die göttliche Liebe zu einer aus seinem Wesen absolgenden Nothwendigkeit werde. Unzureichende Versuche diese Schwierigkeit zu lösen. Lösung durch die Idee der göttlichen Dreieinigkeit (Lücke). Die Bedürfnißlosigkeit der vollkommnen Liebe. Die Kontingenz der Welt im Unterschiede von der Zufälligkeit. Der Zweck der göttlichen Liebe als weltschöpferischer. Die kreatürliche Persönlichkeit. Die Freiheit des Willens als wesentliches Moment der kreatürlichen Persönlichkeit . . . . . 178—189

Nähere Entwickelung. Widerspruch einer absoluten Selbstbegründung mit dem Begriff der kreatürlichen Persönlichkeit. Ihre relative Selbstbegründung. Das Gebiet derselben das sittliche. Der Grund des Interesses am Freiheitsbegriff. Die göttliche Voraussetzung für diese Selbstbegründung . . . . . 189—191

Verhältniß des Freiheitsbegriffes zur Möglichkeit des Bösen. Ob die göttliche Freiheit die Möglichkeit des Bösen in sich schließe. Die anfängliche Möglichkeit des Bösen in der kreatürlichen Freiheit. Das ursprüngliche Nochnichtentschiedensein des Menschen im Unterschiede von Entzweiung und Neutralität. Ob hiernach die kreatürliche Freiheit den Keim des Bösen in sich enthalte. Resultat. 192—197

Die Außerzeitlichkeit dieser freien Selbstentscheidung, wodurch die geschaffene Persönlichkeit ihr sittliches Sein begründet. — Inwiefern das Selbstbewußtsein schon an sich eine relative Ueberwindung der Zeit in sich schließt. Die Schranken dieser Ueberwindung. Die Ueberwindung der Zeit durch die unvergängliche Fortdauer der Persönlichkeit. Die Macht der Zeit über den Inhalt ihres Lebens. Die Zeit als reine, hemmungsfreie Form für die Selbstentwickelung geschaffener Persönlichkeit . . . 197—201

Die Unmöglichkeit diese Bestimmungen auf Gott zu übertragen. Die Ewigkeit des göttlichen Lebens. Der Begriff der Ewigkeit im Gegensatz gegen die populäre Vorstellung von derselben. Der Begriff der Ewigkeit im Gegensatz gegen die bloß negative Auffassung derselben. Der positive Begriff der göttlichen Ewigkeit . . . 201—204

Seite

Der nothwendige Unterschied der geschaffenen Persönlichkeit von Gott. Die Selbstbegründung derselben in der Sphäre der (negativen) Zeitlosigkeit. Die Bestimmung dieser Sphäre in ihrem Verhältniß zum Zeitleben. Der nothwendige Uebergang in die zeitliche Entwickelung . . 205—207

Die intelligible Selbstbestimmung ist nicht Inhalt unsers empirischen Bewußtseins. Warum sie es nicht sein kann. Die Verneinungen, die an dem intelligibeln Urstande der persönlichen Wesen haften . . . . . 207—210

Leibnitz's Begründung der Selbstschuld des Menschen in der Sünde. Vergleichung seiner Ansicht mit der hier entwickelten. Weißes Schöpfungstheorie . . . . 210—212

Die außerzeitliche Selbstbegründung Vorzug der persönlichen Wesen. Die Gründe, die uns zu dieser Anerkennung nöthigen. Die Natur in ihrem Verhältniß zur Persönlichkeit und Eigenthümlichkeit. Parallele: das Verhältniß des Alten Testamentes zum Neuen . . . . . 212—215

Die Aufhebung der anfänglichen Möglichkeit des Bösen. Wie sie allein geschehen kann. Das Eintreten dieser Möglichkeit in das Bewußtsein. Der Unterschied der ihre Verwirklichung verneinenden Nothwendigkeit von der Nothwendigkeit des Naturgesetzes. Das Bewußtsein von jener Nothwendigkeit. Das darin enthaltene Bewußtsein der Möglichkeit des Bösen . . . . . 215—219

Die von Neuern (Vatke) behauptete Nothwendigkeit nicht bloß der Möglichkeit, sondern der Wirklichkeit des Bösen. Nachweisung des Punktes, wo sich das Bewußtwerden der Möglichkeit der Sünde und die Verwirklichung derselben scheiden. Zerstörende Konsequenzen jener Ansicht für die Lehre von der Heiligkeit Christi. Die verschiedenen Formeln, die diese Heiligkeit ausdrücken . . . 219—226

Begreiflichkeit oder Unbegreiflichkeit des Bösen. Ob sich das Böse als Folge aus der Freiheit des Willens ansehen lasse, wie in der Natur die Wirkungen einer Kraft als ihre Folgen. Verhältniß des freien Willens zu den bestimmenden Gründen. Die Freiheit als Möglichkeit des Bösen. Ungleiches Verhältniß derselben zum Guten und Bösen. Die Freiheit in ihrem Uebergange in Willkür. Die Grundlosigkeit des Bösen. Ueber die Formel, daß das Böse durch Mißbrauch des freien Willens entstehe. — Die Unbegreiflichkeit des Bösen und des Guten bei Kant. Die Begreiflichkeit des Guten. Inwiefern das Böse ein Begreifliches, inwiefern ein Unbegreifliches. Nothwendige Unterscheidungen. Die objektive Bedeutung dieser Unbegreiflichkeit. Die frühere Unbegreiflichkeit, das spätere Begreifen des Bösen bei Daub. — Bemerkungen über Rothes Polemik gegen die Unbegreiflichkeit des Bösen . . . . . 226—239

Zusatz über die Kausalitätskategorien. Ursache und Wirkung. Die Kausalität im Gebiet des Geistes und der Freiheit.

Seite

Kants Verneinung. Hegels Aufhebung der Kausalität zum Begriff. Das Recht dieser Kategorie auch in jenem Gebiet. Unterschied zwischen Ursache und Wirkung, Grund und Folge . . . . . 239—243

Zweite Abtheilung. Die Vereinbarkeit der menschlichen Freiheit mit dem unbeschränkten Wollen und Wissen Gottes . . . . . 244—307

Erstes Kapitel. Das Verhältniß der Freiheit zur göttlichen Allmacht . . . . . 244—275

Aufstellung des Problems. Unzulängliche Lösungsversuche . 244—245

Entwickelung des Begriffes der göttlichen Allmacht. Erörterung der Frage, ob es zur Schrankenlosigkeit der göttlichen Macht gehöre, daß sie alle in ihr liegenden Möglichkeiten verwirklicht. Schleiermachers Antwort. Folgerungen in Beziehung auf die menschliche Freiheit. Die zum Grunde liegende Auffassung der göttlichen Allmacht. Ueber den Werth der Bestimmung der göttlichen Ursächlichkeit als schlechthin lebendiger. Die specifisch höhere Natur der Ursächlichkeit, insofern sie Wille ist. Das Verhältniß der göttlichen Allmacht zum Wesen Gottes. Absolute Aufhebung der Nothwendigkeit alles Mögliche wirklich zu machen . . . . . 245—251

Ueber die Begründung der entgegengesetzten Ansicht durch den Vollkommenheitsbegriff. Ueber die Begründung derselben Ansicht durch den Begriff der göttlichen Liebe. Die richtigere Bestimmung der Folgen aus dieser Liebe . . 251—256

Die Selbstbeschränkung des göttlichen Willens. Der innere Grund dieser Selbstbeschränkung . . . . . 256—257

Begriff eines bedingten, d. h. sich selbst bedingenden göttlichen Wollens. Die Beziehung, in welcher allein von einem bedingten göttlichen Wollen die Rede sein kann. Ueber die Annahme einer voluntas Dei inefficax. Nähere Entwickelung des bedingten göttlichen Willens. Ueber die voluntas Dei antecedens et consequens . . . . . 257—271

Die Rechtfertigung des Begriffes einer göttlichen Selbstbeschränkung. Ueber die Bestreitung desselben aus dem Standpunkte des frommen Selbstbewußtseins (Schleiermacher). Was das Interesse der Frömmigkeit in dieser Beziehung am entschiedensten fordert. Ueber den angeblichen Widerstreit jenes Begriffes mit der Idee Gottes. Die Unmöglichkeit göttlicher Selbstbeschränkung in ihrem Widerstreit mit dem wahren Begriffe der göttlichen Allmacht. Diese Unmöglichkeit in ihrem Widerstreit mit dem Begriffe der göttlichen Liebe . . . 261—266

Ob es hiernach möglich ist, daß alle persönlichen Geschöpfe sich von Gott abwenden und in dieser Abwendung beharren. Anerkennung der ersten Möglichkeit. Die innern Widersprüche des Bösen als negativer Anknüpfungspunkt für die rettende Gnade . . . . . 267—269

Seite

Die Frage, ob Gott Zwecke haben könne, die er nicht erreicht. In welchem Sinne diese Frage zu bejahen, in welchem zu verneinen ist. Die Schranken unsrer Erkenntniß in dieser Beziehung . . . . . 269—272

Der Begriff des göttlichen Zulassens. Seine relative Wahrheit. Die Nothwendigkeit seiner Ergänzung durch andre Bestimmungen des göttlichen Willens. Die Konsequenzen seiner Verwerfung . . . . . 272—275

Zweites Kapitel. Das Verhältniß der Freiheit zur göttlichen Allwissenheit . . . . . 276—307

Die Voraussetzung, daß auch die sämmtlichen freien Handlungen der Menschen Gegenstand der göttlichen Allwissenheit sind. Aufstellung des Problems. Ueber die Vergeblichkeit der Versuche, dasselbe durch Analogien aus dem Gebiet des menschlichen Wissens zu lösen. Wieweit diese Analogien hier beweisend sind . . . . . 276—279

Der Versuch, das Problem durch die Erkenntniß zu lösen, daß das göttliche Wissen kein Vorherwissen, sondern ein außerzeitliches, ewiges ist. Ob aus dieser Eigenschaft des göttlichen Wissens folgt, daß die Zeit für dasselbe überhaupt nicht vorhanden ist. Inwiefern die Zeit Beschränkung des menschlichen Wissens ist. Aufhebung dieser Schranke für das göttliche Wissen. Unterscheidung zwischen dem subjektiven und objektiven Gegebensein der Zeit für das Wissen. Ob die Kantische Auffassung der Zeit dieses objektive Vorhandensein derselben für das göttliche Wissen leugnen müsse. Was aus dieser Leugnung folgt, wenn die Zeit die objektive Form des bedingten Seins ist. Verhältniß der göttlichen Ideen zur zeitlichen Entwickelung. Resultat: daß die Außerzeitlichkeit des göttlichen Wissens, richtig gefaßt, der menschlichen Freiheit nicht günstiger sein kann als ein göttliches Vorherwissen. Unerheblichkeit dieser Unterscheidung auch den Socinianischen Einwürfen gegenüber . . . 279—288

Die Formel: Gott wisse das Freie als frei voraus. Ihre Wahrheit. Ihre Unfähigkeit das Problem zu lösen . 289—290

Das gegenständliche Wissen in Gott. Leugnung desselben von der Identificirung des Wollens und Wissens in Gott aus. Identificirung der Präscienz und Prädestination. Der Sinn dieser Identificirung die Leugnung, daß Gott überhaupt ein Wollen oder Wissen zugeschrieben werden dürfe. Spinoza . . . . . 290—292

Der Unterschied des Wissens vom Wollen in Gott. Das göttliche Wissen als ewiges Hervorbringen der Idee der Welt. Das göttliche Wissen von der Welt als wirklich existirender und von Gott verschiedener. Wie der Anfang der Weltzeit mit der Ewigkeit der Idee der Welt in Gott zu vereinigen ist. Die göttliche Idee der Welt als Ziel für die wirkliche Entwickelung der Welt. Ob

Seite

das Wissen von einem Andern dem Begriff des unendlichen Wesens widerstreitet. Unterschied dieses göttlichen Wissens um die Welt von dem göttlichen Willen. Das göttliche Wissen ist nicht verursachend, also die Freiheit der menschlichen Willensentscheidungen als ihrer Objekte nicht aufhebend. Aber auch nur in Beziehung auf kreatürliche Freiheit hat dieser Unterschied reelle Bedeutung . 293—300

Ueber den Unterschied der Gegensätze zwischen dem Nothwendigen und dem Anderseinkönnenden und zwischen dem Gewissen und Ungewissen. Die Quelle ihrer Vermischung . . . . . 300—301

Ueber die Meinung, daß das göttliche Vorauswissen zwar nicht die Nothwendigkeit des Geschehens verursache, aber ein Zeichen derselben sei. Beschränkte Vorstellung vom göttlichen Wissen . . . . . 301—303

Zusatz über Rothes Versuch dieses Problem zu lösen . 303—307

Uebergang. Zusammenfassung der in dem Bisherigen gewonnenen Resultate. Bestimmung der Aufgabe für das vierte Buch . . . . . 307—308

Viertes Buch. Die Verbreitung der Sünde . 309—561

Erstes Kapitel. Die Allgemeinheit der Sünde als Thatsache der Erfahrung . . . . . 309—348

Die Grenzen des menschlichen Verderbens. Die Neigung dem Menschen außerhalb der Erlösung allen Antheil am Guten schlechthin abzusprechen und ihr religiöses Motiv. Scheinbare Bestätigung durch den Verstand. Resultat: Vernichtung der Erlösungsfähigkeit . . . 309—312

Die Sätze der Konkordienformel über den Umfang des menschlichen Verderbens — über das Unvermögen des freien Willens zu einem thätigen Antheil an der Bekehrung. Wie sich daraus sofort die unbedingte Prädestinationslehre zu ergeben scheint . . . . . 312—313

Wie dagegen die Bestimmung, daß die Erwählung durch den vorhergesehenen Glauben bedingt sei, keine Abhülfe leistet. Die Bestimmungen über die Hervorbringung des Glaubens durch den Gebrauch der Gnadenmittel. Synergistische Konsequenzen. Die dagegen von der Konkordienformel und der Alt-Lutherischen Dogmatik getroffenen Vorkehrungen. Der Punkt, auf dem sich hiernach alle Entscheidung zusammendrängt . . . 313—317

Warum dieser Punkt gar nicht zu solcher entscheidenden Bedeutung geeignet ist. Die für das ältere dogmatische System selbst entstehende Nothwendigkeit darüber hinauszugehen. Die Art, wie es dieser Nothwendigkeit genügt. Die negative Bedingtheit der Bekehrung von Seiten des Menschen. Die Widersprüche, die sich hier ergeben. Die Nothwendigkeit eine positive Empfänglichkeit anzuerkennen. Die Verwechselung, welche das Urtheil der Reformatoren über die sittlichen Elemente des natürlichen Zustandes irre leitete. Ueber die sittliche Würdigung des Heidenthums . . . . . 318—326

Seite

Die neueren Versuche, jenes Urtheil aus spekulativem Standpunkte zu rechtfertigen. Der eigentliche Sinn dieser Ansicht in seinem Verhältniß zur wahren Bedeutung des obigen Problems. Der λόγος σπερματικός. Die Wirkungen der vorbereitenden Gnade. Ueber den Begriff der Gnade . . . . . 326—329

Resultate für die Bestimmungen der Konkordienformel über den Grad des allgemeinen menschlichen Verderbens. Biblische Begründung. Der richtigere Ausdruck für die sittliche Beschaffenheit des natürlichen Zustandes . . 329—333

Der Unterschied zwischen der sittlichen Beschaffenheit der Einzelnen abgesehen von der Erlösung. Die Sünde in dem Leben der Bessern und Edlern. Thatsachen der Erfahrung. Anerkennung von Seiten der die Sünde verflüchtigenden Theorien. Die pantheistische Ansicht. Die deistisch-Pelagianische Ansicht. Unterscheidung zwischen den auffallenden Freveln und den vom menschlichen Leben unzertrennlichen Schwächen und Fehlern. Die Konsequenzen, die sich aus der Nichtzurechnung der letztern ergeben. Der Grund dieses Urtheils . . . . . 334—338

Das allgemeine Vorkommen der Sünden wider das Gewissen. Warum Verletzungen des Gewissens in dem Leben der Bessern sich häufiger finden als bei den sittlich rohen Menschen. Die große Bedeutung jener Thatsache. Der Gesammtcharakter des sittlichen Lebens außer der Erlösung — positiv — negativ. Ueber den Satz, daß Jeder seinen Preis habe, für den er sich weggebe . . . . 338—343

Zeugnisse der heiligen Schrift für die Allgemeinheit der Sünde. Das A. T. Diese Allgemeinheit überall im N. T. Grundvoraussetzung, namentlich in den Aussprüchen Christi selbst und in der Lehrentwickelung des Paulus. Erörterung einiger scheinbar widerstreitender Aussprüche. 343—348

Zweites Kapitel. Die Sünde als Verderbniß der menschlichen Natur . . . . . 349—416

Die Unmöglichkeit die Sünde bloß in der einzelnen Handlung oder Unterlassung zu suchen. Die Sünde als beharrende Verunreinigung und Verderbniß des Herzens . . . 349—350

Ob sich diese Unreinheit von den reinen Elementen des innern Lebens für die Betrachtung ausscheiden läßt. Die Nothwendigkeit dieser Scheidung im Begriffe. Im wirklichen Leben ist sie nur annäherungsweise möglich. Nachweisung besonders an dem Leben der in der Heiligung Fortschreitenden. Erschwerung dieser Scheidung durch den Einfluß der Sünde auf die Erkenntniß. — Die Verwickelung unsrer Tugenden mit unsern Fehlern. Die Leichtigkeit des Uebergehens jener in diese. Wie auch hier die Sünde auf die Erkenntniß verwirrend rückwirkt. Resultat: die tiefe Einwurzelung der Sünde in die menschliche Natur . . . . . 350—355

Die Entstehung dieses Zustandes. Die beschränkte Wahrheit

Seite

der Vorstellung von einem individuellen Sündenfall. Die Unschuld des kindlichen Alters. In welchem Sinne sie von demselben auszusagen ist. Die Aussprüche Christi. — Ueber die dem kindlichen Alter beigelegte absolute Reinheit. Der Widerspruch, in welchem damit der allgemeine Charakter der weitern Entwickelung steht. Die Versuche diesen Widerspruch zu lösen — durch die Freiheit des Willens — durch die sinnliche Schwäche der menschlichen Natur. Das Verhältniß der letztern Ansicht zur kirchlichen. Resultat: ein Hang zum Bösen dem Menschen angeboren. Rechtfertigung des Ausdrucks: peccatum originale . . . . . 355—362

Bestätigung durch sichere Phänomene des sittlichen Lebens und Urtheils. Die Gewißheit, daß jeder Mensch an der Sünde irgendwie Theil hat. Der Grund dieser Gewißheit. Der allgemeine Gang der menschlichen Entwickelung — die Schwierigkeit des Guten — die Leichtigkeit des Bösen. Die allgemeine Neigung zur Ausartung . 362—366

Der natürliche Zustand des Menschen. Bedeutung dieses Begriffes. — Das Vorhandensein der Sünde auch in den Wiedergebornen. Dessen Schranken. Der Mangel wirklicher Reinheit. Die Art, wie die Sünde in ihnen ist . 366—370

Bestätigung durch biblische Zeugnisse. Das A. T. Ps. 51, 7. Die dogmatische Wichtigkeit dieses Ausspruches. Die zwiefache Auslegung, welche grammatisch möglich ist. Entscheidung. — Ueber Hiob 14, 4. — Gen. 8, 21. — Das N. T. Joh. 3, 6. Wichtiger für dieses Lehrmoment 1 Kor. 7, 14. Am entscheidendsten Eph. 2, 3. Genauere Feststellung des dogmatischen Ergebnisses dieser Stelle . . . . . 370—379

Das Wesen des angebornen Verderbens nach seiner positiven Seite. Ob es in der übermäßigen Stärke der sinnlichen Triebe besteht. Der natürliche Egoismus. Das kindliche Leben in dieser Beziehung. Die negative Seite des natürlichen Verderbens. Die Schwächung des Keimes der Religion im menschlichen Geiste (die Augsburgische Konfession). Die der Religion gebührende Dignität — nachgewiesen aus der Erfahrung — dem Begriff der Religion. Widerspruch der Wirklichkeit. Verkehrte Erklärungen. Der wahre Grund dieses Widerspruches jene in unsre Natur verflochtene Schwächung. Das Heidenthum. Die Abneigung gegen Gott als den Heiligen. — Die wahre Bedeutung der übermäßigen Stärke der sinnlichen Triebe als Bestandtheils des natürlichen Verderbens (Töllner) . . . . . 379—387

Der Zusammenhang des Todes mit der Sünde. Die eigenthümlichen Schwierigkeiten, die der genauern Feststellung der Naturbeziehungen der christlichen Lehre entgegenstehen . . . . . 387—389

Die Natürlichkeit des Todes für den Menschen als sinnliches Wesen. Der Tod der Naturwesen. Verändertes Verhältniß des Individuums zur Gattung im Gebiet

Seite

der persönlichen Wesen. Die Unnatürlichkeit des Todes für Letztere . . . . . 389—391

Die vermeintliche Lösung des Problems durch die spiritualistische Unsterblichkeitslehre. Gegenüberstellung des christlichen Unsterblichkeitsglaubens. Die sich daraus ergebende Betrachtung des Todes als einer Störung . 391—392

Die biblische Lehre vom Tode als Strafe der Sünde. Röm. 5, 12 f. 1 Kor. 15, 21 f. Das A. T. Gen. 2, 17. 3, 16—22. Ps. 90, 7 f. Num. 16, 29 f. Der Scheol des A. T. Inwieweit das N. T. diese Vorstellung bestätigt. Bedeutung des Todes für die Erlöseten . . . 393—399

Die Schwierigkeit, daß der Tod von der wesentlichen Beschaffenheit des menschlichen Leibes unabtrennlich zu sein scheint. Bestätigung durch Aussprüche des Ap. Paulus 1 Kor. 15. Lösung durch die Genesis, besonders 3, 19. Der Baum des Lebens . . . . . 399—402

Das σῶμα χοϊκὸν Christi unmittelbar nach seiner Auferstehung. Die daraus sich ergebende Bedeutung seiner Himmelfahrt. Christus todesfähig, aber der Nothwendigkeit des Todes als der Heilige nicht unterworfen. Die dadurch nicht geschmälerte Bedeutung seiner Auferstehung. Die Verklärung Christi auf dem Galiläischen Berge 402—406

Daß der Tod Folge der in der menschlichen Natur wurzelnden Sünde ist. Ueber die Bedeutung des ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον, Röm. 5, 12. Der Zusammenhang von V. 13. u. 14. mit dem V. 12. . . . . 407—410

Zusammenfassung. Der geistliche Tod so wie der andre Tod Folge der Sünde als Thatsünde. Der physische Tod Folge der natürlichen Sündhaftigkeit. Inwiefern er als solche Folge für die Erlöseten aufgehoben ist und fortbesteht . . . . . 410—412

Nähere Bestimmung des Mangels, der auch für sie an dem Zustande zwischen Tod und Auferstehung haftet. 2 Kor. 5, 3. Das γυμνὸν εἶναι der Seele . . . . . 412—416

Drittes Kapitel. Die kirchliche Lehre von der Erbsünde. . . . . 417—494

Gegenstand der Untersuchung. Der Zusammenhang des Dogmas in seiner altprotestantischen Fassung. Der Begriff der Erbschuld. Voraussetzung das Korrelatverhältniß zwischen Sünde und Schuld. Die Möglichkeit, dasselbe in umgekehrter Richtung geltend zu machen. Die zum Tadel des Dogmas in dieser Beziehung unberechtigten Standpunkte . . . . . 417—422

Die innern Motive des Dogmas. Die substantielle Einheit der verschiedenen menschlichen Gemeinschaftsgebiete — des gesammten Geschlechts. So ist die Sünde eben dadurch vollstes Eigenthum des Individuums, daß sie Charakter der Gattung ist. Die ältere dogmatische Formel: natura corrumpit personam . . . . . 422—425

Die Kategorien Individuum und Gattung. Abhängigkeit des Individuums von der Gattung. Unzulänglichkeit dieses Verhältnisses zur Begründung der Schuld. Be-

Seite

griff der Persönlichkeit. Weitere Gründe zur Vertheidigung jener Ansicht und deren Widerlegung. Die relative Berechtigung des atomistischen Princips in dieser Frage. Bestätigung durch die anthropologischen und eschatologischen Lehren der heil. Schrift. Blick auf eine schiefe Auffassung des Christenthums als Unterlage für jene Ansicht. — Prüfung der Formel, daß die Natur die Person verderbe. Ueber die Selbstzurechnung der Gattungsbestimmtheit aus Liebe . . . . . 425—432

Schleiermachers Lösung des vorliegenden Problems durch den Begriff der Gesammtthat und Gesammtschuld des menschlichen Geschlechts. Nothwendige Einschränkung dieser Bestimmung. Wie dieselbe nicht die Lösung des Problems enthält, sondern nur die Thatsache, von der die Erklärung auszugehen hat. — Mangel des Schleiermacherschen Begriffes von der Freiheit und Persönlichkeit . . . . . 432—435

Modifikation der Lehre von der Erbsünde. Die durch den Sündenfall entstandene sittliche Störung in den Nachkommen Adams nur unverschuldetes Uebel; aber die freie Einwilligung in dieselbe ihnen zuzurechnen. Nähere Bestimmung dieser Ansicht . . . . . 435—438

Die doppelte Aufgabe, die diese Ansicht zu lösen hat. Die erste die Unterscheidung zwischen dem, was im einzelnen Leben dem unverschuldeten und was dem verschuldeten Verderben angehört. Unter welcher Voraussetzung diese Unterscheidung allein durchzuführen wäre. Nachweisung, daß diese Voraussetzung nicht stattfindet. Die Zurechnung der unvorsätzlichen Sünden. Die Sonderung des freien und unfreien Elementes in der einzelnen Sünde 439—441

Die Annahme, daß nur die vorsätzliche Sünde Schuld mit sich führe, die unvorsätzliche nicht. Die Unmöglichkeit, diese Ansicht durchzuführen . . . . . 441—442

Die Annahme, daß der Einzelne sich alle seine sittlichen Verfehlungen und jede vollständig zuzurechnen habe, weil bei allen sein Wille irgendwie betheiligt sei. Die Unzulässigkeit dieser Auskunft unter den gegebenen Voraussetzungen . 442—443

Die zweite Aufgabe, die Thatsache der allgemeinen Verschuldung mit der Bedingtheit der Schuld durch Selbstentscheidung zu vereinbaren. Die die Ansprüche beider Momente verletzende Stellung, in welche jene Theorie unvermeidlich geräth . . . . . 443—445

Zweite Modifikation der Lehre von der Erbsünde. Das angeborne Verderben ist die Ursache der wirklichen Sünde; aber nur an letzterer haftet die Schuld. Geschichtliche Nachweisungen . . . . . 445—446

Beweis, daß nach der eignen Voraussetzung dieser Theorie auch die wirkliche Sünde nicht Gegenstand der Zurechnung ist, oder wenn diese, auch die angeborne Sündhaftigkeit . . . . . 447—449

Seite

Das verneinende Ergebniß der bisherigen Prüfung. Die Nothwendigkeit im Sündenfall selbst die Betheiligung aller Nachkommen Adams aufzuzeigen . . . . . 449—450

Die Anerkennung dieser Nothwendigkeit in der altprotestantischen Theologie. Die mittelbare und unmittelbare Zurechnung des Sündenfalles. Das natürliche Verderben als positive Strafe . . . . . 450—453

Die Ansicht des Placäus und ihre Unzulänglichkeit. Entgegengesetztes Extrem die scholastisch-katholische Lehrart. Ihre Konsequenz die Vorstellungsart des Catharinus und Pighius. Deren Unhaltbarkeit. Die Mitte zwischen beiden der Lehrtropus der Lutherischen Dogmatik . . . . . 453—458

Genauere Entwickelung desselben. Adam das natürliche und das moralische Haupt des menschlichen Geschlechts. Die isolirte Auffassung der ersten Eigenschaft Adams und ihre Unfähigkeit die unmittelbare Imputation seines Falles zu begründen. Die isolirte Auffassung der zweiten Eigenschaft Adams und ihr gleiches Resultat. — Prüfung der Kombination beider Eigenschaften. Nachweis, daß die darauf beruhende Einheit des gesammten menschlichen Geschlechtes mit Adam die unmittelbare Imputation seiner Sünde nicht zu begründen vermag . . 458—463

Beurtheilung des Versuches diese Imputation durch die scientia media Dei zu begründen . . . . . 463—465

Versuch diese Zurechnung durch die realistische Auffassung der Gattungsbegriffe zu rechtfertigen. Die schlimmen Verwickelungen, zu denen dieselbe führt. — Allgemeines Resultat . . . . . 465—469

Die bedenklichen praktischen Folgen, die an sich zu erwarten wären. Widerlegung durch die Erfahrung. Praktische Ueberwindung des in dem Dogma liegenden Widerspruches . . . . . 469—472

Die biblische Grundlage des Dogmas von der Erbsünde. Das N. T. Röm. 5, 12—19. Beurtheilung der Versuche, die unmittelbare Theilnahme aller Nachkommen Adams an dem Sündenfall aus dem Satze: ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον, abzuleiten. Die Bestimmungen über die durch Adams Fall entstandene Störung, die in diesem und den folgenden Versen liegen. Das κατάκριμα der physische Tod. Ob in V. 19. ein Mehreres enthalten ist. — Feststellung der dogmatischen Bedeutung dieser Stelle für die Lehre von der Erbsünde. Ob aus der Parallele zwischen Adam und Christus etwas Weiteres gefolgert werden könne . . . . . 472—478

Das A. T. Die Auffassung von Gen. 3. Ob die Erzählung als dichterisch eingekleidetes Philosophem zu verstehen ist. Ob als Mythus. Nothwendige Anerkennung eines historischen Kernes — ohne daß darum die christl. Theologie den geschichtlichen Charakter aller einzelnen Züge zu vertreten hat. — Wie aber auch bei streng buchstäblicher Auffassung sich der Ursprung der menschlichen

Seite

Sündhaftigkeit aus dieser Erzählung nicht deduciren läßt. Die Berufung auf Gen. 1, 31. . . . . 478—483

Ob sich die dogmatische Lehre von den Folgen des Falles Adams durch die biblischen Bestimmungen über das göttliche Ebenbild begründen läßt. Die altprotestantische Auffassung dieses Begriffes. Ihr exegetisches Recht die patristisch-katholische sowie die Socinianische Auffassung abzulehnen. Ihre Begründung des Satzes vom Verlust des göttlichen Ebenbildes durch Kol. 3, 10. Eph. 4, 24. Richtigere Erklärung dieser Stellen. Schriftzeugnisse für das Vorhandensein des göttlichen Ebenbildes auch nach dem Sündenfall. Resultat . . . 483—489

Der wahre Begriff des dem Menschen durch die Schöpfung mitgetheilten göttlichen Ebenbildes. Apgesch. 17, 28. 29. 489—491

Prüfung des innern Zusammenhanges der Vorstellung von einer ursprünglichen sittlichen Vollkommenheit des Menschen. Widerspruch zwischen dieser Vollkommenheit und der Möglichkeit des Falles . . . . . 491—494

Viertes Kapitel. Der Ursprung der angebornen Sünde . . . . . 495—561

Ausgangspunkte der Untersuchung. Die Nothwendigkeit die Lösung des damit gesetzten Widerspruches in dem außerzeitlichen Urstande aller persönlichen Wesen zu suchen 495—498

Die Frage, was uns bei der Erkenntniß des Inhalts jener Urentscheidung leiten soll. Mangel eines unmittelbaren Bewußtseins von letzterer. Wie in den Thatsachen der Erfahrung jener Inhalt sich abspiegelt. Die Abweichung des Willens selbst. Die selbstsüchtige Grundrichtung des Willens als alleines Wesen des natürlichen Verderbens in dieser Sphäre . . . . . 498—503

Die nothwendige Spiritualität des Bösen, insofern es in der intelligibeln Freiheit wurzelt. Der Grund der Sollicitation zu dieser selbstsüchtigen Urentscheidung. Das Verhältniß der allgemeinen Ordnungen des irdischen Lebens zu derselben . . . . . 503—505

Der Grad der ursprünglichen Selbstverkehrung des menschlichen Willens. Die Schranke des natürlichen Verderbens 506—508

Warum das intelligible Böse nicht allen persönlichen Geschöpfen zugeschrieben werden kann. Die Schriftlehre von Engeln und Teufeln. Ob jenes Böse als ein allgemeines innerhalb der Grundbestimmungen der menschlichen Gattung zu betrachten ist . . . . . 508—510

Der bestimmende Einfluß der intelligibeln That auf unsre empirische Wirklichkeit. Die Urschuld und die ursprüngliche reale Macht der Sünde. Verhältniß der Leiblichkeit des persönlichen Geschöpfes überhaupt und unsrer irdisch-materiellen Leiblichkeit insbesondere zur Urſünde. Ablehnung dualistischer Vorstellungen. Uebergang zu einer zweiten Quelle der angebornen Sünde . . . 510—516

Die Eigenthümlichkeit des menschlichen Individuums. Deren

Seite

Bedingtheit durch die in den Individuen sich realisirenden Naturganzen und durch die Aeltern. Nähere Bestimmung des Einflusses der Letztern. - Das konstitutive Princip die zeugende Kraft der Gattung. Der Leiter der Moment der Zeugung . . . . . 516—521

Fortpflanzung abnormer Bildungen und sittlicher Störungen von den Aeltern auf die Kinder. Beweis, daß auch hier der Moment der Zeugung der Leiter ist. Wie daraus keineswegs folgt, daß die sinnliche Geschlechtsgemeinschaft an sich etwas Sündhaftes sei. Die Ausschließung der natürlichen Zeugung von dem Anfang des menschlichen Lebens Christi. Die universelle Bedeutung der durch die natürliche Zeugung sich fortpflanzenden sittlichen Störung . . . . . 522—528

Der zeitliche Urstand des menschlichen Geschlechtes. Latenter Grund der zeitlose Urfall. Die ungestörte Harmonie im Verhältniß der verschiedenen Kräfte. Vermittelung dieser Bestimmung mit jener Ursündlichkeit. Die Bedeutung der Versuchung. Die Schlange des Paradieses. Der Satan als Versucher der Urmenschen zur Sünde. Der Sündenfall . . . . . 528—537

Die mit dem Sündenfall eingetretene Störung der menschlichen Natur. Das Wesen dieser Störung. Die Frage um die Gleichheit oder Ungleichheit der Erbsünde in den Einzelnen. Die specifische Gleichheit derselben. Die verschiedenen Grade in der Stärke der natürlichen Sündhaftigkeit. Ihre Bedingtheit durch die sittliche Beschaffenheit der Aeltern . . . . . 537—543

Die Art, wie die allgemeine Sündhaftigkeit mit dem Sündenfall der Stammältern verknüpft ist. Beurtheilung der Vermittelung durch einen positiven Strafakt Gottes 543—545

Die verschiedenen Theorien über den Ursprung der einzelnen Menschenseelen. Wie die Streitfrage auf unserm Standpunkte zu entscheiden ist . . . . . 545—547

Verhältniß der hier entwickelten Lehre zur h. Schrift. Verhältniß zur Lehrart der altprotestantischen Dogmatik und der Bekenntnißschriften. Ueber esoterische Lehren der Theologie. Ueber die Behandlung der Frage in der allgemeinen kirchlichen Mittheilung . . . . . 547—553

Zusatz. Zusammenfassende Bezeichnung der Prämissen zu der Annahme einer außerzeitlichen Urentscheidung. Vertheidigung der zum Grunde liegenden Auffassung des Schuldbegriffes gegen Rothes Einspruch. Die Mängel in Rothes Auffassung dieses Begriffes. — Dorners Bestimmungen über das Verhältniß zwischen Individuum und Gattung in dieser Frage. Die volle Schuld in der Sünde des natürlichen Zustandes . . 553—561

Uebergang. Die Steigerung im Bösen und ihre Voraussetzungen rücksichtlich des Verhältnisses zwischen unserm empirischen Dasein und der intelligibeln Urentschei-

Seite

dung. Erledigung des Bedenkens, das sich gegen einen Stufenunterschied in der Entwickelung der Sünde vom Begriff der Sünde aus erhebt . . . . . 562—564

Fünftes Buch. Die Steigerung der Sünde in der Entwickelung des Individuums . . . 565—604

Die Entwickelung des beharrenden Zustandes aus der Thatsünde. Die Macht der göttlichen Weltordnung über die Sünde. Verursachende und verursachte Sünden. Einfluß der Thatsünde auf den Naturgrund des Lebens. Die Fesselung des Willens durch seine eigne Verkehrung. Die Gebundenheit der sündlichen Entwickelung durch das Gesetz der Allmäligkeit. Die fesselnde Gewalt der äußern Umstände, von denen die Sünde ergriffen wird . . 565—572

Kritik der Lehre von den verschiedenen Ständen des Verderbens. Richtigere Fassung ihrer Stufenfolge . . . . 573—575

Die Verstockung. Ihre innere Möglichkeit. Die göttliche Wirksamkeit in der Verstockung. Die eigentliche Bedeutung der Frage. Die Mittelbarkeit der göttlichen Kausalität der Verstockung. Die Bedingtheit derselben durch die göttlichen Offenbarungen 575 579

Die Sünde als Sündenstrafe. Schwierigkeit dieses Begriffes. Die Einschränkungen, unter denen er als gültig anzuerkennen ist . . . . . 579—582

Todsünden und Erlaßsünden. Die Berechtigung dieser Eintheilung unter der Voraussetzung der ältern Dogmatik. Prüfung dieser Voraussetzung. Das noch günstigere Resultat für jene Eintheilung. — Die fließende Natur derselben. Die wahren Grundlagen des an den einzelnen Sünden haftenden Gradunterschiedes der Verschuldung . 582—587

Die Lästerung des h. Geistes. Ihr Verhältniß zu der Entwickelung der Sünde im Individuum. Das innere Wesen dieser Sünde. Prüfung der Ansicht, daß sie in der verachtenden Gleichgültigkeit gegen das Gute bestehe. Ob eine vollkommne Gleichgültigkeit möglich sei. Die besondern Bedingungen der Sünde gegen den heil. Geist. Das innere Motiv derselben. 2 Thessal. 2, 3. 4. Die Ansicht, daß nur der Wiedergeborne diese Sünde begehen könne. Wahrheit und Irrthum dieser Ansicht. Hebr. 6, 3—6. 1 Joh. 5, 16—18. Die subjektive Voraussetzung der Sünde wider den h. Geist . . . . . 587—597

Die Unverzeihlichkeit der Lästerung des h. Geistes. Ihr innerer Grund. Die Wiederbringung aller Dinge. Ihr Verhältniß zu den Grundbestimmungen der christlichen Eschatologie. Die vornehmsten Stützen dieser Vorstellung und deren Unzulänglichkeit. Die großen Verheißungen in dem Ausspruch Christi von der Sünde wider den h. Geist. Die darin bezeugte endlose Verdammniß . 597—604

Schluß . . . . . 605—606

Uebergang.

Die Aufgabe, welche die bisher gewonnenen Ergebniſſe an die Fortſetzung unſrer Unterſuchungen ſtellen, kann uns nicht zweifelhaft ſein. Das Daſein des Böſen als eines poſitiven Gegenſatzes gegen das Gute läßt ſich eben ſo wenig aus dem menſchlichen Leben hinwegleugnen, als aus einer in der göttlichen Weltordnung gegründeten Nothwendigkeit erklären; was übrigens immer nur eine andere Art das Böſe zu leugnen iſt. Es exiſtirt ein ſolcher Gegenſatz gegen das Gute, und zwar nicht bloß für unſer Bewußtſein, alſo als ein auf dem abſoluten Standpunkte verſchwindender Schein, ſondern auch für Gott ſelbſt, ſo gewiß er das Böſe richtet im Gewiſſen und Weltgericht und immerfort vernichtet durch die Erlöſung in allen denen, die ihrer Macht ſich öffnen; und doch, ja vielmehr *eben darum weil* Gott das Böſe verdammt und ſeine Macht zerſtört, exiſtirt dieſer Gegenſatz nicht *durch* Ihn. Darum kann die Sünde, wie ſie nur im Geſchöpf iſt, ſo auch nur durch das Geſchöpf ihr Daſein haben.

Allein die Kreatur iſt ihrem Begriffe nach ganz abhängig von Gott, und was immer durch dieſelbe wirklich werden mag, es ſcheint darum nothwendig in dem Willen Gottes ſeinen letzten Grund zu haben. Dahin gehört denn auch das Böſe, und hiermit wären wir wieder auf denſelben Punkt zurückgeworfen, von welchem wir uns ſo weit wie möglich zu entfernen ſtrebten. Soll es uns gelingen dieſen Cirkel zu durchbrechen: ſo kann es offenbar nur dadurch geſchehen, daß wir im Weſen der Kreatur, in welcher das Böſe iſt, ein Princip von ſolcher Selbſtſtändigkeit aufzeigen, daß die Urſächlichkeit deſſelben einen *neuen Anfang*

zu machen und damit eine Grenze zu setzen vermag, jenseits welcher der Ursprung der Sünde schlechterdings nicht zu suchen ist. Ein solches Princip fehlt den bisher beurtheilten Theorien zur Erklärung der Sünde; eben darum ist das Böse ihnen allen nicht ein eigenmächtiger Abfall der Kreatur, durch den sie sich mit der göttlichen Ordnung des Daseins entzweit, sondern, insofern sie dasselbe nicht dualistisch auffassen, entweder die Folge oder die Bedingung von gewissen Momenten dieser Ordnung selbst. So erkaufen sie ihre Erklärung der Sünde mit der Zerstörung des Begriffes derselben. —

Es ist nun nichts leichter, als den Schein des Widerspruches zwischen jenen beiden Bestimmungen, den am Ende auch das blödeste Auge sieht, festzuhalten und kurzweg zu behaupten, eine solche Selbstständigkeit widerstreite eben schlechterdings dem Begriff des Geschöpfs. Aus den folgenden Untersuchungen wird sich ergeben, wie damit nicht nur die wahre Bedeutung der menschlichen Persönlichkeit aufgehoben, sondern auch der Allmacht und Liebe Gottes schlechte Ehre angethan wird. Eine fruchtbarere, freilich auch ungleich schwierigere Arbeit ist das Unternehmen, in dem wir die neuern spekulativen Richtungen, denen der absolute Proceß der Dialektik nicht das Höchste ist, fast sämmtlich zusammentreffen sehen, ein solches Princip, das unser Bewußtsein vom Bösen erklärt und rechtfertigt, im Wesen des Menschen aufzuzeigen, ohne doch den persönlichen Weltschöpfer zu verlieren. Wir erinnern hier nur an Schellings tiefsinnige Abhandlung von der Freiheit, an Steffens' christliche Religionsphilosophie, an Baaders Schriften, namentlich an die fermenta cognitionis und die Vorlesungen über spekulative Dogmatik. Dasselbe Streben verfolgen in verschiedenen Richtungen J. H. Fichte schon in seiner Vorschule der Theologie und in einigen Abhandlungen seiner Zeitschrift, Weiße, Fischer in ihren Darstellungen der Idee der Gottheit und andern Schriften, Sengler in seiner

Einleitung in die spekulative Philosophie und Theologie, A. Günther in seinen originellen religionsphilosophischen Arbeiten. —

Ist nun ein solches Princip, wie wir es eben als Bedingung des Schuldbewußtseins und der Ausschließung der Sünde von der göttlichen Ursächlichkeit gefordert haben, im Wesen des Menschen, so kann es nur der Wille sein, und die Selbstständigkeit seiner Kausalität, wie sie ihm zukommen muß, wenn er jener Forderung entsprechen soll, ist offenbar das, was man als seine Freiheit zu bezeichnen pflegt. Ist hiernach die Freiheit das höchste Selbstsein, die Sünde aber, wie die Untersuchungen des ersten Buches uns gelehrt haben, in ihrer innersten Wurzel Selbstsucht, was kann sie dann anders sein als die sich verkehrende Freiheit? Die Freiheit des menschlichen Willens ist es also, auf deren Begriff, innere Möglichkeit und Zusammenhang mit dem Bösen wir nunmehr unsre Forschung richten müssen.

Aus der Stellung, welche Schleiermachers Theorie der Sünde im Gange unsrer Untersuchung einnimmt, erhellt von selbst, daß wir seinem Freiheitsbegriffe keinen Werth für die Lösung unsrer Aufgabe beilegen können. Hier ist die Freiheit nur das höchste Maß der innern Lebendigkeit zeitlicher Ursächlichkeit, nur dem Grade nach von der Lebendigkeit der Naturwesen verschieden, und es ist durch ihren Begriff in Bezug auf die Entstehung des Bösen nur dieß Zwiefache verwahrt, daß wir die sündliche Handlung weder als Erzeugniß einer äußern Einwirkung noch als bloßen Erfolg der gemeinsamen menschlichen Natur ansehen dürfen *). Die menschliche Freiheit hat bei Schl. nur Bedeutung im Verhältnisse zu andern endlichen Ursachen; in Beziehung auf Gott ist die Abhängigkeit der freien Ursache eben so unbeschränkt wie die der Naturursache **). Bei dieser Auffassung der menschlichen Freiheit hat ihr Begriff freilich keine

*) Glaubenslehre §. 81, 2. (B. 1, S. 491 f.)
**) A. a. O. §. 49. (B. 1, S. 272 f.)

Macht, die Verursachung des Bösen von Gott fern zu halten und uns den Ausspruch unsers Schuldbewußtseins zu erklären. Soll er das, so muß der Selbstständigkeit des menschlichen Willens auch in Beziehung auf Gott irgend eine Realität zukommen.

Aehnlich verhält es sich mit dem Freiheitsbegriff, den Ritter besonders in seiner dieser Lehre von der Sünde entgegengestellten Schrift über das Böse entwickelt. Das Freie, wird S. 24. 25. gezeigt, ist seiner ursprünglichen Bedeutung nach in den Thaten oder Handlungen zu suchen; sein Begriff bezieht sich nur auf das Verhältniß zwischen Subjekt und Prädikat in der Aussage solcher Sätze, welche von Thaten und thätigen Dingen handeln. Die Aussage, daß eine That frei sei, eignet dieselbe dem Subjekt vollkommen zu; sie urtheilt, daß die That, welche wir ihm beilegen, keinem andern Dinge, sondern eben ihm wirklich und wahrhaft beigelegt werden könne. — Diese einfachen Bestimmungen scheinen uns zwar zunächst noch mehr zu geben als wir brauchen, nicht bloß eine Freiheit, die eine tüchtige Grundlage liefert für die Zurechnung, sondern eine Freiheit, die mit der Zurechnung unmittelbar identisch ist. Und doch ist dieses Mehr, genauer betrachtet, ein Zuwenig. Denn wenn uns gesagt wird: frei ist eine That, insofern sie dem Subjekt, von welchem sie prädicirt wird, wirklich und wahrhaft beigelegt werden kann, so wollen wir eben wissen, mit welchem Recht ihm diese That so beigelegt werden könne; die Möglichkeit oder vielmehr Nothwendigkeit dieses Zuschreibens im vollen, ernsten Sinne des Wortes, wie sie bei einem in seinem Dasein und Sosein abhängigen Wesen offenbar große Schwierigkeiten hat, ist es, die wir einzusehen verlangen; darum richtet sich unsre Frage nach der Freiheit von dem formalen Verhältniß des Prädikates zum Subjekt sofort auf die Art und Weise, wie das Prädikat, die Handlung, realiter aus dem Subjekt hervorgehe. Nur diese Untersuchung kann uns zu einem Freiheitsbegriffe führen, an dem

wir eine wirkliche Grundlage, ein Erklärungsprincip haben für die Zurechnung im Gewissen.

Wenn dagegen Ritter in verschiedenen Wendungen S. 29. 47. 52. 60. immer wieder darauf zurückkommt, die Freiheit in jenes Verhältniß des Prädikates zum Subjekt zu setzen, so ist uns damit, für sich genommen, noch kein qualitativer Unterschied der menschlichen Freiheit von der Spontaneität im Naturgebiet gegeben, nichts, was nicht auch den lebendigen Naturwesen, bei denen doch von keiner Verschuldung die Rede sein kann, zuzuschreiben wäre. Daß der Baum Blüthen trägt und Früchte, daß das Raubthier auf seine Beute lauert und das pflanzenfressende Weide sucht, das Alles sind Prädikate, von denen auf diesem Standpunkte nicht einzusehen ist, warum sie ihren Subjekten nicht eben so wesentlich zukommen sollen, als dem Menschen die Thaten, die er verrichtet. Dagegen durchbricht es entschieden den Kreis dieser Analogie, wenn Ritter den Menschen den transcendentalen Grund seiner That nennt S. 51. Allein wenn in der Region, die sich uns hiermit öffnet, die eigenthümliche Bedeutung der Freiheit, wodurch sie das Schuldbewußtsein zu begründen und das Böse von der göttlichen Ursächlichkeit auszuschließen vermag, enthalten sein sollte, so würde jener Satz nicht nur so beiläufig und ohne eigentliche Beziehung auf den Freiheitsbegriff vorkommen. Ueberdieß ist es Ritters Ansicht gradezu entgegen, daß im Begriffe der menschlichen Freiheit die Möglichkeit liegen sollte, irgend etwas, was aus ihr hervorgeht, von der göttlichen Ursächlichkeit auszuschließen. Denn er bemüht sich in einer besondern Entwickelung S. 48 f. zu zeigen, wie es nichts Widersprechendes habe, eine bestimmte Handlung als Prädikatsbegriff zugleich auf das Subjekt des menschlichen und auf das des göttlichen Willens zu beziehen.

Drittes Buch.
Die Möglichkeit der Sünde.

Erste Abtheilung.
Der freie Wille des Menschen.

Erstes Kapitel.
Formale und reale Freiheit.

Gewöhnlich wird der Mensch nur in den Momenten seines Lebens eine Nöthigung inne, in welchen die bestimmende Macht derselben ihm eine äußerliche ist. Nur wo er auf eine Schranke stößt und sich gehemmt findet in irgend einem Streben, wo er sich mithin nicht wirkend, sondern leidend verhält, empfindet er die Gewalt der Nothwendigkeit über sein Leben. Die Nothwendigkeit kommt ihm nur zum Bewußtsein, insofern sie Zwang ist.

Es bedarf aber nur einer geringen Aufmerksamkeit auf überall sich darbietende Phänomene des menschlichen Lebens, um uns zu überzeugen, daß es außer dieser äußern Nothwendigkeit auch eine innere, aus dem Subjekt selbst entspringende giebt. Die Seele des Menschen ist nicht ursprünglich tabula rasa, wie Lockes Empirismus sie sich dachte, sondern sie ist richtiger mit Herbert von Cherbury ein verschlossenes Buch zu nennen, sie enthält von Anfang an eine Fülle von Bestimmungen in sich. Und zwar ist diese Bestimmtheit nicht in Allen dieselbe, sondern sie ist eine verschiedene und eigenthümliche in den Geschlechtern, Racen, Volksstämmen, Individuen. Es ist eine innere Nothwendigkeit, mit der sich schon in den Spielen der Kinder der Gegensatz der Geschlechter und die Eigenthümlichkeit der Einzelnen offen-

bart. Ergreift der Jüngling einen Lebensberuf, so ist er glücklich zu preisen, wenn ihn dabei nicht vergleichende Reflexionen leiten, sondern die Sicherheit eines höhern Instinktes, ein zweifelloses Bewußtsein seiner eigenthümlichen Bestimmung. Der Künstler, der Dichter schwankt und wählt nicht bei der ursprünglichen Konception seiner Schöpfungen, sondern er fühlt sich getragen und ganz durchdrungen von der stillen Naturnothwendigkeit, mit der der Genius in ihm wirkt. Je vollkommner ihm sein Entwurf gelingt, desto weniger fällt ihm dabei ein, daß er ihn auch anders machen könnte. Das sind die mächtigsten Persönlichkeiten, welche sich frühzeitig, als müßte es eben so sein, einem bedeutenden Zweck widmen und ihn mit ungetheilter, rücksichtsloser Energie für's Leben festhalten. In der bürgerlichen Gemeinschaft sind diejenigen Verfassungen die besten, welche organisch und unbewußt hervorwachsen aus den geschichtlichen Lebenstrieben des Volkes, oder welche der Begeisterung eines großen Mannes, der sich bewußt ist eben so sehr das Organ des göttlichen Willens wie der Träger und Repräsentant des nationalen Geistes *) zu sein, ihr gesetzkräftiges Dasein verdanken; durch eine weite Kluft von ihnen getrennt stehen diejenigen, welche die Alles erwägende und berechnende, jede einzelne Bestimmung aus vielen Möglichkeiten auswählende Reflexion verfertigt hat.

Wenn wir hier überall eine Nothwendigkeit erblicken, die alle Indifferenz und alles Schwanken zwischen entgegengesetzten Fällen ausschließt, so leuchtet doch ein, daß diese Nothwendigkeit zunächst als Freiheit begriffen werden muß. Denn zunächst und ursprünglich hat die Freiheit zu ihrem realen Gegen-

*) Nicht des nationalen Willens, wie man jetzt fordert. Daß ein Volk, abgesehen von den in der Geschichte seltnen Momenten des allgemeinen Enthusiasmus für eine bestimmte Idee, auch nur annähernd Einen Willen habe, noch dazu in den besondern Fragen der Gesetzgebung, ist eine völlig leere Fiktion; aber Ein nationaler Geist lebt und wirkt in ihm jenseits seines Wollens und Bewußtseins.

ſatz, mit dem ſie nicht in Einem Subjekt zu gleicher Zeit in derſelben Beziehung zuſammenbeſtehen kann, die Abhängigkeit, verſteht ſich, inſofern ſie nicht eine durch das Subjekt ſelbſt geſetzte und immerfort bejahte iſt. Wo aber wäre in jenem Thun eine ſolche Abhängigkeit zu entdecken? Es iſt nicht ein Fremdes, ſondern das eigenſte Weſen des Menſchen, aus welchem er ſich hier ſelbſt beſtimmt. Allerdings iſt dieſes Weſen, aus welchem er handelt und wirkt, ein ſchon beſtimmtes, und zwar in ihm als Einzelnem ſo oder ſo beſtimmtes; aber in dieſer Beſtimmtheit beſteht ja eben ſein konkretes Selbſt. Wollte er davon abſtrahiren, ſo würde er ſich, dieſes Individuum, überhaupt als nicht exiſtirend denken. Inſofern er aus dieſem Selbſt ſich beſtimmt, kommt ihm unſtreitig eine Freiheit des Willens zu, die Freiheit, deren Begriff die Macht des Subjektes iſt, ſein eignes Weſen auch in ſeinem Thun zu verwirklichen. Unfrei iſt hiernach der Menſch, inſofern er durch eine ihm fremde Macht beſtimmt wird. Freiheit und Nothwendigkeit, nämlich innere, ſind hier Eins.

Das iſt der Begriff der Freiheit, den auch Spinoza hat — ea res libera dicetur, quae ex sola suae naturae necessitate existit et a se sola ad agendum determinatur, Ethik P. I, defin. 7 *). Und auf dieſem Punkte ſind auch in neuerer Zeit nicht Wenige ſtehen geblieben, die ſich des Freiheitsbegriffes mit Ei-

*) Dieſe res iſt ihm nun freilich allein die Subſtanz, Gott als natura naturans betrachtet, P. I, prop. XVII, coroll. 2. cf. prop. XXIX. schol. Der Wille dagegen, werde er als endlich oder als unendlich gedacht, kann nach Sp. nicht eine freie, ſondern nur eine nothwendige oder gezwungene Urſache genannt werden, weil er zum Daſein und Wirken durch eine andre Urſache determinirt wird, P. I, prop. XXXII. vgl. P. II, prop. XLVIII. P. V. praefat. Ueberhaupt iſt nach Spinozas mechaniſcher Weltanſicht überall nur Determination durch Andres anzutreffen, ausgenommen in Gott, nämlich inſofern er nicht nach ſeinen Modifikationen, als natura naturata, ſondern als natura naturans betrachtet wird. Daher gehört ihm denn auch Wille eben ſo wenig wie Erkenntniß zur Natur Gottes, P. I, prop. XVII. schol. prop. XXXI. XXXII, coroll. 2.

fer annehmen und den Pantheismus der Substanz tief unter sich sehen.

Versuchen wir nun, die obigen Bestimmungen auf das Gebiet des Sittlichen zu übertragen. Zunächst werden wir hier ein solches Thun frei nennen, welches die sittliche Beschaffenheit des Subjektes, die Bestimmtheit seines sittlichen Seins, welche es immer sein mag, ungehemmt ausdrückt. Wenn dagegen Einer durch Gewalt, wirklich geübte oder nur angedrohte, bewogen besser oder schlechter handelt, als seine Gesinnungen und Absichten sind, so ist er in diesem Handeln unfrei. Freilich ist diese Unfreiheit nie eine totale; ein erzwungenes Handeln ist, streng genommen, weil, so weit der Zwang reicht, nur Leiden, das Gegentheil des Handelns, statt findet, eine contradictio in adjecto; auch ist die verschiedene Stärke des psychologischen Eindrucks, den die Mittel der Gewalt in den Einzelnen hervorbringen, selbst durch ihre sittliche Beschaffenheit mitbedingt; indessen kann doch bei mächtigen Einwirkungen auf die Sinnlichkeit das Produkt, der bestimmte Entschluß, ein verschobenes werden, ein andres, als die sittliche Beschaffenheit des Subjektes, vermöchte sie sich ungehindert zu offenbaren, liefern würde.

Hier aber fragt sich weiter: steht denn diese thatsächlich gegebene sittliche Beschaffenheit mit dem wahren Wesen des Menschen immer in solchem Verhältniß, daß ein Handeln, was jene ungehindert ausdrückt, zuverlässig zugleich diesem entspricht? Gleich der Anfang unsrer Untersuchungen lehrte uns, daß die Sünde, wie wir sie als ein mitbestimmendes Element des menschlichen Lebens antreffen, Hemmung und Störung ist in Beziehung auf das wahre Wesen des Menschen und dessen Verwirklichung in seinem zeitlichen Werden. Hier also können wir bei dem so oder so bestimmten sittlichen Zustande nicht stehen bleiben, als wäre die ungehemmte Selbstoffenbarung desselben zu diesem Begriff der Freiheit hinreichend; das Handeln des Menschen und, da sich in diesem zunächst

die einmal gewordene Beſchaffenheit ſeines innern Lebens auszudrücken pflegt, dieſe Beſchaffenheit ſelbſt muß ſeinem wahren ſittlichen Weſen angemeſſen ſein, wenn ihm ein freier Wille in dieſem Sinne beigelegt werden ſoll. Die Freiheit beſteht demnach darin, daß das wahre Weſen des Menſchen als ſittlicher Perſönlichkeit in ſeinem Wollen und Handeln ſich ungehindert offenbart. Zum Weſen des Menſchen kann aber nicht das Böſe gehören — ſonſt könnte er durch das Böſe nicht mit ſich ſelbſt in Zwieſpalt gerathen —, eben darum auch nicht ein aequilibrium zwiſchen gut und böſe, ſondern nur das Gute, die Liebe zu Gott, die Uebereinſtimmung mit ſeinem heiligen Willen. Wahrhaft frei iſt der Menſch nicht, wenn ſein Wille von Gott abgewandt iſt, auch nicht, wenn er auf gleiche Weiſe von dem Böſen, welches ſeinem Weſen fremd iſt, wie von dem Guten ſich angezogen findet, eben ſo wenig, wenn ſein Wille ein noch relativ unbeſtimmter, gleichſam leerer in ſittlicher Beziehung iſt, ſondern dann iſt er im höchſten Sinne frei, wenn er mit voller Entſchiedenheit das Gute will und in ſeinem Handeln jene innere Nothwendigkeit ausprägt, welche jeden Gedanken an die Möglichkeit des Gegentheils ausſchließt.

Auch das gewöhnliche ſittliche Urtheil, wie feſt es übrigens den Begriff der Wahlfreiheit zu halten pflegt, erklärt es doch keinesweges für das Beſte und Vollkommenſte, wenn der Menſch zwiſchen dem Guten und Böſen wählt, wenn ſeine Seele die Stätte eines zweifelhaften Kampfes zwiſchen dem Guten und dem Böſen iſt. Vielmehr erſcheint es ihm wohl allgemein nicht bloß als der glücklichſte, ſondern auch als der würdigſte Zuſtand, wenn alle Qual der Wahl in dieſem Gebiet dadurch beendet iſt, daß dem Menſchen das Gute zur andern Natur geworden, daß er in ſeinem Wollen und Handeln der Stimme ſeines Gewiſſens überall folgt, nicht als thäte er damit etwas Beſonders, ſondern ſo, daß es ſich für ihn ganz von ſelbſt verſteht. Und wenn dieſer Zuſtand ſich darin vollendet, daß es überhaupt kein

Sollen mehr für uns giebt, weil unser Wollen ihm ganz gleich geworden ist, daß die Sentenzen: erlaubt ist, was gefällt; erlaubt ist, was sich ziemt, für uns dasselbe bedeuten, wer wagte zu behaupten, daß dann unser Wille ein unfreier geworden sei? — Auf die Art, wie die Freiheit in Gott gedacht werden muß, können wir hier noch nicht eingehen. Aber wenn doch gewiß den Seligen, deren Erlösung auch subjektiv vollendet ist, die höchste Freiheit zugeschrieben werden muß, so kann es nur diese mit der heiligen Nothwendigkeit identische Freiheit sein. Wir haben früher (Bd. 1, S. 145 ff.) erkannt, daß das Wesen der christlichen Tugend und damit das ewig Bleibende in ihr die Liebe ist. Wo aber offenbarte sich jene Identität von Freiheit und Nothwendigkeit deutlicher als in der Liebe, während, wo die Tugend vorherrschend in der Form der Unterwerfung unter das Pflichtgebot erscheint, die Möglichkeit eines Andern im Bewußtsein immer nebenher geht? —

Mit dieser Auffassung der sittlichen Freiheit scheint die von Jacobi geltend gemachte, welche besonders in der rationalistischen Theologie Anhang gefunden hat, im Wesentlichen übereinzustimmen. Nach ihr besteht die Freiheit in der Unabhängigkeit des Willens von der Begierde oder, wie derselbe Begriff auch wohl ausgedrückt worden ist, in dem Vermögen sich nach Vernunftgründen unabhängig von sinnlichen Antrieben zu bestimmen*). In der That haben beide Auffassungen einen gemeinsamen Grundzug; die Freiheit soll nach ihnen mit dem Bösen nichts zu

*) Ueber die Lehre des Spinoza (1789), S. XXXVII. XXXVIII. vgl. Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung (1811) S. 97. Wenn Jacobi seinen Freiheitsbegriff auch so ausdrückt: Herrschaft des intellektuellen Wesens über das sinnliche Wesen, so wird dadurch nur klarer, wie Recht Schelling hatte zu behaupten, eine solche Freiheit lasse sich nicht zur Noth, sondern ganz leicht und sogar bestimmter auch aus dem Spinoza noch herleiten, Philos. Schriften B. 1, S. 412. — Daß es mit Kants Freiheitsbegriff, der zunächst auch hieher zu gehören scheint, doch eine andre Bewandtniß habe, ergiebt sich schon aus dem Anhang zum 2ten Kap. des 2ten Buches.

thun haben, sondern nur mit dem Guten; das Böse kann, wenn die Freiheit nichts Anders ist als was der eine oder der andre dieser Begriffe von ihr lehren, nur in einer Abwesenheit oder Schranke der Freiheit seinen Grund haben. Indessen ist bei dieser Zusammenstimmung der Unterschied nicht zu übersehen. Wenn einestheils die Anhänger der letztern Auffassung die Freiheit von der Gemeinschaft mit dem Bösen schon dadurch abzusondern meinen, daß sie dieselbe als Unabhängigkeit vom sinnlichen Triebe bestimmen, so werden wir uns nach dem, was sich uns früher über das Verhältniß der Sünde zur Sinnlichkeit ergeben hat, dieß nicht mehr aneignen können. Einen andern Unterschied erkennen wir darin, daß jene diese Unabhängigkeit des Willens von der Begierde dem Menschen, wie sie ihn eben finden, zuzuschreiben pflegen, während wir nach dem eben Ausgeführten die Unabhängigkeit des Menschen von der bestimmenden Macht solcher Antriebe, die dem idealen Wesen des Willens widerstreiten, in Rücksicht des gegenwärtigen Zustandes der Menschheit als Aufgabe, als etwas was erst errungen werden soll, betrachten müssen.

Und ganz in diesem Sinne wird der hier entwickelte Freiheitsbegriff von der h. Schrift bestätigt. Da wo im N. T. die Bezeichnungen ἐλεύθερος, ἐλευθερία sich auf die innere Sphäre des Lebens beziehen, drücken sie nicht etwas aus, was dem Menschen überhaupt, auch in seinem natürlichen Zustande, zukommt, sondern ein Besitzthum, welches ihm nur kraft der angeeigneten Erlösung zu Theil wird. Der Grundbegriff ist die Selbstständigkeit des von innen heraus sich entwickelnden christlichen Lebens, die Unabhängigkeit desselben von jeder ihm fremden Gewalt, seine Ueberlegenheit über alles Aeußerliche als solches. Aber diese Innerlichkeit, die den Menschen von der bindenden Macht des Aeußerlichen befreit, ist nicht die leere oder mit einem beliebigen Inhalt erfüllte — das gäbe jene abstrakte Freiheit, die zügellose Willkür der Subjektivität, wie sie durch eine ihrem eignen

Weſen entſprechende Auslegung die bibliſche Lehre von der Freiheit ſich oft zu Nutze gemacht hat —, ſondern die durch die Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes in der Gemeinſchaft Gottes ſtehende, mit ſeinem Willen geeinigte Innerlichkeit. Inſofern nun dieſe Freiheit des Chriſten nach ihrer verneinenden Seite, als Unabhängigkeit, ſich auf den Buchſtaben eines ihm von außen kommenden Gebotes bezieht, weil er ſich bewußt iſt das erzeugende Princip der Erfüllung alles ſittlichen Gebotes in ſeinem Innern zu haben, iſt ſie die Freiheit vom Geſetz, von der äußerlichen Satzung. Auch zu dieſer Freiheit iſt nicht durch eine bloße *γνῶσις* zu gelangen, 1 Kor. 8, 1—4. 8—13., ſondern nur durch eine That der Liebe, durch die Hingebung an Gott, in welcher der Chriſt ſich dem Heile auch der ſchwächern Brüder willig dienſtbar macht. Auf dieſe Freiheit, von welcher nach Paulus Niemand kräftiger und klarer geredet hat als Luther, beziehen ſich Ausſprüche wie 1 Kor. 10, 29. 2 Kor. 3, 17. Gal. 2, 4. 5, 1. 13. 1 Petr. 2, 16. Hier nun haben wir es unmittelbar mit der chriſtlichen Freiheit nur zu thun, inſofern in ihr die beſtimmende Gewalt der Sünde aufgehoben iſt. So iſt der Begriff der Freiheit beſonders gefaßt Joh. 8, 32. 36, wo dem *ἐλεύθερος* ausdrücklich der *δοῦλος τῆς ἁμαρτίας* entgegengeſtellt wird, vgl. Röm. 8, 2. Dieſe Freiheit, ſagt Chriſtus, habe nur der, dem Er ſie mittheile. In ähnlichem Sinne bezeichnet Jakobus das durch Chriſtum vollendete Geſetz als *νόμος ἐλευθερίας*, 1, 25. 2, 12, darum nämlich, weil es den, der ihm gehorcht, frei macht, von der Dienſtbarkeit der Sünde entbindet*). Aber dieſe Seite der chriſtlichen Freiheit hängt mit jener auf's engſte zuſammen in der Weiſe gegenſeitiger Bedingtheit. Der Chriſt könnte nicht frei ſein von dem äußer-

*) Weniger gehört hieher Röm. 6, 18. 20. 22, wo *ἐλεύθερος*, *ἐλευθεροῦν* ganz formell und indifferent, eben ſo wohl in Beziehung auf die Gerechtigkeit als auf die Sünde gebraucht wird.

lichen Joch des Gesetzes, wenn er nicht frei wäre von der herrschenden Macht der Sünde. Er könnte aber nicht frei sein von der Macht der Sünde, wenn ihm das Gesetz noch als eine bloß äußerliche Autorität gegenüberstände. Dem Princip nach besitzt der Erlöste diese Freiheit schon mitten im Kampfe des gegenwärtigen Lebens; in ihrer Vollendung wird sie sich, zugleich mit der vollkommnen Befreiung seines Leibes in dessen Verklärung, erst im Reiche der Herrlichkeit offenbaren, Röm 8, 21. 23. — Weil aber die Freiheit von der Sünde wesentlich zugleich Hingebung an Gott ist, Gehorsam gegen seinen Willen aus innerm Antriebe, so bezeichnet das N. T. diesen Zustand öfters positiv als *δουλεία τοῦ θεοῦ*, *Ἰησοῦ Χριστοῦ*, *τῆς δικαιοσύνης*, und stellt ausdrücklich beide Bezeichnungen als gleich berechtigte neben einander, 1 Kor. 7, 22. (*ἀπελεύθερος κυρίου* — der, dem der Herr die Freilassung aus der Sklaverei der Sünde verschafft hat — ist derselbe, welcher aus einem andern Gesichtspunkte *δοῦλος Χριστοῦ* ist) 1 Petr. 2, 16. Bei dieser Freiheit nun ist nicht an ein Vermögen der Wahl gedacht, sondern an einen Zustand der höchsten Entschiedenheit. Die Identität derselben mit jener innern Nothwendigkeit bezeugt das N. T. noch besonders durch die Lehre, daß das wahre Princip der Heiligung, aufgenommen in das innere Leben, nicht anders könne als ein entsprechendes Handeln hervorbringen, Matth. 7, 17—20. 12, 33. 1 Joh. 3, 9. Dieses Handeln ist demnach wahrhaft frei und nothwendig zugleich. —

Allein wie inhaltsvoll und tiefbedeutend dieser Begriff der Freiheit sein mag, so fällt doch gleich in die Augen, daß er, für sich betrachtet, nichts leistet für unser Interesse, welches darauf geht, die wesentliche Bedingung der Entstehung des Bösen im Menschen, oder allgemeiner, in der persönlichen Kreatur überhaupt zu finden, und zwar eine Bedingung von solcher Intensität und Selbstständigkeit, daß sie in ihrem Wirken einen schlechthin neuen Anfang

zu machen und so den Ursprung des Bösen von der göttlichen Ursächlichkeit zu trennen vermag. Um dieser Forderung zu entsprechen, müßte, so scheint es, in der Freiheit des Willens etwa ein Vermögen desselben nachgewiesen werden, sowohl das Böse als das Gute aus sich selbst hervorzubringen. Durch den obigen Begriff aber wird die Möglichkeit des Bösen vielmehr ausgeschlossen aus der Freiheit.

Diejenigen also scheinen die großen Interessen, um die es sich hier handelt, gar nicht erwogen zu haben, welche schlechterdings von keinem andern Freiheitsbegriffe wissen wollen als von dieser realen Freiheit — sei es nun in der hier entworfenen Gestalt oder, nach der eben erst auseinandergesetzten Auffassung, als bloßer Unabhängigkeit vom sinnlichen Triebe. Ihnen bleibt, wenn sie doch kaum geneigt sein dürften sich dem Dualismus in die Arme zu werfen, nichts Andres übrig als das Böse, um es aus einer auf göttlicher Ordnung beruhenden Nothwendigkeit ableiten zu können, möglichst zahm zu machen. So sehen wir z. B. Bretschneider verfahren, der die Freiheit des Willens unter ausdrücklicher Zurückweisung der hier geforderten Fassung lediglich darein setzt, daß der Mensch sich nach dem Gesetz oder dem Willen Gottes bestimmt*), oder wie es an einer andern Stelle ausgedrückt wird, in das Vermögen des Menschen sein Handeln durch Vorstellungen der Vernunft (nämlich im Unterschiede vom sinnlichen Antriebe vgl. B. 2, S. 10 f.) zu bestimmen**). Woher aber dann das Böse? „Da die menschliche Vernunft", antwortet uns Bretschneider, „nicht so vollkommen ist wie die göttliche, so kann auch der Wille des Menschen nicht absolut mit dem Willen Gottes übereinstimmen. Der Mensch wird also nach der ihm verliehenen Selbstständigkeit (?) — bald Gottes

*) Handbuch der Dogmatik B. 1, S. 645 (dritte Aufl.).

**) A. a. O. S. 407. Hier wird dieses Vermögen ausdrücklich als ein einseitiges bezeichnet.

Willen gemäß handeln — bald aber auch, da noch andre Antriebe auf seinen Willen wirken als die Vernunft, dem göttlichen Willen entgegenhandeln — und dieß ist seine Unwürdigkeit und Schuld" *). Hat es mit dem obigen „also" seine Richtigkeit, so wird hiernach der Grund der Sünde kein andrer sein als der, daß der Mensch eben Mensch und nicht Gott ist, womit denn der Schuldbegriff, wiewohl dem Wortlaut nach beibehalten, dem Wesen nach vollständig vernichtet ist. — In dem Abschnitt über die Theodicee wird dann die Sünde bestimmter aus der allmäligen Entwickelung des Menschen zur Freiheit hergeleitet; sie ist das „Werden der sittlichen Entwickelung — der Durchgangspunkt zur Tugend — ein vergängliches, ein verschwindendes Mittel zum Zweck" **). Auch wo der Entwickelungsproceß der Freiheit nicht zu gelingen scheint, bleibt es wegen der Unsterblichkeit doch dabei, daß „die Sünde objektiv, bezogen auf die von Gott geordnete Entwickelung zur Freiheit, kein Uebel ist; denn sie ist eben so wie der Gehorsam ein Weg zur Freiheit, nur daß sie über Dornen, der Gehorsam aber über Rosen zum Ziele leitet" ***)! Forschen wir aber nach dem eigentlichen Hintergrunde dieser Vorstellungsweise, so überrascht es uns ganz und gar nicht, auf diesem Dornenpfade endlich bei Spinoza anzulangen mit der Erkenntniß, daß die Sünde „nicht der That selbst anklebt, sondern — etwas bloß Relatives ist", daß „im Reiche objektiver Wirklichkeit jede That weder Tugend noch Sünde ist, sondern sich als Ursache oder Wirkung einreiht in die Reihe

*) A. a. O. S. 412. 413.

**) A. a. O. S. 639. 640. Vgl. die Grundlage des evangelischen Pietismus S. 424.

***) A. a. O. S. 642. So ist denn auch diesem Theologen die Sünde „die Geburtswehe, unter der die Sittlichkeit geboren wird", a. a. O. S. 640, während nach der h. Schrift die Wehen, die der Geburt der wahren Sittlichkeit vorangehen, im Gegentheil die Reue über die Sünde und der Kampf gegen die Sünde in der μετάνοια sind, in den Geburtswehen der Sünde aber nichts Anders geboren wird als der Tod. Jak. 1, 15.

aller Erfolge"*); nur darüber wundern wir uns billig, wie, wer dieß zu seiner Ueberzeugung gemacht hat, dann noch im Namen des Theismus und der Moral gegen pantheistische Philosophie zu Felde ziehen mag. —

Nun findet sich ein andrer Begriff von der sittlichen Freiheit des Menschen, der eben so fest im gemeinen Bewußtsein wurzelt, als seine Geltung in der Wissenschaft die verbreitetste ist, und der dem Bedürfniß, das jener Begriff unbefriedigt ließ, vollkommen zu genügen scheint. Hier wird die Freiheit als ein zum ursprünglichen Wesen des Menschen gehöriges Vermögen der Wahl zwischen dem Guten und Bösen gedacht, oder wie man sonst diesen Begriff näher bestimmen mag; das Wesentliche ist immer, daß das Handeln, welches ein freies heißt, jedesmal auch unterlassen oder mit einem andern, ja entgegengesetzten vertauscht werden konnte, und daß die Entscheidung zwischen diesen Möglichkeiten schlechthin in dem handelnden Subjekte selbst beruht. Dieser Freiheitsbegriff hat seinen Nerv somit ganz in der Ausschließung der Nothwendigkeit, nicht bloß der äußern, sondern auch der innern. Es ist nicht so durchaus widersinnig, wie behauptet worden ist, mit Grundlegung dieses Begriffes von einer Freiheit entweder bloß zum Bösen oder bloß zum Guten zu reden; denn auch hier bliebe ja der Entscheidung im Einzelnen immer noch die Wahl zwischen verschiedenen Möglichkeiten (als libertas specificationis). Indessen ist doch außer Zweifel, daß dieser Freiheitsbegriff seine eigenthümlichste Bedeutung ganz in seinem Verhältniß zu dem Gegensatz von gut und böse hat; nur insofern er uns das Vorhandensein der sitt-

*) A. a. O. S. 641. Daß übrigens Bretschneidet durch das Alles sich gar nicht hindern läßt, an andern Stellen z. B. B. 2, S. 7. Zurechnung und Schuld auf Freiheit zu gründen (oder nach S. 21. auf die Selbstmacht des Menschen, die nur ein andrer Ausdruck ist für die formale Freiheit), wurde schon früher (B. 1, S. 414 f.) bemerkt.

lichen Dualität im menschlichen Leben irgendwie erklärlich macht, nimmt die Wissenschaft an ihm ein tieferes Interesse.

Aus der h. Schrift nun scheint dieser Freiheitsbegriff sich nicht wie jener belegen zu lassen. Daß sie unter Freiheit niemals ein Vermögen der Entscheidung zwischen gut und böse versteht, würde weniger bedeuten; sie könnte ja, ohne den Namen zu haben, doch über die Sache selbst, über das Wesen jenes Vermögens, wie es die Entstehung der Sünde bedingt, Belehrung ertheilen. Eine solche ausdrückliche Belehrung aber suchen wir vergebens. Indessen erklärt sich auch dieß aus dem praktischen Grundcharakter des Evangeliums, welches den Menschen überall als einen von der Sünde gebundenen schon vorfindet und ihm nicht eine erste Wahl zwischen gut und böse, sondern die Erlösung von den Folgen verkehrter Entscheidung bringt. Es wendet sich überall an das Schuldbewußtsein des Menschen als unverleugbare Thatsache seines innern Lebens und überläßt es ruhig der weitern Entwickelung des christlichen Denkens, sich die nothwendige Voraussetzung des Schuldbewußtseins klar zu machen. Ist nun diese Voraussetzung keine andre als diejenige Willensfreiheit, vermöge deren allein der Mensch verantwortlicher Urheber seiner Sünde zu sein vermag, nun so sind alle die Momente der Schriftlehre, die uns in der zweiten Abtheilung des ersten Buches die Wahrheit des Schuldbewußtseins verbürgten, zugleich Grundlagen für jenen Freiheitsbegriff. In diesem Sinne behaupten wir mit Nitzsch, daß das Evangelium das stärkste Zeugniß ist von der ursprünglichen Freiheit, in welcher der Mensch von Gott erschaffen worden *).

Verlangt man aber eine unmittelbare Bestätigung dieses Freiheitsbegriffes aus der h. Schrift, so ist eine entschiedene thatsächliche Anerkennung seiner Wahrheit schon in der Erzählung

*) System der christlichen Lehre S. 194 (vierte Aufl.).

der Geneſis vom Sündenfall enthalten. Nicht bloß das vorangehende Verbot und die nachfolgende Strafe, ſondern auch der Vorgang ſelbſt, die Gegenwirkung gegen die Verſuchung zur Uebertretung in dem wachen Bewußtſein des Verbotes und der Beſchluß der Sünde ungeachtet dieſer Gegenwirkung — das Alles ſtellt uns den Menſchen hier als ſolchen dar, der das Vermögen hat ſich ſelbſt zwiſchen Gutem und Böſem zu entſcheiden. Aber auch im gegenwärtigen Zuſtande des menſchlichen Geſchlechtes wird dieſe Entſcheidungsfreiheit von der h. Schrift, welche ſchon in ihrer Verkündigung einer Erlöſung die Gebundenheit des Willens durch die Sünde als eine relative betrachten lehrt, als noch irgendwie vorhanden mannichfach anerkannt. Es geſchieht dieß im geſetzlichen Gebiet nicht nur dadurch, daß ſie überhaupt Gebote und Verbote mit Verheißungen für die Gehorchenden und Drohungen für die Ungehorſamen hat, ſondern auch durch das ausdrückliche Zeugniß, daß die Entſcheidung zwiſchen Gehorſam und Ungehorſam, zwiſchen Leben und Tod in die Wahl des Menſchen geſtellt iſt, Deuteron. 30, 15. 16. Im Gebiet der Erlöſung aber wird ein Wollen und Suchen von Seiten des Menſchen, ſei es immerhin in ſeinem innerſten Grunde nur ein williges Sichhingeben an den Zug des Vaters zu dem Sohne, ein Nichtwiderſtreben gegen die göttliche Gnade, Joh. 6, 44. Röm. 9, 16, vielfach als Bedingung ihrer Wirkſamkeit bezeichnet z. B. Matth. 7, 7. 11, 12. Luc. 11, 1—13. Hebr. 3, 8, und die Erfolgloſigkeit der göttlichen Heilsdarbietung auf das Nichtwollen des Menſchen zurückgeführt, Matth. 23, 37. Joh. 5, 40. Apgeſch. 7, 51. — Daß endlich die h. Schrift die Freiheit der Wahl im äußern Lebensgebiet vielfach anerkennt, mag gegen einen mechaniſchen Determinismus nicht überflüſſig ſein zu bemerken; für unſer Intereſſe brauchen wir uns mit der Nachweiſung nicht aufzuhalten. —

Allein mit den hier gewonnenen Beſtimmungen verwickeln

wir uns in große Schwierigkeiten. Dieſe beiden Begriffe d
Freiheit ſcheinen ſich ihrem Weſen nach gegenſeitig aufzuhebe
ſo daß, inſofern die erſte Freiheit, die wir als die Einheit de
Willens mit ſeinem wahren Inhalt die reale nennen könne
dem Menſchen zukommt, die andere, die formale, ihm abg
ſprochen werden muß, und umgekehrt. Und doch finden wir un
gleicherweiſe genöthigt beide Freiheitsbegriffe feſtzuhalten, de
einen, weil wir in ihm erſt den Ausdruck für die wahre Selbſ
ſtändigkeit unſers Geiſtes, für ſeine Unabhängigkeit von jeder ih
fremden Gewalt finden, den andern, weil ihn das Schuldbewuß
ſein und der Glaube an die Heiligkeit Gottes fordern. Ohn
den erſten können wir uns die Vollendung des menſchliche
Lebens in Chriſto und in uns ſelbſt nicht denkbar machen; m
dem zweiten geht uns die Erklärbarkeit der gegenwärtige
Geſtalt unſers Lebens verloren. Will nun z. B. Herba
die Freiheit durchaus nur in guter Geſellſchaft haben *), ſo m
das auf dem Standpunkt des Determinismus, inſofern er dieſe
Begriff ſich auf ſeine Weiſe anzueignen bemüht iſt, ganz folg
richtig ſein; unſer Problem müßten wir, wenn die Freiheit nic
geſtehen will auch ſchlechte Geſellſchaft zu kennen, ſofort fü
unauflöslich erklären.

Darum ſehen wir denn auch grade die tiefern und lebe
digern Behandlungen der Lehre von der Freiheit gewöhnlich bei
Auffaſſungen geltend machen, wenn auch oft ohne ihren Wide
ſpruch zu löſen, zum Theil ohne deſſen Löſung auch nur zu ve
ſuchen **). Selbſt Schellings Abhandlung von der Freihe

*) Zur Lehre von der Freiheit des menſchlichen Willens S. 41. 4

**) Dieſe Bemerkung trifft in neuerer Zeit z. B. Kant in der „Religi
innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", verglichen mit der „Grun
legung zur Metaphyſik der Sitten", und mit der „Kritik der praktiſch
Vernunft", Daub in der „Darſtellung und Beurtheilung der Hypothe
in Betreff der Willensfreiheit", Momente der Vermittelung finden ſi
dagegen beſonders bei Baader, z. B. in einzelnen Andeutungen

welche als den realen, lebendigen Begriff der Freiheit zuerst das Vermögen des Guten und des Bösen aufstellt, weiterhin aber die wahre Freiheit mit der heiligen Nothwendigkeit für identisch erklärt, läßt den damit gesetzten Widerspruch unaufgelöst stehen.

Es fragt sich nun, wie diese beiden Bestimmungen des Begriffes der Freiheit mit einander zu vermitteln sind? —.

Unstreitig ist der formale Freiheitsbegriff oft so gefaßt worden, daß jede Vermittelung desselben mit dem realen unmöglich wird. Man hat die Freiheit des Willens darein gesetzt, daß die einzelnen Akte desselben in keiner wesentlichen Beziehung stehen zu irgend einer unabhängig von ihnen vorhandenen Objektivität, schlechthin grundlos, jedesmal ein absolutes Anfangen des Willens von sich selbst, welches nur daraus begriffen werden kann, daß das wollende Subjekt eben die ungehemmte Beweglichkeit seines Willens offenbaren und sich ihrer bewußt werden will. Denn darin findet es seinen höchsten Selbstgenuß; des Menschen Wille ist sein Himmelreich. Für das freie Wesen als solches giebt es schlechterdings keinen Inhalt, der als an und für sich gut und nothwendig sich seinem Bewußtsein ankündigte; an sich

---

verschiedenen Stellen der fermenta cognitionis, bestimmter in den Vorlesungen über spekulative Dogmatik, bei J. H. Fichte in den „Sätzen zur Vorschule der Theologie", bei Fischer in der Schrift: Die Freiheit des menschlichen Willens im Fortschritt ihrer Momente dargestellt (1833), in der Metaphysik und besonders in der Untersuchung über den spekulativen Begriff der Freiheit — Fichtes Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie B. 3, H. 1. —, bei Passavant in der Schrift: Von der Freiheit des Willens und dem Entwickelungsgesetze des Menschen (1835), bei Weiße in der Abhandlung über die drei Grundfragen der gegenwärtigen Philosophie — Fichtesche Zeitschrift B. 1, H. 2. —, bei Göschel in der Abhandlung: Erstes und Letztes — Bauersche Zeitschrift für spekulative Theologie B. 1, H. 1.—, bei Billroth in den nachgelassenen Vorlesungen über Religionsphilosophie (1837). Daß die in diesem und dem nächsten Kapitel zu entwickelnde Ansicht am meisten Berührungspunkte mit der Behandlung des Freiheitsbegriffes bei Baader, Fichte und Fischer hat, wird die Folge zeigen.

ist Alles ein Gleichgültiges und Bestimmungsloses für den freien Willen; was aus dieser indifferenten Masse für ihn etwas gelten soll und wieviel es gilt, das hat er erst selbst zu bestimmen. Nicht darum entscheidet er sich etwas zu wählen, weil es gut ist, sondern erst dadurch wird es gut, daß er es wählt. Er setzt sich bestimmte Zwecke, um sein unendliches Vermögen in einzelner That auszuüben; aber diese haben nur dadurch Bedeutung, daß er sie setzt. Dieses freie Wollen als die Bethätigung des Vermögens schrankenloser Selbstbestimmung ist sich eben selbst absoluter Zweck.

Es ist nicht zu leugnen, daß dieß die bestimmte Meinung des Bischofs King in der schon früher angeführten merkwürdigen Schrift de origine mali ist*). Die vornehmsten der hier aufgestellten Sätze finden sich darin mit denselben oder ähnlichen Worten; namentlich ist dieß ein oft wiederholter Grundgedanke Kings: non eliguntur res, quia placent, sed placent, quia eliguntur.

Allein hiermit scheint alle objektive sittliche Wahrheit in den Abgrund einer verstandlosen Willkür zu versinken; denn der freie Wille gebraucht dieses sein Vermögen eben so wohl in der

*) Auch in der neuern Litteratur sieht man von Zeit zu Zeit den streng indifferentistischen Freiheitsbegriff wieder auftauchen. So nimmt Bockshammers Freiheitslehre an einzelnen Punkten diese Wendung, doch ohne sie festzuhalten und durchzuführen. Die Freiheit, mit welcher die Möglichkeit des Bösen gesetzt ist, soll das höchste Gut des Menschen, die (ganz formal verstandne) selbstständige Entwickelung sittlicher Naturen soll das höchste Ziel sein, welchem die Schöpfung nachstrebt, vgl. seine Schrift: Die Freiheit des menschlichen Willens S. 111. 137. 139. — eine Ansicht, die Augustinus ausführlich in seinen Antipelagianischen Schriften, besonders im opus imperf. c. Iul., in zusammenfassender Weise im Enchiridion §. 105. bestreitet. Mit dieser Vorstellung von der Freiheit hängt genau die höchst seltsame Behauptung Bockshammers zusammen, daß, wenn die Möglichkeit des relativ Schlechten (des sittlich Bösen!) vermieden werden sollte, etwas absolut Schlechtes, eine aller Sittlichkeit entbehrende Maschine, aus dem Menschen hätte werden müssen, S. 139.

Wahl deſſen, was wir als böſe bezeichnen, als in der Wahl deſſen, was wir gut nennen, und die Befriedigung des Subjekts, auf welche in dieſer eudämoniſtiſchen Theorie zuletzt Alles hinausläuft, ſcheint demnach in beiden Selbſtentſcheidungen dieſelbe ſein zu müſſen.

Die eigenthümliche Art, wie King dieſen Folgerungen vorzubeugen ſucht, ohne ſein Princip von dem abſoluten Werth einer gegen die Gegenſtände ihrer Wahl ſchlechthin gleichgültigen, nur ſich ſelbſt wollenden Freiheit aufzugeben, iſt, auch als Vorläuferin der Kantiſchen Begründung des Moralgeſetzes in gewiſſer Hinſicht, bemerkenswerth. Unbeſchränkt, das erkennt King an, kann dieſe indifferente Freiheit nur Gott beſitzen, und auch Er, limitirt er weiter inkonſequent freilich, aber nothwendig, wenn irgend Vernunft in der Welt ſein ſollte, nur in prima electione, da die folgenden Willensentſcheidungen durch den nothwendigen Zuſammenhang mit der erſten beſtimmt ſind. Innerhalb gewiſſer Schranken indeſſen gewährt Gott dieſe Freiheit auch dem Menſchen, damit er, zur Schadloshaltung für die Nöthigungen, die ſonſt die Dinge ſeinen geiſtigen und leiblichen Vermögen anthun, doch etwas habe, in quo sibi placeat. Da nun die Freiheit des Willens ſich am herrlichſten zeigt und dem Menſchen den höchſten Selbſtgenuß gewährt, wenn ſie, allen andern Trieben entgegengehend, ſich als die allein und ſchlechthin beſtimmende Macht offenbart, ſo mußten Geſetze gegeben werden, die einen Gegenſatz gegen die Triebe der Natur bilden*).

Der Widerſpruch, in welchen ſich hiermit King verwickelt, liegt offen zu Tage. Denn wenn der Wille nur ſo weit frei

*) De origine mali, cap. V, sect. 1. — beſonders S. 145 f. der Bremer Ausgabe von 1704. Eine ausführliche Kritik von Kings Freiheitslehre giebt Leibnitz in einem der Anhänge zu ſeiner Theodicee, vgl. auch Sigwart, das Problem von der Freiheit und der Unfreiheit des menſchlichen Willens, Tübinger Zeitſchrift für Theologie 1839, H. 3, S. 43 f.

ſein ſoll, als es unabhängig von ihm noch keine Werthbeſtimmung der Dinge, unter denen er wählt, giebt, ſo muß das ſittliche Geſetz als das an ſich gute, den Willen normirende, ſo weit das Bewußtſein deſſelben reicht, die Freiheit des Willens eben ſo vollkommen aufheben, als wenn unter den Gegenſtänden der Begierde vor ſeiner Wahl Werthunterſchiede beſtehen. Die Konſequenz des Princips geſtattete wohl allenfalls die Mannichfaltigkeit der möglichen Gegenſtände für die Wahl der kreatürlichen Willensfreiheit zu beſchränken; das aber forderte ſie unbedingt, daß, ſo weit dieſe Wahl reichte, Alles vor ihr gleichgültig ſein müſſe. Von dieſem indifferentiſtiſchen Freiheitsbegriff ausgehend, kann man, wie Baur ganz richtig bemerkt*), den abſoluten Maßſtab des Guten nur in das Subjekt ſetzen. Daß nun von einer ſo gefaßten formalen Freiheit es keinen Uebergang giebt zu der Freiheit, die wir als die reale bezeichnet haben, leuchtet von ſelbſt ein.

Der Irrthum in dieſem indifferentiſtiſchen Begriff von der

*) Der Gegenſatz des Katholicismus und Proteſtantismus S. 128. (zweite Ausg.) — Unter den Scholaſtikern ſetzte Duns Scotus und ſeine Schule das Weſen der Freiheit, der kreatürlichen wie der göttlichen, in die vollkommne Grundloſigkeit des Handelns, vgl. ſeinen Kommentar zu den Sentenzen lib. II, dist. 25, qu. 1. und Bd. I, S. 123 f. dieſer Schrift; wie denn überhaupt die Theorie des Anglikaniſchen Biſchofs mit der des Scotus, namentlich in dem Begriffe von der göttlichen Freiheit, große Aehnlichkeit hat. Jenem Princip des King: res placent quia electae sunt, entſpricht der Satz des Scotus: omne aliud a Deo ideo est bonum quia a Deo dilectum, et non e contrario. Dabei ſtellen Beide neben den göttlichen Willen einen göttlichen Verſtand, der jenem eine unendliche Menge von Objekten vorhält, aber ohne ihn dadurch im mindeſten zu einer Wahl zu beſtimmen, weil eben dieſe Objekte vor der Wahl allzumal indifferent ſind. — Später wird der indifferentiſtiſche Begriff der menſchlichen Freiheit beſonders von Molina und deſſen Anhang im Streit mit den ſtreng Auguſtiniſchen Denkweiſen vertheidigt und trägt denn auch hier, in der Jeſuitiſchen Moral, ſeine natürliche Frucht, den dialektiſchen Kitzel, der an der Objektivität der ſittlichen Geſetze möglichſt zu rütteln und ſie in das ſubjektive Belieben hereinzuziehen ſucht.

menſchlichen Freiheit liegt zunächſt in der Verwechſelung der objektiven und ſubjektiven Bedeutung der Werthunterſchiede unter den möglichen Gegenſtänden unſers Wollens. Für ſich kann freilich der menſchliche Wille das Geringſte und Schlechteſte zum Höchſten und Beſten machen, dadurch, daß er ſich mit ſeiner Neigung, das edle und wahrhafte Gut verſchmähend, ganz in dieſes nichtige wirft, Begierden nährt, die auf die augenblickliche Luſt gehen, ja oft wie durch eine Bezauberung an etwas, was eigentlich nur Unluſt iſt, gefeſſelt ſind. Dabei wohnt ihm allerdings die Macht bei, durch ſeine Verkehrung auch im Bewußtſein die Ahnung der Wahrheit allmälig zu unterdrücken. Indem wir aber eben darin eine Selbſtverkehrung des Willens erkennen, iſt auch ſchon anerkannt, daß es vor der Entſcheidung unſers Willens nicht bloß Indifferentes, Unbeſtimmtes giebt, ſondern eine objektive Ordnung der Werthe oder Güter, an welche der Wille ſich anſchließen, welche er ſich aneignen ſoll*). Wenn der freie Wille ſich gelegentlich auch als launiſche, grundloſe Willkür geltend macht, als ein Vorrecht chimäriſch zu ſein, wie Leibnitz dieſe Auffaſſung deſſelben treffend bezeichnet**), ſo ſoll er ſich doch nicht einbilden, daß dieß in ſeinem Begriff liege.

Eine andere Faſſung dieſes Freiheitsbegriffes, die eigentlich äquilibriſtiſche, findet den Willen ſchon vor der Entſcheidung von Motiven ſollicitirt, von denen die einen auf das Gute, die

*) Von einer ganz andern Willenstheorie aus begeht Baur dieſelbe Verwechſelung wie King, wenn er a. a. O. annimmt, jede Anſicht, welche in der freien Selbſtbeſtimmung des Menſchen den letzten Grund ſeiner Entſchiedenheit für das Gute oder Böſe findet, müſſe auf dieſen indifferentiſtiſchen Begriff von der Freiheit und damit weiter auf einen bloß ſubjektiven Maßſtab des Guten führen. Was er zur Rechtfertigung dieſer Behauptung auf A. Günthers ſcharfſinnige Gegenbemerkungen erwidert (a. a. O. S. 177—180.), erledigt dieſe keineswegs.

**) Theodicee Th. 1, §. 48. Die Stelle iſt zunächſt gegen den Freiheitsbegriff des Molina gerichtet.

andern auf das Böse gehen, welche mithin in ihrem verschiedenen Werth schon an sich bestimmt sind, nimmt aber an, daß überall, wo es zu einer freien Willensentscheidung kommen soll, diese entgegengesetzten Motive einander im Gleichgewicht halten wie die gleich schweren Schalen einer Wage, damit nun eben der reine Wille aus sich selbst den Ausschlag gebe. Insofern nun diese Ansicht die so gefaßte formale Freiheit als das unverlierbare Gut und die eigenthümliche Würde des Menschen betrachtet, so wird es offenbar zur Aufgabe für seinen Willen, sich immerdar in der Schwebe zwischen Gutem und Bösem zu erhalten oder doch aus jeder Entscheidung sogleich in das aequilibrium zurückzukehren. Auch bei dieser Fassung des formalen Freiheitsbegriffes ist es demnach unmöglich ihn mit jener realen Freiheit zu vermitteln.

Wir brauchen übrigens hier nicht ausführlich zu zeigen, wie von einer solchen Freiheit, wenn sie der Mensch besäße, er jedenfalls nur einen seltenen und ganz durch die Gunst der Umstände bedingten, also unfreien Gebrauch machen könnte. Denn soll ihr Begriff nicht in jene erste rein indifferentistische Freiheit hinübergespielt werden, so könnte sie offenbar nur dann sich äußern, wenn in demselben Augenblick verschiedene Motive den Willen zu kontradiktorisch entgegengesetzten Handlungen reizen, und zwar mit völlig gleicher Stärke, so daß der bewegende Einfluß des einen den des andern aufhebt.

Dahin wird aber jene abstrakte Vorstellungsweise nothwendig getrieben, die den Willen, welcher doch nur in der Einheit mit dem Bewußtsein wirklich ist, von allen Elementen der Vorstellung und Empfindung, Beweggründen, Antrieben u. dergl. abgesondert denkt, und ihn doch, insofern ein Uebergewicht derselben nach der einen Seite vorhanden ist, in seinen Entschließungen an dieses Uebergewicht bindet. Und wie doch sollen wir in einer Freiheit, der es wesentlich ist mitten inne zu bleiben zwischen heiligen und unheiligen Antrieben, vermöge deren der Mensch sich

eben so unabhängig erhalten soll von dem Dienste Gottes als von der Knechtschaft der Sünde, unmittelbar seine höchste Würde, ja die Signatur seiner Verwandtschaft mit Gott erkennen? Kommt dem Menschen ein Vermögen zu, dessen eine Seite die Möglichkeit ist sich gegen den gebietenden Willen Gottes negativ zu verhalten, so kann es, in dieser Beziehung betrachtet, nicht an sich, sondern nur um seines Zusammenhanges mit einem Andern willen zu der erhabenen Stellung des Menschen, die ihn über alle uns durch Erfahrung bekannten Weltwesen unendlich hinausrückt, gehören.

Indem wir nun versuchen den Begriff dieser formalen Freiheit besser zu bestimmen, gehen wir billig vom allgemeinen Sprachgebrauch aus. Dieser betrachtet den Menschen soweit als frei, als er kann, was er will. Frei ist ihm also der Wille, der, welches immer sein Inhalt sein mag, an seiner Verwirklichung nicht gehindert ist, der sich selbst durchzusetzen vermag. Zunächst sucht der Wille diese seine Freiheit gern in dem Gebiet des Aeußerlichen; er möchte diesem gegenüber vollkommen selbstständig sein, er möchte, daß Dinge wie Personen ihm überall gehorchten. Allein noch ganz abgesehen von einer wahrhaft sittlichen Beurtheilung dieses Verlangens, belehren Erfahrung und Nachdenken den dafür Empfänglichen bald, daß ihm ein andres Reich jedenfalls näher liegt, um darin die Freiheit seines Willens geltend zu machen, das Reich seines eignen Innern. Er kann es sich nicht verbergen, daß die Macht seines Willens nach außen überhaupt eine sehr beschränkte ist, und daß, wie weit es ihm innerhalb gewisser Schranken gelingen soll die Zustände und Verhältnisse der Außenwelt seinem Willen entsprechend oder ihn davon unabhängig zu machen, besonders dadurch bedingt sein

wird, wieweit sein Wille in jener Innenwelt sich volle Wirklichkeit zu geben vermag. Es wird also vor Allem darauf ankommen, die Kräfte und Thätigkeiten dieses innern Gebietes dem Willen so vollkommen als möglich anzueignen, daß in dessen Selbstbestimmung, sei es ein Entschluß, der auf eine einzelne That geht, oder eine beharrliche Richtung des Willens, alle Elemente des geistigen und psychischen Lebens sich mit Leichtigkeit koncentriren. In dieser Hinsicht wird der Wille frei genannt, der diese Macht über das eigene Innere so weit besitzt, daß sich keine Hemmung derselben der Empfindung des Wollenden aufdrängt.

Hier nun ist die Stärke des Willens seine Freiheit. Nach außen offenbart sich dann diese Freiheit als die Ungebundenheit des Willens durch die Dinge und Verhältnisse, als die Macht desselben mit den Gegenständen zu wechseln, vermöge deren sein Bestimmtwerden durch die Gegenstände nur der Reflex seiner Selbstbestimmung ist, durch welche er sein Interesse in sie gelegt hat. Dabei leuchtet von selbst ein, daß diese Freiheit der Entwickelung und Ausbildung fähig ist. Dennoch hat diese Freiheit noch keine positiv sittliche Bedeutung; die Stärke des Willens, die Grundlage dessen, was man Charakter zu nennen pflegt, kann eben so gut in der verkehrtesten Richtung statt finden als in der rechten und wahren. Ja oft ist es ein Zeugniß von der Gewalt des Bessern im Menschen, wenn ein Wille, ein Entschluß auf innere Hemmungen stößt, die ihn nicht zur Ausführung kommen lassen; wiewohl freilich in solchem Falle, genauer betrachtet, der Wille selbst ein mit sich entzweiter, in verschiedne Richtungen zerspaltener ist.

Was nun eigentlich der Mensch in dieser Freiheit sucht und liebt, das ist offenbar das höchstmögliche Selbstsein. Je mehr die bestimmende Kraft seines Willens an ihrer Realisirung gehindert wird durch eine Macht, die ihm als eine fremde erscheint, desto weniger fühlt er seine Selbstheit, ohne die er nicht persön-

liches Wesen sein könnte; je mehr sein Wille nach innen und nach außen bestimmend ist, desto lebendiger wird er sich bewußt, er selbst zu sein. Allein wenn er dieses sein Selbstsein genauer untersucht, so muß er sich bald überzeugen, daß die Entscheidung, ob ihm ein solches wirklich zukommt, tiefer liegt. Bisher wurde in der Frage um die Freiheit des Willens dieser als ein solcher betrachtet, der schon irgend eine Richtung seiner Aktivität ergriffen hat, innerlich bestimmt ist; hier erhebt sich nun die weitere Frage, ob denn der Mensch in dieser Willensbestimmung selbst wahrhaft er selbst ist, d. h. ob sie der nothwendige Erfolg irgend eines für ihn Gegebenen, ohne sein Zuthun Vorhandenen ist, oder ob es irgendwie bei ihm stand sich dieser Willensbestimmung selbst zu enthalten. Nur im zweiten Falle kann er sich selbst im vollen Ernste als Urheber seiner Entschlüsse und Handlungen ansehen, während er sich im ersten Fall nur als Durchgangspunkt und Organ der Ursache betrachten muß, welche dasjenige setzt, wodurch sein Wollen auf nothwendige Weise bestimmt ist. Hiermit kehrt nun die Frage in ihren innersten Kernpunkt zurück, in welchem auch jener Gegensatz zwischen formaler und realer Freiheit erst seine Bedeutung gewinnt; die Freiheit des Willens, die in der Macht desselben besteht seine, so zu sagen, als fertig vorausgesetzte Bestimmung zu verwirklichen, erscheint dagegen, mag auch diese Verwirklichung nur auf das innere Lebensgebiet bezogen werden, als eine beziehungsweise äußerliche, von der für den Fortgang unsrer Untersuchung vorerst abzusehen ist. Die Freiheit im Ursprunge, nicht in der Ausführung des Willensaktes ist es, mit der wir es zunächst zu thun haben.

Wille ist, wie wir schon früher — im ersten Kapitel des ersten Buches — erkannten, bewußte Selbstbestimmung, Selbstbestimmung eines Ichs. Da ist kein wirkliches Wollen, wo das Selbstbewußtsein noch schläft, so wenig wie es ein aktuelles Selbstbewußtsein giebt ohne Thätigkeit des Willens. Beide,

Selbſtbewußtſein und Selbſtbeſtimmung, ſind eben wie mit Einem magiſchen Schlage da. Wenn dennoch neuere Philoſophen, z. B. Weiße in ſeiner Schrift: Idee der Gottheit, und ſonſt, auch dem bewußtloſen Kinde, ja dem Embryo im Mutterleibe ein Wollen und ein Wirken durch den Willen zuſchreiben, ſo haben ſie darin gewiß ganz Recht, daß ſie die Seele auch in ihrer bewußtloſen Exiſtenz als eine thätige und producirende und zwar nach der in ihr als dieſem Einzelweſen angelegten Eigenthümlichkeit wirkſame (namentlich ihren Körper bildende) betrachten. Allein ein Wollen iſt dieß nicht, ſondern nur ein dunkel wallender Trieb, eine plaſtiſche Naturkraft der Seele, die in ihrem ſtillen Werke ſo gut wie jede andre dem Naturgeſetz unmittelbar unterworfen iſt.

Iſt nun darin, daß der Wille Selbſtbeſtimmung iſt, die Freiheit, die den Menſchen zum verantwortlichen Urheber ſeiner Thaten macht, ſchon enthalten? Ein gewiſſes Selbſtbeſtimmen können wir auch Naturweſen, inſofern ſie organiſches Leben beſitzen, nicht abſprechen. Die Pflanze entwickelt ſich von innen heraus und hat den poſitiven Grund ihrer einzelnen Lebensäußerungen, z. B. des Hervorſproſſens der Blätter, Blüthen, nicht außer ſich, ſondern in ſich; es ſind inſofern Beſtimmungen, die ſie ſich ſelbſt giebt. Nichts deſto weniger iſt dieſe Entwickelung ganz von einer unwandelbaren Naturnothwendigkeit gebunden; ihr Selbſtbeſtimmen geht vollſtändig in Beſtimmtwerden zurück. Eigentliche Selbſtbeſtimmung nun giebt es nur im Gebiet des Geiſtes, weil es nur hier ein wirkliches Selbſt giebt. Aber dieſes Selbſt kann doch als beſtimmtes Weſen gedacht werden; ja wir haben es in jedem gegebenen Punkt der Exiſtenz nicht anders als ſo. Und wenn dann weiter ſein Selbſtbeſtimmen eben nur als die nothwendige Bethätigung und Folge dieſes beſtimmten Weſens vorgeſtellt wird, ſo iſt in Erſterm von wirklicher Freiheit *nichts zu entdecken.* Dabei ließe ſich auch ein ſtetiges Wer-

den der Selbstheit, das davon unabtrennliche Sichverändern derselben sehr wohl festhalten. Es müßte angenommen werden, daß die dem Subjekt äußerlichen Momente, welche verschieden und veränderlich sind, es zu immer neuen Selbstbestimmungen reizen und drängen, und die daraus entspringenden weitern Bestimmtheiten des Selbst wären das gemeinschaftliche Produkt jener äußern Momente und der Selbstbestimmung, in welcher nur die auf jedem Punkt gegebene Bestimmtheit des Selbst sich offenbart. — Oder soll das Bewußtsein dasjenige Moment im Begriff des Willens sein, welches das Selbstbestimmen zur Freiheit erhebt? Allein darum handelt es sich ja eben, ob das Bewußtsein von dem Selbstbestimmen als Selbstbestimmen, sofern es dabei stehen bleibt, nicht eine bloße Selbsttäuschung ist. Wäre es aber zugleich das Wissen von dem Bestimmtwerden im Selbstbestimmen, wie sollte es im Stande sein die Nothwendigkeit in Freiheit zu verwandeln? Vielmehr wird das Bewußtsein dieser Nothwendigkeit, wenn es nicht etwa zugleich die Verheißung ihrer Aufhebung in sich trägt, die fesselnde Gewalt derselben nur verdoppeln, indem es ihrer Herrschaft ein neues Gebiet des menschlichen Daseins, eben das des Selbstbewußtseins, überliefert. — Das bewußte Selbstbestimmen ist eben nur eine empirisch psychologische Thatsache; die Freiheit ist ein Begriff von wesentlich transcendenter Bedeutung.

Hieraus ergiebt sich, wie es keineswegs bloße Abstraktion ist, sondern einen Unterschied der Wirklichkeit ausdrückt, wenn wir die Freiheit nicht als etwas betrachten, was unmittelbar in dem Begriff des Willens enthalten ist, sondern als etwas, was dem Willen fehlen kann, ohne daß er auch in der Beziehung, in welcher es ihm fehlt, aufhörte Wille zu sein. Es ist sehr begreiflich, daß Freiheitstheorien, die, indem sie diesen Begriff vertheidigen, ihn in einen spekulativen Determinismus auflösen, auf der Identität der Begriffe: Wille und Freiheit, be-

ſtehen*); das entſcheidende Moment, wodurch der Freiheitsbegriff über die bloße Form des Wollens überhaupt hinausgeht, hat für ihr logiſches Nothwendigkeitsſyſtem eben keine Bedeutung. Schrift, Kirche, Erfahrung aber wiſſen auch von einem knechtiſchen Willen, servum arbitrium. Der Wille, welcher der ihn beherrſchenden Macht der Sünde durch ſeine eigne Kraft ſich nicht wieder zu entziehen und ihr im beſtimmten Fall, wenn die Verſuchung an ihn herantritt, nicht zu widerſtehen vermag, entbehrt in ſittlicher Beziehung nicht nur — was ſich von ſelbſt verſteht — der realen, ſondern auch der formalen Freiheit. Iſt in einem ſolchen Menſchen noch ein Wollen, welches jener herrſchenden Gewalt der Sünde widerſtrebt, aber eben nur eine velleitas, ein Wollen, welches ſich ſelbſt nicht durchzuſetzen vermag, wie in dem Röm. 7, 14—24. geſchilderten Zuſtande, ſo wird er den Mangel der Freiheit als eine ſchwere Laſt empfinden, wie der Kranke den Schmerz empfindet, ſo lange der Organismus noch gegen die Gewalt der Krankheit reagirt. Iſt aber jenes widerſtrebende Wollen verſchwunden und der Wille ganz der Macht der Selbſtſucht hingegeben, ſo wird von einem Solchen die Knechtſchaft der Sünde nicht mehr gefühlt, iſt aber dann trotz ſeines damit geeinigten Wollens nur um ſo vollſtändiger vorhanden. Das voluntarium iſt geblieben, das liberum verloren*). Es iſt ein gewagter, aber vollkommen zu rechtfertigender Ausdruck, wenn Auguſtinus von einem servum propriae voluntatis arbitrium redet**).

Das, was den Begriff der formalen Freiheit eigentlich konſtituirt, kann nur das Auchanderskönnen ſein. Wenn es

*) So die Theorie, welche Vatke in der öfters angeführten Schrift von der menſchlichen Freiheit nach Hegel, namentlich nach §. 4–28. der Rechtsphiloſophie, entwickelt. Wie hier in dem Determinismus des abſoluten Proceſſes, ſo iſt es auch in Schleiermachers Determinismus der ſchlechthinigen Urſächlichkeit eben nur die Leugnung der Freiheit, aus der die Behauptung entſpringt, ein unfreier Wille ſei gar nicht denkbar, vgl. die Abhandlung über die Erwählungslehre S. 83.

in letzter Beziehung bei dem Willen selbst steht sich auch anders zu bestimmen als er sich bestimmt, so ist der Wollende frei und in seinem Wollen ganz er selbst; sein Selbstbestimmen löst sich auf keine Weise in bloßes Bestimmtwerden auf.

In diesem Sinne rechnete die ältere Metaphysik zur Freiheit einer Handlung die Kontingenz derselben, indem sie darunter nichts Anders verstand, als daß es dem Subjekt eben so wohl möglich sein müsse anders zu handeln. Und sie hatte, insoweit es erlaubt ist die formale Freiheit in der einzelnen Handlung zu suchen, Recht an dieser Bestimmung festzuhalten; während natürlich diejenigen, welche die Freiheit nur in die Entwicklung des Einzelwesens aus sich und das Wirken von innen heraus setzen und sie demnach überall finden, wo ein Einzelwesen nicht bloß von Anderm determinirt wird, sondern auch wieder determinirt, von der Kontingenz in der Freiheit nichts wissen wollen. Ihnen genügt für ihren Freiheitsbegriff die Verneinung des Zwanges, der von außen bestimmenden Gewalt; die Negation der innern Nothwendigkeit meinen sie nicht zu bedürfen. — In der deutschen Sprache pflegte dann jene Metaphysik die Kontingenz durch Zufälligkeit auszudrücken. Hier nun aber stoßen wir auf eine Zweideutigkeit unsers Sprachgebrauchs, die eben in der Behandlung des Freiheitsbegriffes nicht selten zu Mißverständnissen und falschen Folgerungen geführt hat. Als zufällig wird nicht bloß im gewöhnlichen Leben, sondern auch im philosophischen Sprachgebrauch ein Geschehen bezeichnet, welches außerhalb alles vernünftigen Zusammenhanges steht. Es ist das rücksichtslose Hereinbrechen eines sinn- und grundlosen Elementes in den durch bestimmte Zwecke geordneten Gang unsers Lebens. Keiner vermag dieses Element ganz von sich fern zu halten; macht es sich nur in geringfügigem, bedeutungslosem Zusammentreffen von auf einander nicht berechneten Umständen geltend, so pflegt man es nicht zu beachten; greift es aber weit um sich, übt es einen ge-

waltigen Einfluß auf die menſchlichen Dinge, ſo macht es dem, der es für die höchſte Aufgabe hält, daß der Menſch alle Bedingungen ſeiner Entwickelung vollkommen in ſeiner Gewalt habe, natürlich einen unheimlichen Eindruck, als wollte es alle verſtändige Anordnung unſers Handelns zur Gleichgültigkeit herabſetzen und unſern Weg in undurchdringliche Finſterniß hüllen. So zwar läßt ſich jene Grundloſigkeit des Zufalls unmöglich auffaſſen, als mangelte es dem zufälligen Ereigniß überhaupt an einer hervorbringenden Urſache. Dann wäre der Zufall eine völlig widerſinnige Vorſtellung, und könnte etwa nur das ſubjektive Nichtwiſſen der Urſache bezeichnen. Die Urſache, woran es dem Zufälligen mangelt, iſt nicht die wirkende, ſondern die Endurſache; der Zufall iſt ein teleologiſcher, nämlich ein negativ teleologiſcher Begriff; der Zuſammenhang, den er verneint, iſt der mit unſern Abſichten und Plänen, inſofern er Gegenſtand unſrer Berechnung ſein kann. Daraus ergiebt ſich von ſelbſt, daß der Begriff eben auch nur ein relativer iſt; was für uns ein zufälliges Geſchehen iſt, kann für eine über dem Ganzen waltende Intelligenz ſehr wohl einem beſtimmten Zwecke dienſtbar ſein. — Dürfen wir nun dieſen Begriff des Zufälligen auch auf das menſchliche Handeln, inſofern es ein freies iſt und als ſolches die Möglichkeit eines Andern an ſich hat, anwenden? So verfahren allerdings diejenigen, welche der Freiheit des Willens gern einen ſchlimmen Ruf machen wollen; denn wer möchte ſich wohl etwas zu gute thun auf ein Vermögen, welches ſich nur in plan- und zweckloſen Bethätigungen offenbaren könnte? Aber es liegt durchaus nichts in dem Begriff der formalen Freiheit, was zu dieſem Verfahren berechtigte; das Vorhandenſein verſchiedener Möglichkeiten ſchließt nicht aus, daß der Wille, indem er die eine verwirklicht, die andre nicht, einen beſtimmten Zweck verfolgt; vielmehr kann ohne einen ſolchen überhaupt kein freies Wollen von poſitiv- oder negativ-ſittlicher Bedeutung gedacht werden. Wir

werden demnach wie das contingens von dem fortuitum (das ἐνδεχόμενον von dem συμβεβηκὸς bei Aristoteles) so das Auchandersseinkönnende von dem Zufälligen wohl zu unterscheiden haben. Zur formalen Freiheit des Willens gehört wesentlich die Kontingenz, keineswegs die Zufälligkeit. —

Kann nun das sittliche Gesetz, der Wille Gottes an den Menschen von diesem nur durch einen freien Gehorsam realisirt werden, so muß auch hier die Möglichkeit des Andern als unabtrennliche Kehrseite dieser Freiheit zu gehorchen erscheinen. Dieses Auchanderskönnen bestimmt sich in Beziehung auf die unbedingte Norm des Willens als Möglichkeit des Bösen. Aber eben dadurch, daß für den Willen eine solche unbedingte Norm existirt, ist die Freiheit an die Einigung mit derselben ausschließlich gewiesen; die Möglichkeit der Entzweiung mit ihr, durch deren Verwirklichung der Mensch sich zugleich mit Gott und mit sich selbst entzweit, haftet an dieser Freiheit, weil nur so die Einigung als wesentlich freie möglich ist; aber jene Möglichkeit ist nur dazu da, um durch die Selbstentscheidung des Menschen stets von der Verwirklichung ausgeschlossen und eben dadurch auch als Möglichkeit aufgehoben zu werden. Anfangen muß das persönliche Geschöpf von dem beziehungsweise Unbestimmten, um der Unbestimmtheit durch Selbstbestimmung und Selbstentscheidung ein Ende zu machen. Der Wille wäre nicht, was er vermöge seiner formalen Freiheit sein soll, die Macht sich aus sich selbst zu bestimmen, wenn er sich nicht eben als bestimmten zu setzen vermöchte, so daß aus dieser Bestimmtheit, dieselbe in ihrer Vollendung gedacht, die sittliche Beschaffenheit der einzelnen Willensakte mit unfehlbarer Nothwendigkeit abfolgt. Der Ausgangspunkt also ist eine Freiheit, die noch nicht innere Nothwendigkeit ist, sondern Möglichkeit eines Andern, das Ziel die mit der Nothwendigkeit identische Freiheit. —

Diese Erörterung gewährt uns eine vorläufige Einsicht in

die enge Zusammengehörigkeit der beiden Freiheitsbegriffe — nur eine vorläufige; ihre tiefere Begründung und Erfüllung kann sie erst dann finden, wenn das Wesen der kreatürlichen Persönlichkeit und ihres Verhältnisses zu Gott unsre Untersuchung beschäftigen wird. Die reale Freiheit, die volle Entschiedenheit des Menschen für das Gute, die jede Möglichkeit des Bösen ausschließt, wäre überhaupt nicht denkbar und am wenigsten als Freiheit, als höchstes Selbstsein des Menschen zu begreifen, wenn sie nicht aus der formalen Freiheit hervorginge; jene hat diese zu ihrer wesentlichen Voraussetzung und Bedingung. Aber die formale Freiheit hat auf dem sittlichen Gebiet auch gar keine andre Bestimmung, als in die reale Freiheit überzugehen; die erstere ist nur Mittel für die letztere als Zweck. Verhält es sich aber so, so ist es überhaupt nicht angemessen von zwei Freiheitsbegriffen zu reden, sondern beide sind nur Momente Eines Begriffes, und zwar das erste ein solches, welches bestimmt ist in der Verwirklichung der Freiheit vorüberzugehen. Wenn der freie Wille sich vollkommen erfüllt hat mit seinem wahrhaften Inhalt, so behält zwar in metaphysischer Beziehung das Auchanderskönnen immer noch seine Bedeutung; in Beziehung auf den sittlichen Gegensatz aber ist es durchaus aufgehoben.

Wir haben in dieser Bestimmung der formalen Freiheit von dem Begriff der Möglichkeit Gebrauch gemacht, und zwar in dem Sinne, welchen man jetzt häufig als eine ganz abstrakte Auffassung beseitigt, nämlich mit strenger Scheidung der Sphäre des bloß Möglichen von der des Nothwendigen und Wirklichen. Als Voraussetzung der freien Selbstbestimmungen betrachteten wir Möglichkeiten, welche eben so gut nicht verwirklicht wie verwirklicht werden können. Es läßt sich aber leicht einsehen, daß für

unsre Freiheitslehre der Begriff einer solchen Möglichkeit, die sich zum Wirklichsein noch indifferent verhält, die reellste Bedeutung hat*). Wird die Möglichkeit als Keim einer bestimmten Wirklichkeit gefaßt, als eine stets im Uebergange in die Wirklichkeit begriffene Potenz, so ist sie nichts Anders als *verhüllte Nothwendigkeit*. Wenn die erforderlichen Bedingungen vollständig gegeben sind — denn niemals geht ein Geschehen aus einer einzigen Bedingung hervor, sondern immer aus vielen —, so muß die Wirklichkeit aus ihrer Möglichkeit, aus ihrem Potenzstande heraustreten, und unter den vorliegenden Verhältnissen kann schlechterdings nichts Anders als diese bestimmte Wirklichkeit erfolgen. Ist die Möglichkeit aber schon der Anfang der Wirklichkeit, also mit dieser in konkreter Einheit, so tritt hier die bekannte logische Bestimmung in Kraft, daß die Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit eben die Nothwendigkeit ist. — Aber die reine, an sich seiende Möglichkeit als eine über das Wirklichwerdende jedesmal übergreifende Sphäre, deren seinkönnender Inhalt mithin den positiven Grund dieser bestimmten Wirklichkeit nicht enthalten kann, ist die unabtrennliche Voraussetzung der Freiheit des Willens. Er ist nur dadurch frei, sich selbst zu entscheiden mächtig, daß außer den Bestimmungen, die er sich wirklich giebt, für ihn auch andre möglich sind. Dieß ist nicht die bloße logische Möglichkeit des im Gedanken Widerspruchslosen, aber auch nicht jene Möglichkeit, die immerfort die Wirklichkeit aus sich erzeugt, sondern eine Möglichkeit, zu deren Verwirklichung die vollkommen ausreichende Bedingung — *eben der Wille* — gegeben ist, aber eine Bedingung, die es eben so sehr in ihrer Gewalt hat diese Möglichkeit liegen zu lassen, als sie zur Wirklichkeit zu erheben.

*) Es ist eine fruchtbare Unterscheidung, die *Trendelenburg* macht zwischen dem Möglichen, das aus der wirkenden Ursache stammt, und dem Möglichen, das der Zweck bestimmt, Logische Untersuchungen II, S. 108. Wir haben es hier nur mit der Möglichkeit erster Art zu thun.

Wir geben gern zu, daß eine solche von der Wirklichkeit rein geschiedene und doch reale Möglichkeit sich auf andre Gebiete gar nicht übertragen läßt; denn so fest haftet sie an dem freien Willen, daß, wie dieser nicht ohne sie ist, sie auch nur für ihn, also überhaupt für den Geist, da alle Thätigkeit desselben sich wesentlich durch den Willen vermittelt, Bedeutung hat. Den Uebergang aus dieser Möglichkeit in die Wirklichkeit macht die That; einen andern giebt es nicht. — Ist diese Möglichkeit des Nichtseins oder Andersseins dennoch auch von niedern Wesensstufen, wo von Freiheit nicht die Rede sein kann, zu prädiciren, so darf dieß doch nur in Beziehung auf Freiheit geschehen, namentlich auf diejenige, in der sie den Grund ihres Daseins haben, in Beziehung auf die schöpferische Freiheit Gottes.

Wenn wir nun unter Vermögen, worauf schon die gemeinsame Abstammung der Ausdrücke deutet, die in ein Subjekt gesetzte Möglichkeit, genauer: die reine, d. h. mit der Nothwendigkeit unvermischte Möglichkeit eines bestimmten Geschehens oder einer bestimmten Art von Geschehen als Eigenschaft eines Subjektes gedacht verstehen dürfen, so kommt diese Bezeichnung im eigenthümlichsten Sinne der Freiheit des Willens zu. Aus dieser Bestimmung des Begriffes ergiebt sich aber auch von selbst, daß wir dem Vermögen einen Trieb, alles in ihm Liegende zu verwirklichen, nicht zuschreiben dürfen, noch weniger natürlich dem Subjekt des Vermögens den Beruf oder die Aufgabe, dasselbe nach allen der Möglichkeit nach in ihm vorhandenen Richtungen in Thätigkeit zu setzen. Von dem Vermögen haben wir darum die Anlage wohl zu unterscheiden. Diese trägt die positive Richtung auf bestimmte Thätigkeiten und den Trieb sie in Vollzug zu setzen schon in sich; und wenn es zur Entwickelung der Anlage in diesen entsprechenden Thätigkeiten nicht immer kommt, so ist dieß, abgesehen von äußern Hemmungen, eben darum möglich, weil die Anlagen des Geistes dem Vermögen der Willens-

freiheit wenigstens in dieser negativen Weise unterworfen sind, daß es die Entwickelung derselben zu verhindern vermag.

An diesem Punkte unsrer Untersuchung wird sich auch eine Frage beantworten lassen, welche sich gegenwärtig Manchem durch eine zu enge Auffassung des fraglichen Begriffes verwirrt, die Frage: ob zum Wesen dieser formalen Freiheit die Wahl gehöre.

Wir müssen hier, wenn es sich um die Erfordernisse der formalen Freiheit handelt, drei Momente unterscheiden *). Das Erste ist das objektive Vorhandensein einer mehrfachen Möglichkeit für den sich bestimmenden Willen. Das Zweite ist das Bewußtsein dieser verschiedenen Möglichkeiten vor oder im Entschlusse. Mehr noch als dieses bloße Bewußtsein verschiedner Möglichkeiten, einen bewegenden Einfluß derselben auf den Willen enthält das Dritte, das Schwanken und Zweifeln zwischen entgegengesetzten Bestimmungen, wie es dem guten oder bösen Entschlusse oft vorangeht. Daß es ohne das Erste keine Freiheit giebt, haben wir schon erkannt. Sollen wir aber das Dritte, in welchem die bloße Vorstellung des einen und andern Möglichen sich zur Neigung dazu steigert und dadurch das Gemüth mit sich selbst uneins macht, als integrirendes Moment der formalen Freiheit betrachten? Was könnte uns dazu berechtigen? Ein unentschiedenes Schwanken, ein Hinundhergezogenwerden des Gemüthes ist doch wahrlich kein Thun, kein Akt des Willens, sondern ein Zustand des unfreien Bestimmtwerdens, welchen der Mensch eben durch eine freie Willensthat zu beendigen, also zu negiren hat. Die freie Selbstbestimmung ist grade die Negation dieses unentschiedenen Zustandes. Oder sollen wir sagen, daß dieses unentschiedene Schwanken zwischen entgegengesetzten Antrieben eben als

*) Denn ein Viertes — in dieser Reihe Erstes —, insofern es Einigen zur Freiheit hinzureichen scheint, wenn das wollende Subjekt nur die wenngleich illusorische Vorstellung von andern Möglichkeiten hätte, brauchen wir als eine bloße illusorische Vorstellung nicht mit in Erwägung zu ziehen.

das, was durch den Entschluß aufgehoben werden soll, zur Willensfreiheit gehöre? Was wäre das für eine Freiheit, die in jeder ihrer Bethätigungen wesentlich an eine vorhergehende zwiespaltige Abhängigkeit von den Objekten gebunden wäre! Beziehen wir die Frage unmittelbar auf das Sittliche, so würde die Freiheit, wenn zu ihrem Begriff ein solches Schwanken zwischen gut und böse vor der Selbstbestimmung gehörte, ihrem Wesen nach ein Element des Bösen in sich tragen und somit, insofern sie durch Gottes Willen gesetzt wäre, ihn zum Urheber des Bösen machen; denn dieses Schwanken des Willens zeugt ja offenbar von irgend einer Hinneigung des Willens zum Bösen. — Die von der Wage hergenommenen Vorstellungen, deren sich in älterer Zeit der Pelagianer Julian, in neuerer Zeit Wolf gern bediente, um dadurch das Wesen dieser formalen Freiheit deutlich zu machen, und an welche Baur in seiner Bekämpfung dieser Freiheit dieselbe hat binden wollen*), sind aus dieser ganzen Betrachtung durchaus zu verbannen. Die Analogien aus dem Gebiet des Mechanismus sind überhaupt am wenigsten fähig das Geistige auf angemessene Weise zu versinnlichen; daß diese Vergleichung aber besonders ungeeignet ist die Selbstbestimmung des freien Willens darzustellen, vielmehr, ernstlich beim Worte genommen, graden Weges zum Determinismus führt, ergiebt sich aus der bisherigen Erörterung des Freiheitsbegriffes von selbst.

Es könnte scheinen, als bedürften wir für den Begriff der formalen Freiheit auch nicht einmal das zweite Moment, das Bewußtsein verschiedner Möglichkeiten, sondern als genügte dazu vollkommen das objektive Vorhandensein derselben. Denn Niemand wird unter dieser Voraussetzung sich bedenken einer Handlung diese Freiheit zuzuschreiben, wenngleich der rasche Entschluß, die begeisterte Hingebung an den bestimmten Zweck jeden Gedanken

*) Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus, S. 127 f. u. a. a. St.

an die Möglichkeit eines Andern zurückdrängte. Isoliren wir in unsrer Betrachtung die einzelne Handlung, so ist dieß auch ganz richtig; der Betrachtende ergänzt da gleichsam durch seine Kenntniß die im Bewußtsein des Handelnden nicht vorhandene Vorstellung andrer Möglichkeit. Wenn aber diese Freiheit überhaupt Prädikat des Willens, der bewußten Selbstbestimmung ist, so muß, im Allgemeinen betrachtet, das objektiv in ihr liegende Anderskönnen dem Subjekt auch zum Bewußtsein kommen, ohne daß dieß grade bei jeder einzelnen Handlung zu geschehen braucht.

Eine freie Wahl wollen nun Einige nur da erkennen, wo dem Entschluß der Zweifel, der Entscheidung nicht bloß das negative Nichtentschiedensein, sondern die Unentschiedenheit als durch entgegengesetzte Faktoren bestimmter Zustand vorangeht. So gefaßt, müßten wir die Identificirung der formalen Freiheit mit der Wahlfreiheit natürlich ablehnen. Aber so gefaßt, würde die Wahl, durch welche die freie Selbstbestimmung ja grade verbürgt werden soll, die Freiheit vielmehr beeinträchtigen. Es ist dieß eben eine unberechtigte Beschränkung des Begriffes der Wahl. Wahl ist überall, wo Wollen ist mit dem ausdrücklichen Bewußtsein andrer vorliegender Möglichkeiten. In diesem Sinne ist die formale Freiheit allerdings als Wahlfreiheit zu bezeichnen. —

Ein Analogon dieser Freiheit, einen dämmernden Lichtstrahl derselben im dunkeln Reiche des Unpersönlichen, zeigt uns das thierische Leben in den Zuständen spielender Willkür, wie wir sie besonders bei höhern Thieren wahrnehmen. Wenn wir diesen mannichfaltigen, nach Lust und Laune sich jeden Augenblick verändernden Bewegungen zuschauen, so haben wir, wie verborgen und räthselhaft uns immer das Innerste des thierischen Lebens sein mag, doch den unmittelbaren Eindruck, daß es hier nicht allein von keiner äußern, sondern auch von keiner innern Nothwendigkeit beherrscht wird. Aber diese Willkür äußert sich bei

dem Thiere nur als zweckloſes Spiel, da wo der Ernſt ſeines Lebens gleichſam auf Augenblicke ceſſirt; darum trägt ſie denn auch ganz den Charakter des Zufälligen und Zuſammenhangsloſen an ſich und iſt eben nur Willkür, nicht Wille und Freiheit, die unter allen irdiſchen Weſen nur dem Menſchen zukommen. Denn in Allem, was ſich auf die natürliche Beſtimmung des Thieres bezieht, gehorcht es der blinden Gewalt des Inſtinktes, und kann nicht anders als ihr gehorchen. Wenn der Gegenſtand des Triebes oder überhaupt die Möglichkeit ſeiner Befriedigung gegeben iſt, bringt der Trieb die darauf gerichtete Thätigkeit des Thieres unmittelbar hervor. Dieſe unwiderſtehliche Naturgewalt des Triebes wird von dem Thiere nicht als eine ihm fremde, als ein ihm angethaner Zwang empfunden, denn es iſt eben *ſein* Trieb, ſein Weſen ſteht darin, es hat kein andres innerlicheres Selbſt als dieſen Trieb, der ganz an ſeinen Objekten haftet, d. h. es hat überhaupt kein wirkliches Selbſt. Im Menſchen dagegen muß eine ſolche Naturgewalt des Triebes, durch welche dieſer die auf ſeine Befriedigung gerichtete Thätigkeit unmittelbar hervorbringt, allerdings als Zwang empfunden werden; denn er iſt nur dadurch Menſch, daß in der Tiefe ſeines Weſens eine innerliche Einheit, ein ſelbſtſtändiger Mittelpunkt ſich erhebt, der das, was das Weſen der niedern Sphäre ausmachte, zum *Subſtrat* herabſetzt, aus dem er ſich das Organ ſeiner Offenbarung bildet nicht bloß im Guten, ſondern auch im Böſen. Dieſer Mittelpunkt iſt der *Wille*, und wo er wirklich iſt, da gehen auch von ihm alle Thätigkeiten aus; der Trieb iſt nicht mehr ihre hervorbringende Urſache, ſondern iſt nur als Reiz und Antrieb in den Entſchluß des Willens aufgenommen, und wenn er im einzelnen Falle ganz den Inhalt eines Strebens, einer Thätigkeit bildet, ſo hat er dieſe Macht eben von dem Willen. Wo uns darum im entwickelten menſchlichen Leben eine ſolche Naturgewalt des Triebes noch entgegentritt, z. B. in der

unbezwinglichen Gier, mit der rohe Menschen, von Hunger gereizt, über dargebotene Speisen herfallen, da erregt sie uns ein eigenthümlich unheimliches und widriges Gefühl, welches von dem sittlichen Abscheu vor dem eigentlich Bösen noch wohl zu unterscheiden ist. Es ist die Verwischung der Grenze zwischen dem Menschlichen und Thierischen, die uns in solchen Erscheinungen Grauen erweckt. —

Der freie Wille ist nicht eine leere Agilität, deren Bewegungen erfolglos in sich zerflatterten, sondern eine wirkende Ursache, ein bestimmendes Princip. Werfen wir nun noch einen Blick auf die Hervorbringungen dieses Princips, so haben wir dieselben nach dem Bemerkten namentlich in der innern Lebenssphäre zu suchen. Die unmittelbarste Schöpfung des Willens ist *das sittliche Sein des Wollenden selbst*, die bestimmte Gestalt seines sittlichen Lebens, die feste, beharrliche Richtung seiner Gesinnung, sein *Charakter* im Guten und im Bösen. Der Charakter würde zu einer bloßen Naturbestimmtheit herabgesetzt und damit sein Begriff gänzlich zerstört, wenn er nicht eben den Willen des Subjektes selbst zu seiner Bedingung, ja zu seinem bestimmenden Princip hätte. Es wird Aufgabe des folgenden Kapitels sein, diese innere Welt, wie sie aus der Freiheit entspringt, näher in's Auge zu fassen.

Was nun aber die Kausalität des Willens in der *Außenwelt* betrifft, dessen Macht, bestimmend auf sie einzuwirken, so versteht es sich von selbst, daß dieselbe auf bestimmte Weise begrenzt ist. Wäre es anders, so wäre der menschliche Wille allmächtig und könnte als solcher natürlich nur in einem einzigen Wesen existiren. Auch ist die Welt nicht ein schlechthin unbestimmter Stoff, welcher erst darauf wartete, von diesem einzelnen Willen seine Bestimmung und Form zu empfangen, sondern dieser findet sie überall vor als eine wiewohl nicht fertige, sondern der weitern Bestimmung fähige, so doch schon mannichfaltig bestimmte,

welche ihn eben dadurch, insofern er selbst in's leere Allgemeine und Grenzenlose geht, mit tausend lästigen Schranken umgiebt. Will der menschliche Wille namentlich in der Natur irgend einen Erfolg zuwegebringen, so ist freilich die erste Bedingung, daß er sich an ihre unwandelbaren Gesetze anschließe als an die Voraussetzung seiner Wirksamkeit. So lange er sich hier als unbedingt frei geltend macht, wird er sich überall gehemmt finden; um sich frei zu finden, muß er sich selbst bedingen.

Aber eben so einleuchtend wie die Abenteuerlichkeit einer Ansicht, die diese Schranken leugnet, ist die Unmöglichkeit, dem menschlichen Willen die Macht, sich in der Außenwelt zu verwirklichen und mithin in ihr Bestimmungen zu setzen, die ohne ihn nicht da wären, gänzlich abzusprechen. Denn wo in aller Welt sollte es noch eine wirkliche Kausalität geben, wenn der in sich entschiedne Wille, der seinem eigensten Begriffe nach ganz Thätigkeit und Verursachung ist, nichts zu wirken vermöchte? Man muß erst alle endliche Ursächlichkeit in leeren Schein aufgelöst, die Gesammtheit der Einzelwesen durch die Vorstellung einer großen Weltmaschine zur todtesten Passivität herabgesetzt haben, um zuletzt auch den Willen zu tödten, indem man ihm die Macht abspricht, durch seine Selbstbestimmung irgend eine Veränderung in der Außenwelt hervorzubringen, und ihn etwa nur als Fortleiter eines Anstoßes betrachtet, den ihm andre Federn und Räder der Maschine geben. —

Hat übrigens für den Zweck unsrer Untersuchungen über Freiheit die Frage, wie weit sich der freie Wille als solcher nach außen zu bethätigen vermag, nur ein untergeordnetes Interesse, so brauchen wir das Verhältniß der Freiheit und der von ihr ausgehenden Wirkungen zu dem gesetzmäßigen Verlauf der diese Wirkungen aufnehmenden äußern Natur hier nicht näher zu erörtern. Wir bemerken hierüber nur, daß, wenn der schaffende Gott den endlichen Geist gewürdigt hat Brennpunkt des

Weltalls zu ſein, es auch von vorn herein gewiß iſt, daß die Natur mit ihren Ordnungen auf ihn berechnet iſt, mithin die freie Bethätigung ſeines Willens nicht aufheben kann. Auf jeden Fall iſt es ein ſehr verzweifeltes Mittel oder, wenn man will, eine übertriebene Artigkeit des Geiſtes gegen die Natur, wenn er, um die Naturordnung in unverletzter Selbſtſtändigkeit zu bewahren, ſich ſelbſt durch Leugnung der Freiheit zur Natur herabſetzt. Das iſt eben ſchon Naturalismus, daß uns die Natur und ihre Ordnung ſicherer, gewiſſer ſein ſoll als der Geiſt und ſeine Erhabenheit und Macht über die Natur. —

Vermag nun dieſer Freiheitsbegriff gegen die Einreden des Determinismus ſowie des religiöſen Bewußtſeins unſrer Abhängigkeit von Gott ſich zu behaupten, ſo gewährt er uns das, was wir als nothwendige Vorausſetzung zu der unverleugbaren Wahrheit des Schuldbewußtſeins und zu der Gewißheit, daß die Sünde nicht von Gott herkommen könne, ſuchten. Es iſt darin die Macht des Willens enthalten, von ſich anzufangen, ſeine Beſtimmungen ſchlechthin durch ſeine eigne Entſcheidung zu begründen.

Die Keime der in dieſem Kapitel entwickelten Gliederung des Freiheitsbegriffes laſſen ſich bei Auguſtinus nicht verkennen, nur daß er ſich ihres wechſelſeitigen Verhältniſſes nicht klar bewußt iſt, und deßhalb zuweilen ungenau und ſchwankend wird im Unterſcheiden und Zuſammenfaſſen der verſchiedenen Momente. Auguſtinus gebraucht in ſeinen Streitſchriften gegen die Pelagianer und in den aus dieſer Zeit ſtammenden Briefen den Begriff des freien Willens (liberum arbitrium) in dreifachem Sinne. Zuerſt bedeutet ihm Freiheit die allgemeine, am menſchlichen Willen als ſolchen haftende Form der Spontaneität, im Gegenſatze gegen den äußern Zwang ſowohl als gegen die Naturgewalt des thieriſchen Triebes. Dieſe Freiheit oder Selbſtthä-

tigkeit geht durch alle Zustände und Stufen des menschlichen Lebens hindurch; der Mensch besitzt sie im Bösen*) — natürlich insofern es im Willen ist — wie im Guten, vor dem Fall, im Fall, nach dem Fall, in der Erlösung, im Anfange und in der Vollendung derselben; auf ihr beruht es nach Augustins Ansicht, welcher beizutreten wir natürlich weit entfernt sind, daß er Schuld sich zuziehen, Verdienst sich erwerben kann. Aber diese Freiheit schließt die vollkommenste Necessitirung des Menschen in dem wesentlichen Charakter seines Wollens und Handelns keineswegs aus; nur muß diese Nothwendigkeit sorgfältig vom Zwange unterschieden werden. Augustinus erläutert dieß Verhältniß wie in seinen frühern Schriften (z. B. de lib. arb.) so in den spätesten (z. B. im opus imperf. öfters) besonders gern durch das Beispiel des allgemeinen Verlangens nach Seligkeit, welches nicht Sache des Zwanges, sondern unsers freiesten Willens und doch schlechterdings nothwendig sei. So ist auch die Sünde des natürlichen Menschen voluntaria, und doch kann er in allem seinem Thun nicht anders als sündigen, so wie die Heiligkeit des Vollendeten voluntaria ist, und doch kann er in allen seinen Lebensäußerungen nicht anders als heilig sein. Von dieser Seite stellt Augustinus den Freiheitsbegriff besonders in den ersten Kapiteln seiner Schrift de gratia et libero arbitrio, zu Anfang der Schrift: Contra duas Pelagianorum epistolas und in dem ersten Buch des op. imp. c. Jul. dar.

Sodann ist ihm der freie Wille das Vermögen des Menschen, sich in der Alternative des Guten und des Bö-

*) Doch ist eben hier Augustinus nicht frei von Schwanken. In den Retraktationen, lib. I. c. 15., hält er es für sicherer, den Willen des gefallenen und nicht erlösten Menschen cupiditas als voluntas zu nennen; was ihm denn freilich, genau genommen, den Vorwurf Möhlers, der an den Reformatoren abgleitet, zuziehen müßte, daß nach dieser Vorstellung „durch den Sündenfall ein Stück aus der menschlichen Natur herausgefallen sei."

sen zu entscheiden. Dieses Vermögen schreibt er den ersten Menschen vor dem Falle zu, natürlich ohne für die nähere Bestimmung seines Begriffes die Pelagianische Vorstellung der libra und der ursprünglich gleichen Hinneigung zu beiden Seiten sich gefallen zu lassen. Ist im liberum arbitrium von Anfang allerdings die Möglichkeit des Bösen enthalten, so ergiebt sich dem Augustinus diese Seite des Freiheitsbegriffes so, daß, weil der Mensch seinem bessern Theile (der Seele) nach aus nichts geschaffen ist, jene Spontaneität, welche ihm nur dazu verliehen ist, damit er sich wollend zum Guten bestimmen könne, sich auch zum Nichtigen, Bösen zu wenden vermag*). Wenn aber Augustinus diese für den freien Willen des Menschen ursprünglich vorhandene sittliche Alternative keineswegs als eine höhere Vollkommenheit, sondern vielmehr als eine Schwäche und Unvollkommenheit dieses Willens betrachtet: so liegt darin, zusammengenommen mit der gleich anzugebenden dritten Bedeutung des Freiheitsbegriffes, auch schon die Anerkennung, daß diese Alternative von Anfang bestimmt war durch die freie Entscheidung des Willens für das Gute und mit Hülfe des adjutorium der göttlichen Gnade, ohne welches nach Augustinus das Beharren bei dieser Entscheidung nicht möglich ist, aufgehoben zu werden. Diese Freiheit des Willens ist nach ihrer positiven Seite, als Macht des Willens sich aus sich selbst zum Guten zu bestimmen, durch den Sündenfall verloren gegangen, was davon übrig geblieben, die negative Seite, ist eben die bloße Form der Spontaneität im Bösen, welche frei-

*) Auch bei Augustinus wie in Schellings Abhandlung von der Freiheit ist in der Freiheit der Kreatur ein Vermögen zum Bösen nur enthalten, insofern sie in irgend einer Beziehung eine von dem absolut guten Gott unabhängige Wurzel hat; nur daß A. im Zusammenhang mit seiner verneinenden Auffassung des Bösen diese Wurzel in jenem negativen Nichts findet, Sch. dagegen in einem für sich wirkenden, eine Fülle von positiven Bestimmungen aus sich hervortreibenden Grunde der Existenz Gottes.

lich, ſo gut wie die von Auguſtinus behauptete Freiheit des Menſchen bei der Aufnahme der unwiderſtehlich wirkenden Gnade, genauer betrachtet, in einen ſubjektiven Schein ohne irgend eine wirkliche Kauſalität ſich auflöſt*). — Dieſe Seite des Freiheitsbegriffes entwickelt Auguſtinus beſonders im ſechſten Buch des op. imperf. c. Julianum und in der Schrift de correptione et gratia.

Endlich — und am häufigſten und liebſten — verſteht Auguſtinus unter Freiheit nach dem Ausſpruch des Herrn: wenn euch der Sohn frei macht, ſo ſeid ihr recht frei, die Entſchiedenheit des Erlöſeten für das Gute und Heilige, welche im irdiſchen Leben derſelben noch mit einem posse peccare zuſammen iſt, in der Vollendung der Erlöſung aber zu einem non posse peccare, zu einer felix necessitas boni und damit zur Aehnlichkeit mit der Freiheit Gottes erhoben werden wird**).

*) Vgl. Neanders Kirchengeſchichte B. 2, Abth. 3, S. 1302.

**) Dieſe Unterſchiede in Auguſtins Freiheitsbegriff kommen bei Wiggers, Verſuch einer pragmatiſchen Darſtellung des Auguſtinismus und Pelagianismus S. 131—138. 178 f. gar nicht zu ihrem Rechte, und treten auch in Marheinekes Ottomar, dritter Abend S. 121 — 173. nicht beſtimmt genug heraus. Genauer iſt der Unterſchied zwiſchen der erſten und zweiten Auffaſſung des Begriffes entwickelt von Ritter, Geſchichte der chriſtlichen Philoſophie B. 2, S. 341 ff.

Zweites Kapitel.

Die Freiheit des Willens in der sittlichen Entwickelung.

Neander findet eine der Wurzeln des Pelagianischen Systems darin, daß es die moralische Freiheit als die Fähigkeit auffaßt, sich in jedem Augenblick auf gleiche Weise zwischen dem Guten und dem Bösen zu entscheiden *). Der Accent ist hier auf die in jedem Augenblick gleiche Fähigkeit zu legen. Sieht man aufmerksam zu, was eigentlich den scharfsinnigen und ernsthaft forschenden Julian von Eclanum an der richtigen Einsicht in den gegenwärtigen Zustand des menschlichen Geschlechts und in dessen Verhältniß zu Gnade und Erlösung hindert: so ist es besonders diese atomistische Vorstellung vom Wesen des freien Willens. Gegen seine eignen Thaten und Werke vollkommen gleichgültig, ist dieser freie Wille in jedem Lebensmoment gegenwärtig als die immer gleiche Möglichkeit, sich entweder nach der einen oder nach der andern Seite zu wenden. Wiewohl diese Freiheit als das immer schwebende aequilibrium zwischen dem Guten und Bösen eine nie ruhende Oscillation, das wahre perpetuum mobile im Menschen ist, so vermag sie doch schlechterdings nicht aus der Stelle zu kommen zu dem Ziele der Erfüllung mit wahrem ewigem Inhalt, und während sich Alles um sie wandelt, bleibt sie selbst unverändert stehen durch alle Aeonen als diese beweglich-unbewegliche possibilitas peccandi et non

*) Kirchengeschichte B. 2, S. 1259.

peccandi, die Alles entſcheidet und es doch ſchlechterdings zu keiner Entſchiedenheit zu bringen vermag. Das einzelne Handeln wird dabei ganz iſolirt gedacht; es fehlt die Einſicht in das Geſetz, nach welchem daſſelbe einen ſittlichen Zuſtand hervorbringen muß, namentlich die Einſicht in die dadurch geordnete verhängnißvolle Macht der böſen Willensentſcheidungen, dem Willen ſelbſt eine beſtimmte Richtung und Beſchaffenheit mitzutheilen, aus der dann unter gegebenen Umſtänden und Anreizungen wiederum entſprechende Handlungen hervorgehen; es fehlt mit Einem Wort der Begriff der ſittlichen Entwickelung im Guten wie im Böſen, im Individuum wie im Geſchlecht. Die Mängel des Auguſtiniſchen Freiheitsbegriffes wurden zum Theil ſo eben angedeutet, der bedeutendſte wird uns ſpäter noch entgegentreten; darin aber iſt er dem Pelagianiſchen entſchieden überlegen, daß er einen Trieb des Fortſchrittes, einen Springquell der Entwickelung in ſich enthält. Pelagius und Julian begnügen ſich hier mit einem Begriff, der, tiefer in ſeinem Weſen und Umfang erforſcht, allerdings ſchon hingereicht hätte ſie an ihrer Freiheitslehre irre zu machen *), der aber, eben darum nur mit Sträuben aufgenommen und in äußerlicher und oberflächlicher Auffaſſung feſtgehalten, ohne durchgreifenden Einfluß bleiben mußte, mit dem Begriff der Gewohnheit **).

Und damit ſind noch heute die Vorſtellungen Unzähliger von der Willensfreiheit in Uebereinſtimmung. Sie denken ſich dieſelbe als ein dem Menſchen immer auf gleiche Weiſe einwohnendes Vermögen, gute oder böſe, heilige oder unheilige Entſchließungen zu faſſen und auszuführen. Sie können von dieſem Begriff aus natürlich nicht zweifeln, daß jeder Menſch in jedem

*) Was auch Auguſtinus wohl erkannte, op. imperf. c. Jul. lib. IV, c. 103. u. a. a. St. Vgl. über dieſe Pelagianiſche Vorſtellung von der Freiheit Jacobi, Lehre des Pelagius, S. 35 f.

**) Epist. ad Demetr. c. 20. Op. imp. lib. I. c. 69.

Augenblick vermöge seiner Willensfreiheit die Macht habe, sich hinfort aller sündlichen Handlungen zu enthalten. Daß ein bestimmtes Individuum in einem bestimmten Falle gut oder böse handelt, dafür soll der eigentliche Grund in dem grundlosen Belieben seines freien Willens liegen. Zur Stütze muß dann diesem Freiheitsbegriff besonders das unmittelbare Bewußtsein des Anderskönnen dienen, welches jede Entschließung wenn auch nicht wirklich begleite, doch begleiten könne. Man brauche nur den Entschluß im Werden einen Augenblick anzuhalten und sich zu fragen, ob denn dieser der einzig mögliche sei, um jenes Bewußtsein sofort hervorzurufen. Eben so sollen die Thatsachen des Schuldbewußtseins und der Reue aussagen, daß der Mensch die einzelnen Handlungen, auf die sie sich beziehen, auch hätte unterlassen können.

Welche seltsame, zum Theil widersinnige Konsequenzen aus einer solchen Auffassung der Freiheit sich ergeben, ist schon von Andern vielfach gezeigt worden. Wir begnügen uns hier die Hauptpunkte zusammenzustellen.

Alles Bemühen auf Gesinnung und Handeln Andrer einzuwirken, wie es in der Familie besonders der Erziehung, im Staate der von Strafandrohungen für die Uebertreter begleiteten Gesetzgebung, in der Kirche der geistlichen Amtsthätigkeit und unter deren Funktionen am bestimmtesten der geistlichen Rede zum Grunde liegt, geht nothwendig von der Voraussetzung aus, daß es überhaupt möglich sei, durch Vorstellungen einen Einfluß auf die Willensentscheidungen eines Andern auszuüben. Wo diese Wirksamkeit auf ein einzelnes Individuum oder auf einen übersehbaren Kreis von Individuen gerichtet ist, da stellt man an sie noch die besondere Forderung, daß sie die schon vorhandene sittliche Beschaffenheit derselben, ihre Denkungsart, ihre herrschenden Neigungen und Sitten kennen und danach deren Behandlung einrichten solle. Denkt man sich nun aber den freien Willen,

auf dem doch alle Sittlichkeit beruhen soll, als ein Vermögen, welches in dem eigentlichen Princip seines Wirkens gegen alle Beweggründe und gegen seine eignen frühern Bestimmungen gleichgültig, auf jedem Punkte schlechthin unbestimmt ist: so haben alle jene Bemühungen höchstens die Bedeutung, allerlei Vorstellungen dem Verstande des Menschen zuzuführen und dadurch ihre Berücksichtigung bei der Selbstentscheidung des Willens doch möglich zu machen. Aber von irgend einer Wahrscheinlichkeit, daß sie etwas Bestimmtes ausrichten, daß sie auf die Entscheidung, die ihnen vielleicht schon neunundneunzigmal entsprach, das hundertste Mal nicht ganz ohne Einfluß sein werden, ist auch nicht das Mindeste vorhanden. Namentlich ist unter jener Voraussetzung die Vorschrift, das ethische Wirken auf Andre nach deren Beschaffenheit abzumessen, eine ganz leere, indem ja dann die etwa vorhandene Beschaffenheit des Individuums auf keinen Fall eine Bestimmtheit seines Willens selbst sein kann, dieser aber in seinen Entscheidungen von Allem, was außer ihm ist, schlechterdings unabhängig sein soll.

Hier zeigt sich nun weiter, wie diese Freiheitslehre einen Begriff leugnen muß, den das Leben sich nimmermehr einer Abstraktion zu Gefallen rauben läßt, dessen Realität uns durch die tägliche Erfahrung verbürgt wird, den Begriff des Charakters. An seinen Früchten erkennt man den Baum; ein Jeder handelt nach seinem Charakter, und in seinem Handeln wird dessen Beschaffenheit offenbar. Der Charakter beruht nun zwar keineswegs ausschließlich auf einer bestimmten Willensrichtung; er ist auch bedingt durch Elemente, die in der natürlichen Anlage und Begabung des Einzelnen liegen; in ihm verschmelzen sich die natürliche Eigenthümlichkeit und das persönliche Wollen aufs Innigste mit einander; doch so, daß letzteres das herrschende Princip ist. Diesem seinem Princip nach ist der Charakter, wie Fischer ihn mit Recht nennt, gebildeter Wille; somit setzt er

die Bildungsfähigkeit des Willens voraus. Ist aber im Wollen bloße Gegenwart ohne Vergangenheit und darum auch ohne Zukunft, ist es dem Willen wesentlich, außerhalb der wirklichen That schlechterdings unbestimmt zu sein, brechen alle einzelnen Entschließungen und Thaten ohne Zusammenhang unter einander aus dem Abgrunde der gleichgültigen Freiheit hervor: so kann auch von keinem Charakter die Rede sein; das Handeln des Menschen wogt gestaltlos und wie vom Zufalle beherrscht hin und her, niemals vermag es ein festes, beharrendes Gepräge zu zeigen.

Eben darum läßt sich ferner mit dieser Freiheit ein gemeinsames Handeln zu bestimmtem Zwecke durchaus nicht vereinigen. Die Möglichkeit eines solchen beruht für die Unternehmer immer auf dem Vertrauen, daß unter gegebenen Voraussetzungen die Theilnehmenden auf eine dem Zweck entsprechende Weise handeln werden. Hier aber wäre es vollkommen ungewiß, ob nicht von dem Besonnensten — insofern dieser Begriff als der einer festen sittlichen Eigenschaft auf dem Boden dieser Freiheit überhaupt noch eine Bedeutung behält — plötzlich das unbesonnenste Handeln ausgehen wird, ob nicht die Theilnehmer den Zweck, den sie jetzt verfolgen, im nächsten Augenblick aufgeben werden, ob dann ihr Wille in seiner unzugänglichen Freiheit auf irgend einen innern oder äußern Antrieb achten wird. Wo Alles abhängig ist von dieser schlechthin unbestimmten und unbestimmbaren Freiheit, welche den gewichtigsten Beweggründen die nichtigsten mit immer gleicher Leichtigkeit vorziehen kann, da hat im Zusammenwirken mit Andern das planloseste und willkürlichste Gebahren nach lauter augenblicklichen Einfällen grade denselben Werth wie das weiseste und zweckmäßigste Handeln. — Es ließe sich von hier aus leicht zeigen, wie diese Vorstellung von der Freiheit überhaupt das Bestehen irgend eines Gemeinwesens unbegreiflich macht; denn irgend einen

Grad der Verrechenbarkeit des menschlichen Thuns unter bestimmten Voraussetzungen hat es zu seiner Bedingung.

Nicht minder wird das religiöse Interesse durch eine solche Vorstellung von der Freiheit auf's Tiefste verletzt. Denn zunächst würde die Wirksamkeit der göttlichen Gnade, wenn sie doch durch die Freiheit bedingt sein soll, mit dieser zugleich alle Zuverlässigkeit verlieren. Niemand hätte das Recht es auch nur unwahrscheinlich zu finden, daß, wer heute ein wiedergeborner Christ ist, sich nicht morgen in einen ruchlosen Bösewicht verwandelt haben, daß der Engel vor dem Throne Gottes nicht im nächsten Augenblick zum Teufel geworden sein wird, und umgekehrt; denn der gleichgültigen Freiheit liegt das Abspringen von einer gewählten Richtung auf jedem Punkte vollkommen eben so nahe als das Beharren. Darum müßte diese Alles in Frage stellende Unsicherheit auch fortdauern in alle Ewigkeit; sie könnte nur aufgehoben werden durch Vernichtung dieser Wahlfreiheit, welche doch zum Wesen nicht allein des Menschen, sondern des persönlichen Geschöpfes überhaupt gehören soll. Ja näher erwogen verlieren alle diese Begriffe, Stand der Heiligung und Sündendienst, Wiedergeborner und Unwiedergeborner, Engel und Teufel, Reich Gottes und Welt, Himmel und Hölle, ihre Bedeutung; denn sie alle beziehen sich auf Zustände, die nicht auf Naturbestimmtheit, sondern auf einer Entschiedenheit und beharrlichen Richtung des Willens beruhen. Eine solche aber giebt es nicht nach dieser Freiheitslehre, sondern jede einzelne Willensbestimmung ist ein absoluter Anfang, durch nichts Geworbenes bedingt. Aus dieser Freiheitslehre würde vielmehr, im offenbaren Widerstreit mit dem Ausspruche Christi Matth. 6, 24, die Möglichkeit eines steten Doppeldienstes (wenn hier überhaupt noch von Dienst geredet werden darf) oder eines beständigen Schwebens zwischen dem Guten und Bösen folgen; diese Freiheit wäre recht eigentlich die μετοχή und κοινωνία

zwischen Gerechtigkeit und Gesetzlosigkeit, zwischen Licht und Finsterniß, welche Paulus verneint, 2 Kor. 6, 14.

Daß der Begriff der Erlösung sich damit zugleich in nichts auflöst, leuchtet von selbst ein. Zuerst könnte bei einer konsequenten Anwendung dieses Freiheitsbegriffes von einem Bedürfniß der Erlösung gar nicht mehr die Rede sein. Es stände ja vollkommen in Jedes Macht, wir dürfen nicht sagen, sich selbst zu erlösen, weil dieß eine auf diesem Standpunkte sinnlose Gebundenheit des innern Lebens voraussetzen würde, sondern von jedem Augenblicke an immerdar nur das Gute und Heilige zu thun. Nicht minder aber verschwände, wenn diese Freiheit integrirendes Moment des menschlichen Wesens sein soll, auch alle Fähigkeit für die Erlösung, insofern diese einen Zustand begründen will, wo jeder Anknüpfungspunkt für das Böse im Menschen aufgehoben und er im Guten auf ewig befestigt ist.

Es ist nicht zu leugnen, daß dieser Freiheitslehre gegenüber der Determinismus sich im entschiedenen Vortheil befindet, da er, das religiöse und sittliche Interesse gewiß nicht schlimmer beeinträchtigend als jene, die Interessen der Wissenschaft und des praktischen Lebens jedenfalls besser befriedigt.

Zwar nicht ein solcher Determinismus, wie er z. B. von dem Système de la nature und von La Mettrie's l'homme machine auf die Vorstellung gegründet wird, daß alles Handeln des Menschen bloßes Ergebniß der von außen auf die Seele einwirkenden Ursachen ist. Diese mechanische Ansicht von der Welt und vom Willen, die überall nur Bestimmbarkeit und Passivität, nirgends bestimmende Kraft, Aktivität findet, lauter durchaus unselbstständige Durchgangspunkte eines ersten Stoßes, ist schon durch den Begriff des Organismus, wie ihn die philosophische Naturwissenschaft der neuern Zeit (Kants Kritik der Urtheilskraft) aufgefunden hat, ein- für allemal abgethan; Niemandem kann jetzt mehr einfallen, auf einer Stufe, welche die

Pflanze hinter sich hat, den Menschen festhalten zu wollen*). Es ist besonders eine zwiefache Erkenntniß, durch welche jener Begriff den rohern Determinismus ausschließt. Einerseits stellt er uns ein Ganzes dar, bestehend aus lebendigen, relativ selbstständigen Gliedern, deren jedes selbst wieder ein kleines Ganzes in sich ist, mithin, wiewohl Mittel in Beziehung auf die übrigen, doch zugleich Selbstzweck. Ein solches lebendiges Glied im Weltganzen zu sein, müßte doch gewiß vor allen dem menschlichen Individuum zukommen. Andrerseits gewährt uns jener Begriff die Einsicht in eine Entwickelung, die, von einem innern Quellpunkte ausgehend, überall sich selbst voraussetzt, und zu der sich alle äußern Potenzen nicht mehr als wirkliche Ursachen, sondern nur veranlassend, erregend, Nahrungsstoffe darbietend verhalten. Wenn so schon das organisch Lebendige ein selbstständiges Princip in sich hat und vermöge dieser seiner Selbstentwickelung nicht duldet, daß irgend eine ihm von außen kommende Bestimmung in seinem Lebenskreise etwas unmittelbar wirke, sondern sie in seine innere Tiefe versenkt, um sie, verwandelt und seinem eigenthümlichen Wesen assimilirt, daraus neu hervorquellen zu lassen: so gilt dieß noch vielmehr von allem *geistigen Leben*.

Dazu kommt nun ferner, daß diese selbstständige, nur aus sich, nicht aus Anderm, etwa aus irgend einem Mischungsverhältniß, erklärbare Eigenthümlichkeit, welche in der organischen Natur als *Gattungscharakter* auftritt, im Gebiet persönlicher Wesen dem *einzelnen Individuum* zukommt — ein Moment im Begriffe der Persönlichkeit, welches auch die antieleu-

*) Auf diese Macht, welche der Begriff des Organismus gegen einen solchen Determinismus besitzt, weist auch *Daub* hin in der „Darstellung und Beurtheilung der Hypothesen in Betreff der Willensfreiheit (S. 74—76.)", einer Schrift, welche zur Kritik der verschiedenen Formen des Determinismus, nur nicht der höchsten, bedeutende Beiträge liefert.

theriſchen Theorien anerkennen müſſen, wenn ſie nicht dieſen Begriff überhaupt leugnen und zugleich ſich gegen die offenkundigſten Thatſachen der Erfahrung verblenden wollen. Denn daß das Verhalten des Einzelnen unter gegebenen Bedingungen nicht bloßes Ergebniß der gemeinſamen menſchlichen Natur, des Gattungscharakters iſt, daß zwei Individuen unter ganz gleichen äußern Umſtänden, ja auch wenn dieſelben Vorſtellungen als Beweggründe in ihre Seele eintreten, doch oft ganz verſchieden handeln: dieſe unleugbare Thatſache muß jede gründlichere determiniſtiſche Betrachtung ſelbſt mit in den Zuſammenhang ihrer Theorie aufnehmen. Sie muß darum, um die Entſtehung eines einzelnen Entſchluſſes zu erklären, die eigenthümliche Beſchaffenheit des Subjektes, namentlich dieſen beſtimmten Grad von Anhänglichkeit an das Gute oder Böſe, dieſe beſondern Richtungen, in denen die eine oder die andre Neigung hier vorhanden iſt, mit in Rechnung ziehen und zwar als Hauptfaktor.

Dieß Alles anerkennend, ſtützt ſich ein gebildeterer Determinismus nun eben darauf, daß der Menſch, wenn er ſich entſchließt, überall ſchon *ein beſtimmter* ſei und nicht aus einer grundloſen Wahlfreiheit, ſondern aus dieſem ſeinem eigenthümlichen Weſen, zu welchem eben auch ſeine ſittliche Beſtimmtheit, namentlich die beſondere Beſchaffenheit ſeines Willens gehöre, heraus handle. Sein Handeln geht ſomit nach dieſer Anſicht bei aller Selbſtſtändigkeit, vermöge deren es weſentlich ihm als dieſem einzelnen Individuum angehört, doch jedesmal mit ſtrenger Nothwendigkeit aus Urſachen hervor, die er ſelbſt im Augenblick der Entſcheidung nicht in ſeiner Gewalt hat; es iſt, wenn wir von der zwar immer vorhandenen, aber immer untergeordneten Mitwirkung der äußern Umſtände abſehen, das unfehlbare Produkt der Geſammtbeſchaffenheit ſeines innern Lebens. Wenn in dem Augenblick, wo die Aufforderung zu einer beſtimmten Willensent-

scheidung an ihn ergeht, sein ganzer innerer Zustand wie ein Gemälde, klar bis auf die leisesten Züge, sich unserm Blicke enthüllte, seine Vorstellungen von Recht und Unrecht, seine Grundsätze und Gesinnungen, die Stärke und eigenthümliche Beschaffenheit seiner Gefühle und Affekte, seine geheimsten, vielleicht ihm selbst nicht deutlich bewußten Neigungen und Interessen: so würden wir, vorausgesetzt daß uns die nöthige Beurtheilungskraft nicht mangelt, mit untrüglicher Sicherheit voraussagen können, wie er in jenem Falle sich entscheiden wird.

Diese Gestalt der deterministischen Ansicht ist es, welche, besonders an Schleiermacher sich anschließend, Romang in seiner Schrift über Willensfreiheit und Determinismus (1835.), doch nicht ohne einige Rückfälle auf eine niedere Stufe, vertheidigt, und es gehört zu der eigenthümlichen Taktik seines Kampfes, daß er diesem veredelten und vergeistigten Determinismus einen ganz rohen, spröden Freiheitsbegriff entgegenstellt. Auf demselben Standpunkt im Wesentlichen steht Sigwarts scharfsinnige Untersuchung des Problems von der Freiheit und Unfreiheit des menschlichen Wollens*), welche, abgesehen von der intelligibeln Freiheit, den Begriff derselben auch nur in seiner atomistischen Gestalt bekämpft.

Aber wenn dieser Determinismus siegreich ist gegen jene gleichgültige Freiheit, ist er es auch gegen einen gebildetern Begriff von der Freiheit, wie er sich jedenfalls mit den unabweislichen Thatsachen beharrender sittlicher Beschaffenheiten, entschiedener Gesinnungen, bestimmter Charaktere irgendwie vermitteln muß? — Ehe wir die Antwort auf diese Frage suchen,

*) Tübinger Zeitschrift für Theologie 1839, drittes Heft, S. 1—222. Die Abhandlung ist auch besonders abgedruckt.

müssen wir einen Unterschied im Wesen des Menschen, der hier von eingreifender Bedeutung ist, näher in's Auge fassen, den Unterschied zwischen dem Leben des selbstbewußten, freien Geistes und zwischen der Naturbasis, auf der dasselbe ruht.

Zu dieser Naturbasis gehört nun nicht bloß die leibliche Seite unsers Daseins, sondern eben so sehr das psychische Leben; ja selbst in das Gebiet, welches wir als das geistige im engern Sinne zu betrachten pflegen, tritt sie ein in der Gestalt von angeborenen Talenten und entsprechenden Neigungen, die mit der bewußtlosen Nothwendigkeit und Sicherheit eines Naturtriebes nach ihren Gegenständen streben. Ehe die Persönlichkeit erwacht, ehe von irgend einem sittlichen Wollen die Rede sein kann, ist diese Naturbasis vorhanden, und wenn das Ich hervortritt, aktuell wird, findet es schon eine bis zu einem gewissen Grade entwickelte Natürlichkeit vor, die den Inhalt seines Selbstbewußtseins mit bestimmt und seinem Willen Stoff und Anregung darbietet. Auch ist diese Naturbasis als solche nicht etwa eine bloß allgemein menschliche, in Allen gleiche Potenz, sondern sie besondert sich in den engern Gebieten innerhalb der Gattung und individualisirt sich in den Einzelnen. Jeder wird geboren nicht bloß als Mensch überhaupt, sondern als dieser bestimmte Mensch, hineingestellt in den Gegensatz der Geschlechter, das besondere Gepräge eines der Menschenstämme an sich tragend, einer bestimmten Volksthümlichkeit angehörig, den Typus einer Familie in stärkern oder schwächern Zügen ausdrückend, von allen andern Einzelnen durch diese ihm eigenthümliche physische und psychische Bildung, durch diese Anlagen und Neigungen, durch dieses unendlich mannichfaltige, genau eben so in keinem Andern wiederkehrende Gewebe seiner ursprünglichen Organisation sich unterscheidend. Wir können hiernach die Naturbasis näher bezeichnen als die natürliche Individualität jedes Einzelnen, welche als lebendige Anlage, als schwellender Keim, eine Fülle eigenthümlicher Kräfte

und Triebe in sich schließend, jeder Thätigkeit des Selbstbewußtseins und des Willens vorausgeht. Der einzelne Mensch findet sich, wenn er zum bewußten Selbstbestimmen erwacht, als einen schon mannichfach bestimmten; und welches immer die bestimmende Macht seines Willens sein mag, soviel ist von vorn herein gewiß, daß er diese individuelle Bestimmtheit nicht vernichten, für die fortschreitende Entwickelung neutralisiren kann, am allerwenigsten durch eine einzelne erste That. Die reale Basis, deren die endliche Persönlichkeit bedarf, ist zugleich ihre Schranke.

Wäre nun dem Menschen, wie Einige wollen, keine andere Aufgabe geworden als die, *seine natürliche Eigenthümlichkeit zu entwickeln und darzustellen*, so würde ein streng naturalistischer Determinismus Recht behalten. Der Wille könnte dann eben nichts Anders sein als die Form, in welcher sich jenes innerlich schon Bestimmte, nach der Art alles organischen Naturlebens sich Entwickelnde nach außen bethätigte — das nothwendige Heraustreten der Individualität aus sich, um auch anderm Sein ihr Gepräge aufzudrücken. Es leuchtet aber ein, daß dann von einer Naturbasis gar nicht mehr die Rede sein kann; die Basis ist nicht mehr Basis, wenn sie Eins und Alles ist. Diese Denkweise kennt eben bloß Natur und leugnet, vielleicht auf sehr geistreiche Weise, den Geist. Ein besonnener Determinismus wird eine über die bloße Darstellung der natürlichen Individualität hinausgehende religiös-ethische Aufgabe des Menschen und eben damit die selbstständige Bedeutung seines Willens anerkennen. So stellt sich denn auch die natürliche Grundlage unsers höhern Selbstbewußtseins, wenn der Wille hervortritt, ihm keineswegs als eine fertige, vollkommen bestimmte, seinem Einfluß unzugängliche entgegen, sondern sie ist nur erst ein Entwurf zu einer vollen menschlichen Individualität. Anstatt daß der Wille bloß das selbstlose Mittel für die Bethätigung der natürlichen Individualität wäre, wird er vielmehr durch die Richtung, die er

nimmt, und durch die verschiedenen Grade der Energie, mit welcher er dieselbe verfolgt, mitbestimmendes Princip ihrer Entwickelung. Die Grundzüge vermag er freilich nicht zu wandeln, aber die vollständige Ausführung derselben kommt nicht ohne ihn zu Stande. So ist auch in dieser Beziehung der Geist als Wille innerhalb gewisser Grenzen Herr des natürlichen Seins.

Ueber dieser Naturbasis nun, doch in der innigsten Einheit mit ihr, erhebt sich die höhere Entwickelung des Menschen als sittlichen Wesens. Sein Verhältniß zu Gott in That und Erkennen und seine daraus entspringenden Verhältnisse zur Welt, zur Menschheit und zur Natur liegen in dieser Region. In ihrem Kernpunkte erfaßt ist diese Entwickelung nichts Anders als die Entwickelung des menschlichen Willens. Und hier eben muß man die Freiheit suchen, nicht im Atom der einzelnen Handlung, Entschließung, sondern im Proceß des sittlichen Werdens, in der lebendigen Bewegung dieser Entwickelung. Sie ist Selbstentwickelung im höchsten Sinne des Wortes, Entwickelung durch freie Selbstbestimmung. Freiheit ist Macht aus sich zu werden.

Erfaßt man den Menschen in dem Moment, wo er sich zu einer Handlung von sittlicher Bedeutung entschließt, so ist er allerdings auch als sittliches Wesen ein schon irgendwie bestimmter, und der Determinismus hat leichte Mühe zu zeigen, daß hier die reine Selbstbestimmung aus dem schlechthin Unbestimmten heraus nirgends anzutreffen ist. Aber soweit der gegenwärtige Lebensaugenblick in sittlicher Beziehung ein schon bestimmter ist, weist er zurück auf frühere Selbstbestimmung als seine Bedingung. Welchen Mächten der Wille sich zuneigt, die wirken in ihm; bejaht er, was bei diesem Wirken zunächst herauskommt im innern Leben, so beginnen sie von ihm Besitz zu nehmen; die Neigung bildet sich so allmälig zur Gesinnung aus; wie aber der Wille, dessen Selbstbewegen und Selbstbestimmen keineswegs sofort in dieser Gesinnung aufgeht, zu dem Werden derselben

sich verhält, ob er der Macht, der er überwiegend zugeneigt ist, sich immer entschieden hingiebt, oder ob neben dieser Neigung ein davon abgewandtes Streben in ihm ist, davon hängt es ab, ob die Gesinnungen der einen oder andern Art leichter und schneller oder schwerer und langsamer in ihm festwurzeln und die volle Herrschaft gewinnen. Handelt dann Einer im gegebenen Fall aus dieser so befestigten Gesinnung heraus, so brauchen wir uns nur von der auf den einzelnen Moment sich beschränkenden Auffassung zur Ueberschauung des Ganzen seiner sittlichen Entwickelung zu erheben, um ein solches Handeln, mag es noch so nothwendig aus jener Gesinnung abfolgen, doch als frei zu erkennen. Allerdings ist der Charakter ein Princip einzelner Willensbestimmungen, aber in ursprünglicher Beziehung ist er selbst wieder Resultat von Willensbestimmungen; der Charakter ist nie ein angeborner, sondern immer ein gewordener, und sein Werden ist durch Selbstentscheidungen des also relativ noch nicht charakterisirten Willens bedingt. Der faule Baum, sagt Christus Matth. 7, 17. 18, bringt schlechte Früchte, er kann nicht gute Früchte bringen; und doch betrachtet er den Menschen überall als verantwortlich für Begehung des Bösen und Unterlassung des Guten. Denn zuzurechnen ist uns nicht nur, was unmittelbar aus unserm freien, d. h. sich auch anders bestimmen könnenden Wollen entspringt, sondern auch, was mit Nothwendigkeit aus einem in solchem Wollen begründeten Zustande abfolgt.

Was hier die Beurtheilung besonders leicht verwirrt, das ist die Menge solcher Menschen, deren Wille in sittlicher Beziehung überhaupt so wenig bestimmt erscheint, daß sich eine fortschreitende Entwickelung in der einen oder andern Richtung gar nicht will wahrnehmen lassen. Indessen müssen wir es doch von vorn herein natürlich finden, daß es hier sehr verschiedene Grade der Ausprägung bestimmter Gesinnung giebt. Diese Gradunterschiede aber sind selbst wieder durch den Willen bedingt; der sittliche Indifferentis-

mus, die Richtungsloſigkeit iſt auch eine Richtung, die einen Stufengang ihrer Entwickelung hat ſo gut wie etwa irgend eine Leidenſchaft. —

Eine Parallele, welche dieſe Selbſtentwickelung des Willens zu einer bleibenden ſittlichen Richtung, zu einem beſtimmten Charakter durch Analogie und Unterſchied erläutert, liefert uns hier auf einem andern Gebiet der Begriff der Gewohnheit.

Schon im Gebiet des bloß Körperlichen entſteht durch die häufige Wiederholung beſtimmter Bewegungen und Thätigkeiten, die ihrer Natur nach von einem Willensakt ausgehen, ein Reiz ſie von Zeit zu Zeit wieder vorzunehmen, dem die Seele mechaniſch, ohne einen beſondern Willensakt folgt. So wird die Thätigkeit zur Gewohnheit. Wir können uns nicht anders denken, wiewohl wir es nicht wahrzunehmen vermögen, als daß ſchon nach dem erſten Male ein Minimum jenes Reizes vorhanden ſein muß; aber der Reiz wird um ſo ſtärker und die Befriedigung deſſelben um ſo unwillkürlicher, je öfter die Thätigkeit ſich wiederholt. Dieſe Thätigkeit kann dabei eine völlig zweck- und bedeutungsloſe ſein, es braucht ihr gar kein Bedürfniß zum Grunde zu liegen; aber ihre häufige Wiederholung erzeugt dann ſelbſt eine Art von Bedürfniß. Beruht ſie dagegen ſchon auf einem Bedürfniß der ſinnlichen Natur, ſo pflegt die Gewohnheit das Hervortreten deſſelben in beſtimmtem Verlangen allmälig einer gewiſſen Regel zu unterwerfen. Sie hat dieſes Zweideutige an ſich, daß ſie die Luſt des ſinnlichen Genuſſes, alſo die Begierde danach abſtumpft und doch in andrer Geſtalt ſie ſelbſt hervorbringt. Aber unſtreitig erſtreckt ſich die Macht der Gewohnheit auch auf Thätigkeiten von unmittelbar geiſtiger Bedeutung. So wird dem Einen das Dociren, einem Andern das Verſemachen, Andern im ſittlichen Gebiet das Almoſengeben u. dgl. zur Gewohnheit; auf gegebene Veranlaſſung vollbringt ſich die Thätigkeit von ſelbſt, ohne daß es dazu eines eignen Entſchluſſes bedarf.

Doch nicht bloß im äußern Handeln, sondern auch in innerlich bleibenden Bewegungen des Seelenlebens treffen wir diese Macht. Bildet die Seele auf gewisse regelmäßig wiederkehrende Veranlassungen immer dieselbe Reihe von Vorstellungen, so wird diese bestimmte Verknüpfung allmälig zur Gewohnheit; ohne auf ihre eigne Thätigkeit zu merken, ja vielleicht mit ihrem bewußten Interesse wo anders hin gewandt, durchläuft die Seele bei gegebenem Anstoß jene Reihe von Vorstellungen. So können durch die bloße Wiederholung Funktionen, die an sich durch den freien Willen bedingt sind, sich demselben entziehen; eine Richtung ihrer Thätigkeit, die sich die Seele selbst giebt, wird so zu einer Macht in ihr, ja oft zu einer so großen, daß sie nicht bloß unwillkürlich, sondern dem widerstrebenden Willen zum Trotz sich durchsetzt. Schon dieß sind Thatsachen, mit denen der atomistische Freiheitsbegriff, der die einzelnen Handlungen aus dem schlechthin Unbestimmten entspringen läßt, sich niemals wahrhaft auszugleichen vermag.

Die Macht der Gewohnheit liegt der Wahrnehmung so nahe, daß es nicht zu verwundern ist, wenn die Psychologen die Entstehung bestimmter sittlicher Handlungsweisen, beharrender Willensrichtungen, Gesinnungen, eines guten oder bösen Charakters häufig ganz durch diesen Begriff erklären wollen. Auch ist die Gewohnheit ohne Frage ein bedeutendes Moment, um das Festwerden eines bestimmten sittlichen oder unsittlichen Handelns bei häufiger Wiederholung, die Entstehung von tugendhaften und lasterhaften Handlungsweisen begreiflich zu machen. Aber auch die Bildung der Gesinnung, des Charakters? Gewohnheitsmenschen pflegen keineswegs Menschen von ausgeprägtem Charakter und entschiedner Willensrichtung zu sein, sondern im Gegentheil Solche, die sich überwiegend zur Passivität neigen, die sich von dunkeln Eindrücken und Stimmungen beherrschen lassen. Darum ist die Macht der Gewohnheit in der Regel am

größten bei Kindern im frühsten Alter und dann wieder, freilich noch aus einem andern Grunde, im höhern Alter, ferner auf solchen Bildungsstufen, wo das geistige und sittliche Leben am wenigsten zur Selbstständigkeit entwickelt ist. Die Gewohnheit wirkt, so weit sie als Macht den einzelnen Selbstbestimmungen des Willens entgegentritt, in der Weise eines Mechanismus *), einer das Leben versteinernden Naturgewalt; es ist das Gebiet des Bewußtlosen, in dem und durch dessen Macht sie herrscht. Die Sitte, auch ein Festgewordensein einer an sich beweglichen Thätigkeit, steht eben dadurch höher als die Gewohnheit, daß sie das Moment des Bewußtlosen, Mechanischen nicht in sich hat, sondern, auch als bestimmende Macht gefaßt, mit geistiger Selbstständigkeit sehr wohl vereinbar ist; weßhalb man nicht von Sitten, aber wohl von Gewohnheiten der Thiere spricht. Die Gewohnheit ist eine das Sittliche zum bloß Natürlichen herabziehende Gewalt. Sagen wir von einem Menschen, daß er zu einer Handlungsweise, die an sich eine sittliche Bedeutung hat, durch die bloße Gewohnheit bestimmt werde, so wollen wir damit zugleich die Abstumpfung des sittlichen Gepräges dieser Handlungsweise bezeichnen. Wer aber möchte dasselbe von dieser Handlungsweise sagen, sofern sie aus Gesinnung und Charakter entspringt?

Das eigenthümliche Gebiet der Gewohnheit sind die einzelnen Thätigkeiten als solche, die sie zu einer sich gleich bleibenden Regel fixirt. Die Entstehung einer festen Willensrichtung und alles dessen, was im innern Leben damit zusammenhängt, eines herrschenden Gemüthszustandes, bestimmter Ueberzeugungen, aus der Gewohnheit erklären heißt darum jedenfalls das Innerlichste aus dem relativ Aeußerlichen herleiten. Man kann den Menschen durch Gewöhnung zu mancherlei machen, aber nicht zu

*) Hegel nennt die Gewohnheit den Mechanismus des Selbstgefühls, Encyklopädie §. 410.

einem Kinde Gottes oder des Teufels. Faſſen wir namentlich die Macht der Sünde als beharrende Willensrichtung in's Auge, ſo handelt es ſich ja nicht um die einfache Wiederholung eines beſtimmten Thuns, wie in ſolcher die Gewohnheit ganz ihr Weſen hat, ſondern um eine große Mannichfaltigkeit von Thätigkeiten, die aber alle aus Einem verkehrten Princip entſpringen. Dieſes verkehrte Princip eignet ſich der Menſch an, wenn er zum erſtenmal mit bewußter Selbſtbeſtimmung danach handelt; die Aneignung wird immer inniger und feſter, je öfter er daſſelbe im Entſchluſſe bejaht; ſo breitet dieß Princip ſeine Herrſchaft über die verſchiedenen Gebiete des Lebens aus, ſoweit es in den natürlichen Neigungen einen Anknüpfungspunkt findet für die beſondern Richtungen, in die es ſich entfaltet; wie ließe ſich dieſe Entwickelung aus dem eintönigen Geſetz der Gewohnheit begreifen? Die Verſtockung des Menſchen in der Sünde, die ihn zum Trotz gegen Gott und ſein heiliges Geſetz treibt, iſt etwas mehr als eine üble Angewöhnung. —

Daß ſich uns die Freiheit des Willens in dem Fortſchritt der ſittlichen Entwickelung gezeigt hat, entſpricht nun auch ganz dem Verhältniß zwiſchen formaler und realer Freiheit, wie wir es im vorigen Kapitel aufgefunden haben. Von der formalen Freiheit muß der Menſch ausgehen, um zur realen zu gelangen; die Vermittelung kann nur durch eine allmälige Entwickelung gebildet werden; wenn nun in dieſer von der Freiheit nach ihrem formalen Moment nichts anzutreffen wäre, wie könnte ſie dann zwiſchen dem Ausgangspunkt und dem Ziele vermitteln?

Nur müſſen wir uns hierbei hüten, den freien Willen aus der lebendigen Einheit mit den übrigen Thätigkeiten des geiſtigen Lebens herauszureißen und in ein äußerliches Verhältniß zu denſelben zu ſetzen; was uns unausweichlich doch wieder in das Dilemma führen würde, ihn entweder als gleichgültig gegen alle dieſe Elemente darzuſtellen, deren wirkliches Vorhandenſein für

ihn zu leugnen, oder ihn dadurch auf unfreie Weiſe beſtimmt werden zu laſſen. Vielmehr wie die Seele ſich des Leibes als ihres Organs bedient und alle ſeine Glieder, Muskeln, Nerven ihrer Einheit unterwirft und mit ihrer beſtimmenden Kraft allgegenwärtig durchdringt: ſo bilden die Gefühle, Neigungen, Intereſſen, Ueberzeugungen, Grundſätze, die den Inhalt unſers im weitern Sinne praktiſch geiſtigen Lebens ausmachen, insgeſammt gleichſam einen innern Leib des freien Willens; er ſelbſt iſt ihre eigentliche Seele, ihr bildendes und bewegendes Princip, der Geiſt des Geiſtes und das Herz des Herzens.

Daß aber der Wille dieß iſt, unzertrennlich Eins mit allen andern Elementen des perſönlichen Lebens, doch eben als deſſen innerſtes beſtimmendes Centrum, das beſtätigt auch der Sprachgebrauch. Selbſt Bewußtſein, Vernunft wagt er als etwas zu bezeichnen, was das Ich *hat*; den Willen identificirt er unmittelbar mit dem Ich. Niemand wird ſagen: mein Wille hat dieß oder jenes beſchloſſen, wie er etwa ſagt: meine Vernunft, mein unmittelbares Bewußtſein lehrt mich das *). Der Wille iſt eben der Menſch ſelbſt, wie *Auguſtinus* ſagt: Voluntas est in omnibus; imo omnes nihil aliud quam voluntates sunt **). —

Bei richtiger Würdigung dieſes Verhältniſſes können uns auch die alten Inſtanzen des gewöhnlichen Determinismus, daß doch der Wille in ſeinen Entſcheidungen jedesmal durch gewiſſe *Vorſtellungen* als *Beweggründe* beſtimmt werde, daß dieſe alſo den Entſchluß und die That durch den Willen als ihr Werkzeug hervorbringen, wohl kaum mehr in Verlegenheit ſetzen. Wahrlich eine ſeltſame Pſychologie, die als das eigentlich Aktive

*) In einigen üblichen Ausdrucksweiſen, die man dagegen anführen könnte, ſteht Wille ſchon für eine gewiſſe Beſtimmtheit des Willens.

**) De civ. Dei lib. XIV, c. 6. Freilich dehnt dort *Auguſtinus* den Begriff des Willens und eben darum auch die obige Behauptung durch das nihil aliud quam etwas weiter aus, als hier geſchieht.

und Wirkende in der Seele nur die Vorstellungen betrachtet, dem Willen dagegen eine bloß receptive oder, genauer zu reden, passive Stellung anweist*). Das heißt im Grunde, den Willen, der nichts ist, wenn er nicht selbst wirkliche Kausalität hat, gradezu leugnen. Aber freilich ist es nicht minder falsch, Beweggründe und Willensfreiheit als zwei sich wechselseitig ausschließende Mächte im innern Leben darzustellen, so daß, wo die Beweggründe nicht ausreichen, um einen bestimmten Entschluß hervorzubringen, die Willensfreiheit den Ausschlag geben soll. Steht die Freiheit eines Entschlusses mit dessen Bestimmtheit durch Gründe wirklich im umgekehrten Verhältnisse, so hat der Determinismus immer gewonnen Spiel. Es wird ihm leicht sein zu zeigen, wie solche bestimmende Gründe auch da vorhanden sind, wo sie sich im Augenblicke des Entschlusses unserm Bewußtsein gänzlich entziehen. Darum darf man den Willen auch nicht als einen zu den Beweggründen hinzukommenden vorstellen, als thäten die Beweggründe zur Herbeiführung des Entschlusses das Eine, der Wille das Andre, noch Fehlende. Wie man dann immer zwischen beiden Seiten theilen mag, der Gesichtspunkt bleibt bei dieser äußern Verbindung ein gänzlich verschobener. Doch gesetzt auch, es ließe sich unter dieser Voraussetzung die Freiheit retten, so würde jedenfalls folgen, daß der Mensch nur da sich frei entschließt, wo ihn vor dem Entschlusse entgegengesetzte Beweggründe wenigstens in einiges Schwanken versetzt haben, daß er aber seine Freiheit am glänzendsten dann bewährt, wenn er sich ohne alle Beweggründe oder den vorhandenen grade entgegen entscheidet. Allein Jeder betrachtet es als etwas Unwürdiges, sich in erheblichen Dingen

*) Vgl. was in dieser Beziehung über Wolfs Vorstellungsweise Herbart a. a. O. S. 35 f. bemerkt — selbst Vertreter des Determinismus, aber eines von sittlichem Ernst durchdrungenen und durch eine ganz andre Psychologie als die Wolfsche gebildeten Determinismus, dem der Wille mehr ist als ein Ball, den die Vorstellungen hin und her werfen.

ohne oder wider alle Beweggründe, alſo grundlos und willkürlich zu entſcheiden; und Niemand empfindet es als einen Mangel an Freiheit, ſondern er hat im Gegentheil grade dann das kräftigſte Freiheitsgefühl, wenn er in irgend einem Falle ſich raſch und ohne alles Schwanken von tüchtigen, klar erkannten Gründen zu einem beſtimmten Entſchluſſe bewegen läßt. Schon dieſe unbeſtreitbare Thatſache hätte hier die Determiniſten wie die Anhänger der gleichgültigen oder äquilibriſtiſchen Freiheit auf eine richtigere Spur leiten ſollen. Sind denn beſtimmte Vorſtellungen als ſolche ſchon Beweggründe, Antriebe für unſern Willen? Die Frage iſt nicht, ob ſie es ſein ſollen, ſondern ob ſie es thatſächlich ſind? Nein, antwortet die Erfahrung, ſondern ſie werden es erſt dadurch, daß wir unſer Intereſſe in ihren Inhalt hineinlegen und ihn zum Gegenſtande unſers Begehrens machen*). In was für einen Inhalt wir aber unſer Intereſſe legen, und mit welchen verſchiedenen Maßen der Stärke dieß geſchieht, das hängt auf dem Lebensgebiet, mit dem wir es hier überall zu thun haben, in letzter, entſcheidender Beziehung von unſrer innerſten Willensrichtung ab. Daß man z. B. irgend einen Menſchen durch Vorſtellungen, die ſich nur auf die Folgen ſeiner Handlungen für ſein ſinnliches Wohl oder Wehe beziehen, ziemlich ſicher leiten kann, das hat ſeinen Grund in der Selbſtverkehrung ſeines Willens, wodurch die Gegenſtände ſolcher Vorſtellungen zu ſeinen herrſchenden Intereſſen geworden ſind. Umgekehrt: ſich überhaupt nach ſittlichen Beweggründen in ſeinem Handeln richten, dem ſittlichen Urtheil darin folgen zu wollen, iſt eine frühere innere Entſcheidung, die, aus dem Mittelpunkte der Willensfreiheit entſpringend, dem Einfluſſe eines beſtimmten höhern Beweggrundes auf den Entſchluß vorangeht. Das Princip der Selbſtſucht erzeugt aus ſich ein eignes Syſtem von beſtimmenden Motiven des Willens,

*) Dieß erkennt auch Herbart an a. a. O. S. 37. 53.

in welchem ein Glied das andre stützt und trägt; es verleiht den Gegenständen unzähliger Vorstellungen den größten Werth für das Subjekt, die an sich, also vor dem Princip des Gehorsams gegen Gott bedeutungslos sind. Die Beweggründe sind immer nur die Selbstvermittelung, nicht die hervorbringende Ursache des freien Wollens; sie gehören eben zu jenem innern Leibe, den der Wille aus den vorhandenen Stoffen sich bildet, um sich selbst darin zu offenbaren. Er zieht nicht in der Weise eines bestimmten Entschlusses, sondern mit magischer, unmerklich wirkender Gewalt die Vorstellungen und Gefühle, die seiner keimenden Richtung entsprechen, an sich und macht sie zu beharrenden Bestimmungen und Stimmungen des innern Lebens, durch die er sich im einzelnen Akt vermittelt. Wie darum die Zustände und Veränderungen der Seele an dem Ausdruck und der Bewegung des Leibes erkannt werden, so erkennt man an der Natur der Beweggründe, nach denen der Mensch sich bestimmt, eben die jedesmalige Grundbeschaffenheit seines Willens, die er nicht anderwärts her, sondern nur von sich selbst haben kann. Er ist ganz in ihnen, die Motive sind selbst Momente des Willens; aber dadurch ist ihm von seiner Freiheit nicht das Mindeste geraubt. Auch der einzelne Akt des Willens, abhängig von den Beweggründen ist er, streng genommen, nie, aber wohl kann er es von der dem Willen selbst immanenten Richtung sein. —

Um den Freiheitsbegriff mit dem System des Determinismus vereinigen zu können, bestimmt ihn Romang so: Frei werden wir ein Wesen nennen, inwiefern es nach seiner eigenthümlichen Bestimmtheit oder Natur selbstständig aus der innern Mitte seines Wesens heraus wirkt und thätig ist*). An diese Form der Erklärung uns anschließend, würden wir nun sagen: Frei ist ein Wesen, inwiefern die innere Mitte seines Le-

*) Ueber Willensfreiheit und Determinismus S. 73.

bens, aus der heraus es wirkt und thätig ist, durch Selbstbestimmung bedingt ist. Und daß nur so der Freiheitsbegriff das gewährt, was die sittliche Zurechnung zu ihrer Grundlage fordert, das erhellt aus der Entwickelung des letztern Begriffes in der zweiten Abtheilung des ersten Buches. Die Schranken, die etwa die juristische Behandlung dieses Begriffes sich ziehen muß, sind natürlich nicht die der ethisch-religiösen Betrachtung. Es heißt die Untersuchung da enden, wo sie eigentlich erst recht anfängt, wenn z. B. Romang, Sigwart*), früher Hume**) meinen, zum Begriff der Zurechnung genüge schon die Anerkennung, daß die fragliche Handlung ja doch die Handlung dieses bestimmten Individuums sei, daß das Entscheidende im Entschluß ja doch der Mensch selbst sei, sein eignes Wesen, sein eigner Charakter. Dazu gehört mehr, der Beweis, daß dieses sein eignes Wesen aus dem eignen Wollen hervorquillt, daß es das Erzeugniß der Freiheit in der sittlichen Entwickelung ist.

Aber grade den Begriff der Entwickelung hat der Determinismus nicht selten zu seinem Nutzen verwandt und findet es darum vielleicht seltsam, daß er damit bekämpft werden soll. In jeder Entwickelung geht der gegenwärtige Moment nach allem seinem Inhalt mit strenger Nothwendigkeit aus dem vorigen hervor, dieser wieder aus dem ihm vorangehenden u. s. f. Wenn demnach der Handelnde, in eine solche Entwickelung gestellt, durch seine gesammte eigne Vergangenheit bestimmt ist, so besitzt er in keinem Augenblicke seines Lebens jene Freiheit, die in der Selbstbestimmung aus dem Unbestimmten, in dem Auchanderskönnen

*) A. a. O. S. 138 f.

**) Untersuchung über den menschlichen Verstand, in Tennemanns Uebersetzung S. 222 f.

ihr Wesen hat. In dieser festen Stetigkeit des Zusammenhanges zeigen sich nirgends Lücken, in welche eine solche zufällige Freiheit hineinschlüpfen könnte. Mag es hier noch dahingestellt bleiben, wie es mit dem Anfangspunkte dieser Entwickelung bewandt ist; aber gesetzt auch, es ließe sich hier die freie Selbstbestimmung aufzeigen, so wäre doch die Freiheit während der ganzen Entwickelung selbst nirgends eine gegenwärtige, wirklich vorhandene, sondern überall eine vergangene.

So bestimmt sich der Determinismus näher als Prädeterminismus; die Freiheit wird darum geleugnet, weil der Mensch in jeder Gegenwart von einer Vergangenheit abhängig ist, welche, sei es immerhin die seines eignen Lebens, doch in diesem Augenblick schlechterdings nicht in seiner Gewalt steht. Die successive Entwickelung, in welcher der Mensch als in der Zeit existirend sein sittliches Wesen nur verwirklichen kann, soll grade die Verwirklichung desselben als eines freien unmöglich machen. Bekanntlich war es eben diese Gestalt des Determinismus (wenn auch nicht genau in der hier gegebenen Ausführung), in welcher ihn Kant, auf das Zeitleben bezogen, also für die empirisch-verständige Betrachtung als unüberwindlich ansah*).

Näher erwogen, ist es aber eine ganz einseitige Auffassung des Begriffes der Entwickelung, die hier zum Grunde liegt. Wenn jeder Moment nichts Anders als die nothwendige Folge des ihm vorangehenden, also in ihm schon enthalten wäre, wie könnte es da jemals zu etwas Anderm, zu einem Fortschritt kommen? Jede folgende Stufe wäre dann nur eine Wiederholung der vorigen; ja sie wäre überhaupt nicht als besondere Stufe; denn sie hätte keinen eigenthümlichen Inhalt, der sie von der

*) Kritik der reinen Vernunft, in der „Auflösung der kosmologischen Ideen von der Totalität der Ableitung der Weltbegebenheiten aus ihren Ursachen." Kr. der prakt. Vernunft in der „kritischen Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft." Vgl. Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft S. 58. (zweite Aufl.)

vorigen wirklich unterſchiede; es wäre dieſelbe Stufe, nur in eine andere Zeit geſetzt und vielleicht durch das Zuſammenſein mit andern Umgebungen modificirt. Es iſt klar, daß damit die Begriffe: Stufe, Entwickelung, überhaupt ihre Bedeutung verlieren. Niemals ſtehen die Momente einer wirklichen Entwickelung mit den ihnen vorangehenden nur nach dem Geſetz der Analyſe im Zuſammenhang, ſondern überall einigt ſich damit die lebendigſte Syntheſe. Auch iſt es nicht eine von Anfang an fertige Bildung, welche die Entwickelung etwa nur durch eine Reihe verſchiedener äußerer Bedingungen hindurchzuführen hätte, ſondern dieſe eigenthümliche Bildung wird erſt in der Entwickelung ſelbſt durch das dieſer einwohnende, von innen heraus treibende und beſtimmende Princip.

Von der andern Seite widerſtreitet es freilich nicht minder dem Begriff der Entwickelung, wenn jede folgende Stufe nur ein Andres und Neues im Verhältniß zur vorhergehenden ſein will, ohne Zuſammenhang mit dem ſchon Gewordenen ſchlechthin von ſich ſelbſt anfangend. Damit würde die Einheit im Mannichfaltigen, die durchgehende Identität, die die einzelnen Momente zu Einem Ganzen verbindet, verloren gehen; es wäre eine Entwickelung ohne ein beſtimmtes ſich Entwickelndes, alſo keine Entwickelung mehr, ſondern ein willkürliches Springen von Einem zum Andern, ein chaotiſches Durcheinander von iſolirten, grund- und zweckloſen Bewegungen.

In jeder wirklichen Entwickelung ſind demnach zwei Richtungen unauflöslich mit einander verbunden — die eine die erhaltende, die den Zuſammenhang der verſchiedenen Momente unter einander, die Selbigkeit und Stetigkeit in der Veränderung wahrt, das innere Band, welches die verſchiedenen Stufen mit einander verknüpft, das konſervative Princip; die andre die neubildende, durch die auf jeder Stufe neben dem, was dem Zuſammenhange mit der vorigen angehört und worin ſich dieſe

nur fortsetzt, ein neuer Anfang, ein in sich eigenthümliches Bildungsmoment sich erhebt, das progressive Princip, das die Entwickelung durch die mannichfaltigsten Metamorphosen hindurchführt und die innere Einheit hinter einer Fülle von Gestaltungen verbirgt. Wenn jene Richtung die Vergangenheit und den innigsten Zusammenhang mit ihr in der Gegenwart festzuhalten sucht, so strebt diese aus der Gegenwart die lebendigen Keime der Zukunft hervorzutreiben und zu entfalten. Jede von beiden Richtungen fordert die andre als ihre nothwendige Ergänzung; jede von beiden würde sogleich, die eine durch Erstarrung, die andre durch Auflösung, das sich entwickelnde Leben und damit sich selbst zerstören, wenn sie ihren Gegensatz verdrängte, um sich ausschließlich geltend zu machen. Destruktiv ist nicht bloß die schrankenlose Verneinung des Bestehenden, sondern auch die unbedingte Negation der Fortbildung.

Dieses Grundgesetz aller lebendigen Entwickelung, dieß Ineinanderſein von Beharren und Wandlung, von Ruhe und Bewegung, von Sein und Werden vermögen wir uns auch im Gebiet der organischen Natur überall leicht nachzuweisen. In der Entwickelung jedes organischen Wesens wirkt einerseits die festhaltende Richtung, die in dem folgenden Moment den Inhalt des vorigen bejaht und fortsetzt. Auf ihr beruht der stetige Zusammenhang aller Entwickelungsmomente, vermöge dessen in jedem folgenden die fortlaufenden Fäden des vorigen sich aufzeigen lassen und keiner zu verstehen ist ohne die Kenntniß aller ihm vorangehenden. Andrerseits wirkt in solcher Entwickelung eine forttreibende Richtung, die jedes Moment zu einem möglichst selbstständigen im Verhältniß zu allen seinen Vorgängern zu machen strebt. Aus dieser Richtung entspringen die neuen, eigenthümlichen Bildungen, welche sich nicht bloß als Entfaltung der vorigen Stufe ansehen lassen.

In der Natur nun wird die ganze Entwickelung unmittel-

bar beherrſcht durch den eigenthümlichen Typus der beſtimmten Art von Naturweſen. Das fortſchreitende Princip iſt offenbar das eigentlich beſtimmende, entſcheidende; denn das erhaltende kann ja nichts Anders erhalten, als was ihm das neubildende überliefert. Dieſem Princip nun, dem Bildungstriebe des organiſchen Weſens — oder wie man dieſe qualitas occulta, die doch von jeder naturwiſſenſchaftlichen Anſicht in der einen oder andern Form angenommen wird, ſonſt nennen mag —; iſt jener eigenthümliche Typus, das Bild des Ganzen in der Aufeinanderfolge ſeiner Stufen eingeprägt, und wiewohl auch hier Hemmungen, Mißbildungen vorkommen, weil das einzelne Naturweſen nicht bloß unter das Geſetz ſeiner Art geſtellt iſt, ſondern zugleich unter die Herrſchaft allgemeiner Potenzen, die gegen den Selbſtzweck des organiſchen Individuums gleichgültig ſind, ſo realiſirt ſich doch dieſer eigenthümliche Bildungstypus, betrachten wir ſein Verhältniß zu der von ihm normirten Kraft für ſich, in der Weiſe ſtrenger Nothwendigkeit.

Was die menſchliche Entwickelung betrifft, ſo müſſen wir uns hier zunächſt unſrer Unterſcheidung zwiſchen der Naturſeite und dem ſittlichen Sein des Menſchen erinnern. Dem Bildungstriebe, der die Entwickelung jener Naturbaſis beſtimmt, iſt nicht bloß der Typus der Gattung ſowie der beſondern Gebiete innerhalb derſelben (Menſchenſtämme, Völker u. ſ. w.), ſondern auch ein eigenthümlicher Typus dieſes Einzelweſens eingeprägt, der ſich ſeinen Grundzügen nach in der Entwickelung deſſelben durch gewaltige Störungen und Verkrüppelungen hindurch, wie ſie hier nicht bloß auf dem mitbeſtimmenden Einfluß allgemeinerer Potenzen, ſondern auch auf der unauflöslichen Einheit mit der freien Perſönlichkeit beruhen, dennoch durchzuſetzen pflegt. In der ſittlichen Entwickelung nun iſt das progreſſive Princip eben die Freiheit des Willens, inſofern ſie das Vermögen des Ichs iſt ſich durch ſich aus dem Unbeſtimmten zu beſtimmen.

Auch auf dieſen höchſten Bildungstrieb bezieht ſich ein ihm vorgezeichneter Bildungstypus, das ſittliche Geſetz, welches das Ideal des vollkommen ſittlichen Menſchen in ſich enthält. Allein er iſt hier dem wirkenden Princip, eben weil es Freiheit iſt, nicht unmittelbar beſtimmend eingeprägt; mag daſſelbe in ſeinen äußern Manifeſtationen zu einer gewiſſen Uebereinſtimmung mit dieſem Typus genöthigt ſein, innerlich vermag es nicht bloß partiell, ſondern in der Grundrichtung ſeiner Wirkſamkeit von demſelben ſich loszureißen und ſich ihm entgegenzuſetzen.

Doch in dieſem Gegenſatze nicht minder als in der Uebereinſtimmung ihrer Grundrichtung mit jenem Typus bleibt die Freiheit an das allgemeine Geſetz der Entwickelung gebunden. Es iſt ihr nicht geſtattet in Beziehung auf das freie Subjekt ſelbſt reſultatlos zu bleiben; ihre Selbſtbeſtimmungen müſſen ſich zu Beſtimmtheiten des Selbſt verdichten. Das fortſchreitende Princip, mag es in der normalen oder in der verkehrten Richtung fortſchreiten, iſt nicht eine ſchrankenloſe Beweglichkeit, ſondern es übergiebt, was es aus ſich hervorbringt, dem bewahrenden Princip, welches daſſelbe in das innere Leben, in den Willen ſelbſt einpflanzt.

Die hiermit aufgefundene Zwiefachheit des Geſetzes für das ſittliche Sein des Menſchen iſt ein zu merkwürdiges Verhältniß, als daß wir nicht einen Augenblick bei ſeiner Betrachtung verweilen ſollten. Vergleichen wir beide Geſetze mit einander, ſo iſt das erſtere Norm für das freie Weſen als freies; es hat keine andre Nothwendigkeit als die der moraliſchen Verbindlichkeit; es beſtimmt nur das normale ſittliche Sein und Thun des Menſchen, nicht auch das abnorme. Das andre Geſetz beherrſcht das ſittlich abnorme wie das normale Thun und Sein des Menſchen; es feſſelt die kreatürliche Perſönlichkeit durch eine metaphyſiſche Nothwendigkeit an ſich; es vollzieht ſich an ihr auch, wenn ihr Wille ſich dawider ſträubt, als eine unzerbrechliche

Schranke ihrer Freiheit. Doch fällt die bestimmende Macht dieses Gesetzes der Regel nach keineswegs als ein Zwang in die Empfindung des Menschen. Das erstere Gesetz mußte, wie wir schon Bd. 1, S. 36. 37 erkannten, eben darum als Gesetz, als Soll in das Innere des Bewußtseins zurücktreten, weil es einerseits seinem Begriff nach die physische Möglichkeit der Uebertretung offen lassen muß und doch andrerseits seine bestimmende Macht nicht aufgeben kann. Weil dagegen dieses transcendente Gesetz der sittlichen Entwickelung eine solche Möglichkeit eben nicht offen läßt, bleibt es hinter dem Bewußtsein, jenseits desselben seine geheime Gewalt über das menschliche Leben übend. Nicht ein unmittelbares Gefühl, sondern erst eine tiefere Betrachtung entdeckt es uns; darum haben zu allen Seiten nur Wenige von seiner beherrschenden Macht eine Ahnung. In seiner sittlichen Thätigkeit soll auch der Mensch um dieses Gesetz sich gar nicht kümmern; während ihm das Sittengesetz von Gott zur Realisirung übertragen ist, hat sich Gott die Realisirung jenes allgemeinen Weltgesetzes als ein heiliges Majestätsrecht selbst vorbehalten; unsre sittliche Entwickelung ist diesem Gesetz unterworfen in analoger Weise wie unsre physische Entwickelung dem Naturgesetz; es ist nicht Gebot für uns.

Auf diesem allgemeinen Weltgesetz beruht es, daß wie die gute so die böse That dem Willen, aus dem sie hervorgeht, eine wenn auch vorerst vielleicht noch leise und unmerkliche Neigung zu den Objekten giebt, die die eine oder andre zu ihrem Inhalt gemacht hat, daß ferner diese Neigung, je länger der Wille sich ihr hingiebt, desto stärker und fester wird. Wenn die Erfahrung lehrt, daß der Dienst des Guten eine im Guten bestätigende Macht hat, so gilt dieß aus Gründen, welche im zweiten Kapitel des vierten Buches zu entwickeln sein werden, noch viel mehr auf der Seite des Bösen. —

Wie nun in aller Entwickelung das progressive Princip

nothwendig das erſte, anfangende iſt, ſo muß in der ſittlichen Entwickelung des Menſchen das freie Selbſtbeſtimmen des Willens ſchlechterdings den Anfang machen. Und daß mit dieſem Anfang das Selbſtbeſtimmen nicht ſofort in lauter Beſtimmtheit übergeht, haben wir ſchon früher erkannt. Allerdings iſt der Wille auf jedem Punkte der ſittlichen Entwickelung, jene erſte Selbſtentſcheidung ausgenommen, mit Herbart zu reden, ſchon irgendwie charakteriſirt, aber im irdiſchen Leben niemals vollſtändig — wäre er in der von Gott gewollten Grundrichtung vollſtändig charakteriſirt, ſo wäre der Menſch ein Heiliger —, ſondern er charakteriſirt ſich noch immer weiter. Und zwar kommen dieſe weitern Beſtimmungen, die er ſich giebt, ihrer wirklichen Verurſachung nach nicht aus der Beſtimmtheit, die er ſchon hat — denn ſo wenig dieſe wirkungslos iſt in der ſittlichen Entwickelung, ſo kann doch das innerlich Fortſchreitende in derſelben nicht ihr Produkt ſein —, ſondern aus ihm, wiefern er beziehungsweiſe noch ein unbeſtimmter iſt. Hinter den durch ſeine Selbſtbeſtimmung gewordenen Geſinnungen und feſten Charaktereigenſchaften hat der freie Wille immer noch ein verborgenes Gebiet unberechenbarer Selbſtbewegung. Die Wirkungskraft dieſer Selbſtbewegung iſt im Verhältniß zu jenem Gewordenen keineswegs unbeſchränkt; aber doch greifen die von ihr ausgehenden neuen Beſtimmungen mitwirkend und modificirend in den Gang der ſittlichen Entwickelung ein. So leicht iſt die ſittliche Selbſtbeſtimmungsfähigkeit des Willens nicht erſchöpft, daß alle ſittlichen Lebensmomente nach dem Zeitpunkt, an welchem ſich der Charakter des Menſchen zu entſcheiden pflegt, nur eben einfach als Offenbarungen und Bethätigungen des ſo entſchiednen Charakters anzuſehen wären.

Wir werden demnach in aller ſittlichen Entwickelung zwei Momente zu unterſcheiden haben, die Momente des Zuſtandes — habitus — und der That — actus. — Wer die ſittliche

Entwickelung nur als ein Aggregat von lauter einzelnen Handlungen anſieht, ſo daß es niemals zu einem beſtimmten ſittlichen Zuſtande kommt, oder daß dieſer Zuſtand doch ohne Folge und Einfluß bleibt auf das weitere Handeln des Subjektes, der zerſtört den Begriff der Entwickelung; aber nicht minder der, welcher den beſtimmten Zuſtand überall als das Urſprüngliche, das Prius, und jede ſittliche That, jeden ſittlichen Entſchluß lediglich als deſſen nothwendige Aeußerung und Folge betrachtet. Vielmehr kommt zuerſt dem Zuſtande ſelbſt nur inſofern die Bedeutung eines ſittlichen zu, als er zu ſeiner Wurzel die That hat, dieſe als rein innerliche gefaßt, als freie Hinwendung des Willens zu einem beſtimmten Moment, in letzter Beziehung zu dem Princip der ſittlichen Wahrheit oder als Abwendung davon, als Aufnahme deſſelben in die innerſte Geſinnung oder Verſchließung des Herzens dagegen. Durch ſolche innere Entſcheidungen, in denen Bewußtſein und Thatkraft ſich auf einem einzelnen Punkte zuſammendrängt, wird ein beharrender Zuſtand begründet; der Wille hat ſich damit eine beſtimmte Richtung gegeben, aus welcher dann, wenn die erforderlichen Veranlaſſungen eintreten, ganze Reihen von einzelnen Handlungen oder Unterlaſſungen abfolgen*). In dieſen Reihen, ſo lange ſie nicht von einer neuen Grundentſcheidung abgebrochen oder umgebogen werden, hat hiernach, betrachten wir ſie im Verhältniß zu ihrem unmittelbaren Ausgangspunkte, die feſthaltende Richtung das entſchiedenſte Uebergewicht; das Selbſtbeſtimmen aus dem Unbeſtimmten iſt dabei als negativer Faktor nur eben ſo weit betheiligt, daß es von dem realen Abfolgen der einzelnen Handlungen und Unterlaſſungen aus jener Grundthat die eigentliche Noth-

*) Auf lehrreiche Weiſe beſchäftigt ſich Thomas v. Aquin in der Summa, prima secundae, qu. 51. art. 2. 3., nach Ariſtoteles mit der Frage, wie aus den Handlungen ein habitus des Handelnden entſtehe.

wendigkeit ausschließt. Zu neuen Grundentscheidungen aber, welche wieder ganze Reihen von Bestimmungen beginnen, reizen den Willen besonders die neuen Verhältnisse und Gebiete, mit denen er in der fortschreitenden Entwickelung des menschlichen Lebens in Berührung kommt.'

Die That in diesem Sinne ist das Producirende, der Zustand das Produkt, dem aber die Tendenz, sich selbst zu behaupten und in entsprechenden Handlungen zu offenbaren, nicht fehlen kann. Beide Momente faßt der Ausspruch Christi Matth. 12, 33. zusammen. Wie aus der Beschaffenheit des Baumes die bestimmte Beschaffenheit seiner Früchte von selbst folgt, so folgen die guten und bösen Handlungen des Menschen aus der guten oder bösen Beschaffenheit seines Herzens; aber diese Beschaffenheit ist selbst wieder durch Grundentscheidungen des Willens bedingt — *ποιήσατε τὸ δένδρον καλὸν — σαπρόν**). —

Wir erlauben uns hier den Fortschritt der Betrachtung einen Augenblick anzuhalten, um auf die Phasen, welche das Freiheitsbewußtsein in seinem Verhältniß zum Determinismus zu durchgehen pflegt, aufmerksam zu machen. Zuerst, auf dem Standpunkte des natürlichen Bewußtseins, ist die freie Selbstbestimmung das Offenbare, die Bestimmtheit das Verhüllte. Der Mensch verläßt sich ganz auf das unmittelbare Gefühl, das den einzelnen Entschluß zum Handeln begleitet, oder das er doch jedesmal sogleich in sich hervorrufen kann, daß er eben sowohl das Eine als das Andre wählen könne. Dabei bleibt ihm verborgen, daß auf jeden einzelnen Entschluß die schon vorhandene Bestimmtheit seines innern Lebens Einfluß ausübt, und daß jenes Bewußtsein der Unbestimmtheit auch auf dem bloßen Nicht-

*) *Ποιεῖν* ist hier in seiner eigentlichen Bedeutung genommen, besonders darum weil, wenn man übersetzt: Nehmt an, daß der Baum gut sei, so werdet ihr auch annehmen müssen, daß die Frucht gut sei u. s. f. die Begründung durch: *ἐκ γὰρ τοῦ καρποῦ τὸ δένδρον γινώσκεται*, gar nicht paßt.

wahrnehmen der bestimmenden Gründe beruhen kann. Sodann, auf dem Standpunkte der schärferen verständigen Betrachtung, kehrt sich das Verhältniß um; die Freiheit verhüllt sich, und die Bestimmtheit ist das, was sich dem Nachdenken über die Entstehung des einzelnen Entschlusses überall wie eine eherne Kette, in welcher kein Ring fehlt, entgegendrängt. Die Freiheit rettet sich hier vor den Zweifeln des Verstandes, wenn sie ihnen nicht Preis gegeben wird, in das Bollwerk einer gläubigen Voraussetzung, zu der uns das Gewissen und die Heiligkeit Gottes nöthigen. — Es ist leicht begreiflich, daß der Determinismus, der mit dieser Stufe abschließt, sich gern als die allein wissenschaftliche Denkweise geltend macht. Auch in seinen neuesten Vertretern, Romang und Sigwart, nimmt er diesen Vorzug nachdrücklich in Anspruch. Allein eine Ansicht, welche der größern Leichtigkeit formell wissenschaftlicher Konstruktion die höchsten Momente des Inhalts, den das wissenschaftliche Denken als ein Ganzes, in sich Zusammenhangendes zu umfassen strebt, aufopfert, diejenigen Momente, die den menschlichen Geist grade am mächtigsten zum rastlosen Forschen und zur Erweiterung seiner Begriffe anspornen — eine solche Ansicht thut auch den Forderungen der Wissenschaft nicht wahrhaft Genüge. Sagt uns Jemand: er könne den Freiheitsbegriff nicht annehmen, weil er ihm die Einheit seines wissenschaftlichen Denkens zerreiße, so werden wir daraus nur schließen, daß diese Einheit eine zu enge ist, also der Erweiterung bedarf. Am meisten muß man sich über dieß Reden von ausschließlicher Wissenschaftlichkeit des Determinismus verwundern, wenn, wie namentlich in Romangs natürlicher Religionslehre, das ernste Bemühen neben der deterministischen Betrachtungsweise und ihren Konsequenzen zugleich jenen höchsten Inhalt des menschlichen Lebens festzuhalten zu einer Reihe von Widersprüchen führt, die man doch nicht grade als Erfordernisse einer wissenschaftlichen Ansicht betrachten kann.

— Als die dritte Stufe können wir darum nur den sich uns hier öffnenden Standpunkt betrachten, auf dem die Bestimmtheit des gegenwärtigen Moments durch vorhergehende Momente nicht geleugnet, aber theils begrenzt, theils auf frühere Selbstbestimmung zurückgeführt wird. Vermag die Freiheitslehre dieß Doppelte zu behaupten, so behält sie in letzter Instanz wider ihren Gegner Recht; aber sie schließt nun den Determinismus nicht mehr schlechterdings aus, sondern erkennt Wahres darin an und gewinnt selbst erst dadurch, daß sie es in ihren Zusammenhang aufnimmt, ihre volle Bestimmtheit. —

Jede Entwickelung, wie die des organischen so auch die des sittlichen Lebens, hat ihre Epochen, deren Wesen ganz im Allgemeinen darin besteht, daß das progressive Princip hier das entschiedene Uebergewicht hat über das konservative und identische. Neue Entwickelungstriebe brechen unaufhaltsam hervor und verdrängen in rascher Wandlung die bestehenden Bildungen. Wo diese Epochen am bedeutendsten sind, da scheinen sie einen schlechterdings neuen Anfang begründen und jeden Zusammenhang mit dem Gewordenen zerreißen zu wollen. Aber bald zeigt es sich, daß im verborgenen Innern tausend zarte, aber feste Fäden die Verbindung auch in der schärfsten Scheidung aufrecht erhielten.

In der sittlichen Entwickelung sind es vornehmlich diese Epochen, in denen die Willensfreiheit des Menschen die Energie ihres Selbstbestimmens offenbart. Im Gebiet des organischen Lebens nun, wo die Entwickelung unmittelbar und unabtrennlich an das Naturgesetz gebunden ist, bewahren diese Epochen nothwendig die Eine Richtung auf die Vollendung des Ganzen hin. Anders ist es mit der sittlichen Entwickelung des Menschen. Innerhalb der Grenzen seines irdischen Daseins giebt es nach dem oben Gesagten immer noch hinter dem gewordenen sittlichen Charakter ein verborgenes Gebiet unberechenbarer Selbstbewegung des freien Willens, und nur insofern noch ein solches

Gebiet vorhanden ist, kann von Epochen der sittlichen Entwickelung die Rede sein. Indem nun eine solche Epoche durch die Erregung des innersten geistigen Lebens zugleich dieses freie Selbstbestimmen mächtig zur Selbstbethätigung anregt, können hier die Epochen zu Wendepunkten werden. Es öffnen sich vor dem Menschen zwei verschiedene Wege, zwischen denen er wählen muß, und welche Richtung er seinem sittlichen Leben hier giebt, die wird es bewahren, bis etwa ein neuer Wendepunkt eintritt.

Zwar im absoluten Sinne giebt es für die durch die Sünde einmal gestörte Entwickelung nur Einen Wendepunkt, die Entscheidung zwischen der Fortsetzung des alten Lebens oder dem Beginn eines neuen in der Wiedergeburt. Dieser absolute Wendepunkt kann aber hier schon darum nicht Gegenstand der Betrachtung sein, weil seine Möglichkeit an Bedingungen haftet, die schlechterdings über die menschliche Freiheit hinausliegen. Indessen dürfen wir nicht leugnen, daß solche Epochen und Wendepunkte in untergeordneter und partieller Weise auch außer und vor dem Eintritt in die bewußte und selbstständige Theilnahme an der Erlösung statt finden. Am gewöhnlichsten fallen sie in diejenigen Zeitpunkte, die zugleich Epochen in der Naturentwickelung des Menschen bilden. Namentlich ist es hier der Eintritt in das reifere Jünglingsalter, den schon die bekannte Allegorie des Prodikos vom Herakles am Scheidewege mit Recht als einen besonders hervorstechenden Wendepunkt darstellt. Doch fallen diese Momente in den Gebieten der sittlichen und der natürlichen Entwickelung durchaus nicht immer und nothwendig zusammen. Die physiologischen und psychischen Krisen vermögen, eben so wie bedeutende Veränderungen und Erschütterungen des äußern Lebens, nur als Reize und Antriebe zu einer durchgreifenden Selbstentscheidung zu wirken; aber von dem Willen hängt es ab, ob er darauf achten will oder nicht. Und in unzähligen Fällen gehen sie spurlos vorüber, während ganz unabhängig davon an

andern Stellen Momente eintreten, wo das ganze innere Leben des Menschen sich in einem bestimmten Entschlusse zusammendrängt, wo er den bisherigen Inhalt seines Wollens und Strebens mit deutlichem Bewußtsein entweder bejaht und sich inniger, selbstständiger aneignet, oder verneint und abweist, um sich einer andern Richtung zuzuwenden. Je reifer und fester das sittliche Leben des Menschen wird, desto mehr treten solche Epochen zurück, desto entschiedner herrscht die erhaltende Richtung darin vor. Es besteht dann hauptsächlich in der Durchführung der innerlich feststehenden Principien durch alle Verhältnisse des Lebens und in der Behauptung derselben gegen die mannichfachen Versuchungen zur Untreue. Wie es indessen in diesem Gebiet keine äußere Verbreitung ohne eine innere Verstärkung giebt, so ist von dieser Behauptung eines schon Angeeigneten ein Fortschreiten in der Aneignung gar nicht zu trennen. —

Wenn nun die sittliche Entwickelung nur durch fortgehendes Selbstbestimmen erfolgt, welches nicht als bloßes Produkt der Bestimmungen, die der Wille sich und dem gesammten innern Leben schon gegeben hat, angesehen werden darf: so müssen wir im Gegensatz gegen die deterministische Ansicht behaupten, daß die Willensentscheidungen eines Menschen für den Andern, stände diesem auch die genaueste Kenntniß und die besonnenste Beurtheilung zu Gebote, ehe sie wirklich gefaßt sind und sich offenbaren, immer eine, streng genommen, unberechenbare Größe bleiben *). Darum giebt auch das angemessenste Wirken auf Andre, welches auf solche Entscheidungen abzweckt oder dessen Erfolg doch dadurch bedingt ist, niemals ein vollkommen sicheres Resultat. Es ist hier nicht die Rede von der Bewegung irgend

*) Kant freilich, wiewohl nichts weniger als Determinist, urtheilt anders, vgl. besonders die Kritik der prakt. Vernunft S. 144 (sechste Aufl.). Wie dieß mit seiner Auffassung des Kausalitätsbegriffes und der intelligibeln Freiheit zusammenhängt, wird später zu berühren sein.

einer Gesammtheit zu einer bestimmten äußern Handlung — hier mag es z. B. ganz wahr sein, daß, wer nur die Interessen des Egoismus klug und kräftig aufzuregen weiß, sich in seinem Wirken auf die Masse nicht verrechnen wird —, sondern was wir hier wie überall im Auge haben, sind solche Willensentscheidungen, welche in den innern sittlichen Entwickelungsgang des Einzelnen wesentlich eingreifen. Wie nun hier das Verhältniß der Mittel zum Zweck immer ein irrationales bleibt, das lehrt die Erfahrung auch da, wo das Objekt der Wirksamkeit am unselbstständigsten und bestimmbarsten ist, in der Erziehung. Es giebt kaum ein merkwürdigeres Zeugniß, welche Zähigkeit Selbsttäuschungen, die der Eigenliebe schmeicheln, den offenkundigsten und tausendmal sich wiederholenden Thatsachen gegenüber haben, und wie unberechenbar die Macht der Willkür ist, selbst grundlose Meinungen, geschweige verkehrte Handlungen zu erzeugen, als die großsprecherische Zuversicht, mit der viele Pädagogen sich rühmen, daß aus ihrer Erziehung, wenn man sie nur machen lasse, die Tugend des Zöglings eben so sicher hervorgehen müsse als das Werk aus den Händen des mechanischen Künstlers *).

Eben so wenig ist bei dem schon entwickelten Charakter jemals mit vollkommner Gewißheit vorauszusagen, wie er in einem bestimmten Falle sich entscheiden wird, und zwar nicht bloß aus dem subjektiven Grunde, weil unsre Kenntniß desselben so wie der mannichfaltigen Bestimmtheit des gegebenen Falles immer eine unvollständige bleibt, sondern auch aus dem objektiven Grunde, weil der Charakter innerhalb des irdischen Werdens

*) Besonders seltsam nehmen sich dergleichen kühne Hyperbeln in Fichte's Reden an die deutsche Nation aus, da diesen Philosophen seine Freiheitslehre, die ihn z. B. behaupten läßt, kein Mensch, ja kein endliches Wesen werde im Guten bestätigt, d. h. seiner Moralität sicher (Syst. der Sittenl. S. 254.), wohl zu grade entgegengesetzten Resultaten hätte führen sollen.

niemals ein so festes, abgeschlossenes Sein ist, daß er nicht von dem unerschöpflichen Urquell der Willensfreiheit aus noch neue, auch abändernde Bestimmungen empfangen könnte*). Fallen denn etwa nur im Drama der Kunst, nicht auch im Drama des Lebens die Personen gelegentlich aus ihrem Charakter? Denken wir uns irgend einen Menschen, dessen geheiligte Gesinnung uns näher bekannt ist, in einer Lage, wo von außen die Versuchung zu einer rohen Unthat an ihn herantritt: so werden wir es freilich ohne Bedenken für unmöglich erklären, daß er der Versuchung folgt. Zu einer bestimmten Voraussetzung in verneinender Form also halten wir uns wohl zuweilen berechtigt. Und selbst hier, so wie wir es in entschiedener Behauptung hinstellen wollen, fühlen wir sogleich die Nothwendigkeit, unser Urtheil vorsichtig zu beschränken und zu bedingen. Denn gesetzt auch, es fehlte uns nichts zur vollständigen Kenntniß jenes Individuums, das Gewebe seines innern Lebens läge bis auf die feinsten, zartesten Fäden klar vor unserm Blick: dürften wir uns auch anmaßen mit untrüglicher Sicherheit vorausbestimmen zu können, in welcher Art, mit welchem Grade rascher Entschiedenheit es jene Versuchung zurückweisen würde? Und wie es sich verhalten würde gegen irgend eine andre mächtige Versuchung, welche ihm nach seiner eigenthümlichen Natur näher läge? — Daß aber die Sicherheit einer solchen Vorausbestimmung niemals

*) Wenn Wallenstein bei Schiller anders urtheilt:

„Hab' ich des Menschen Kern erst untersucht,
So weiß ich auch sein Wollen und sein Handeln;"

so gehört dieß ja eben zu der falschen Zuversicht, die ihn stürzt.

Am auffallendsten zeigt sich diese Unsicherheit natürlich bei dem Handeln launischer, charakterloser Menschen, welche in ihren Entschließungen gewöhnlich sich von augenblicklichen Einfällen leiten lassen; wie man ja dergleichen Menschen dadurch zu charakterisiren pflegt, daß sich ihr Thun nicht berechnen lasse. Aber in irgend einem Grade gilt dasselbe überall im irdischen Leben, und zwar nicht minder von den entschiedensten Böswichtern wie von den Edelsten und Besten.

eine schlechthin vollkommne ist, daß sie sich, streng genommen, immer auf bloße Wahrscheinlichkeit beschränkt, das wird besonders einleuchtend, so wie wir die negative Form des Urtheils in die affirmative umsetzen. Oder möchten wir uns wohl die Fähigkeit zuschreiben, auch unter jenen Voraussetzungen mit untrüglicher Sicherheit zu berechnen, was für ein Ergebniß in einem bestimmten Falle die Aufforderung an einen Freund zu irgend einer Handlung der Selbstverleugnung liefern wird? Wer bürgt uns denn dafür, daß nicht eben in diesem Augenblick, der ihm die Aufforderung bringt, von der unergründlichen Tiefe seines freien Willens aus ein solcher Wendepunkt, der mehrere Fäden jenes Gewebes abreißt und neue anknüpft, in seine sittliche Entwickelung eintreten könne? daß nicht vielleicht eben jene Reizung zum Guten oder Bösen die Veranlassung dazu wird? Damit aber hört jede Berechnung, die doch immer nur von dem schon Gewordenen ausgehen kann, auf untrüglich zu sein. Sagt uns Einer: er wisse es gewiß, daß sein Freund in bestimmtem Falle so und nicht anders handeln werde, so ist das Vertrauen, nicht eine vom Verstande erkennbare Nothwendigkeit. Demgemäß warnt auch der Apostel Paulus den wiedergebornen Christen vor jenem Selbstvertrauen, das der Sorge nicht mehr zu bedürfen meint (1 Kor. 10, 12.), und fordert ihn auf mit Furcht und Zittern zu schaffen, daß er selig werde (Phil. 2, 12.). Unser subjektiver Wille ist mit seiner ewigen Idee, dem objektiv Guten, innerhalb des irdischen Lebens niemals vollkommen Eins geworden; darum soll unsre zuversichtliche Hoffnung im Guten zu beharren zu ihrem dunkeln Hintergrunde das Bewußtsein der Möglichkeit haben, daß in der formalen Freiheit unsers Willens die Willkür sich erhebe. —

Wir können zum Schlusse dieses Kapitels das Ergebniß unsrer bisherigen Kritik des Determinismus und der indifferentistischen Freiheitslehre in ihren Hauptpunkten folgendermaßen

zuſammenfaſſen. Wenn die Freiheit nach ihrem formalen Moment das Sichſelbſtbeſtimmen des Willens aus dem Unbeſtimmten iſt, ſo fehlt der Determinismus dadurch, daß er — in ſeiner geiſtigſten Geſtalt — zwar ein Sichſelbſtbeſtimmen des Willens zugiebt, aber nur ein ſolches, welches aus ſchon vorhandner Beſtimmtheit entſpringt, die indifferentiſtiſche Freiheitslehre dadurch, daß ſie zwar die Unbeſtimmtheit als Vorausſetzung des Willensaktes behauptet, aber ein wirkliches Sichſelbſtbeſtimmen des Willens, aus welchem, wenn es ein ſolches iſt, doch irgendwelche Beſtimmtheit deſſelben hervorgehen muß, nicht anerkennt. —

Drittes Kapitel.

Transcendentale und empirische Freiheit.

Nach den Resultaten des vorigen Kapitels vermag sich der Freiheitsbegriff nicht bloß gegen jenen mechanischen Determinismus zu behaupten, der nur äußerliche Bestimmungen der Handlung kennt, sondern auch gegen die geistigere Form desselben, welche das eigenthümliche Wesen des Handelnden selbst mit unter die Determinationen der Handlung aufnimmt, ja ihm den entscheidendsten Einfluß auf die Entstehung des Willensaktes einräumt. Es ist die Freiheit in der lebendigen sittlichen Entwickelung, welche die Macht hat auch über diese Stufe hinauszukommen. Ja selbst vor dem Prädeterminismus, nach Kant der gefährlichsten Spitze der deterministischen Denkart, braucht eine genaue Einsicht in das Wesen der sittlichen Entwickelung sich nicht zu fürchten. Auf die Erfahrung und den Verstand mit seinen Principien des stetigen Zusammenhanges und der Immanenz stützte ihn Kant; aber weder die Erfahrung noch der Verstand duldet es die sittliche Entwickelung so aufzufassen, als wäre jeder gegenwärtige Moment nur der nothwendige Erfolg des vorigen.

Aber haben wir nun damit wirklich gewonnen, was wir suchen, ein Princip von solcher Selbstständigkeit, daß die Ursächlichkeit desselben einen neuen Anfang zu machen und damit eine Grenze zu setzen vermag, über welche bei der Erforschung des Ursprunges der Sünde schlechterdings nicht hinausgegangen werden darf aus objektiven Gründen (S. 1.)? Wir haben zunächst eine successive Entwickelung, in welcher jeder sittliche

Moment als ein gemischtes Ergebniß aus freier Selbstbestimmung und aus Abhängigkeit von schon Gewordenem erscheint. In dieser Entwickelung erkennen wir mithin ein Element von Freiheit und vermögen sie, auch wie sie erscheint, ohne Freiheit gar nicht zu verstehen; aber diese Freiheit ist auf jedem Punkte nur eine beschränkte, sie ist eine in die auf einander folgenden Zeitmomente aus einander gezogene und zerrissene Freiheit. Auch die Epochen der sittlichen Entwickelung, deren Bedeutung wir im vorigen Kapitel erkannt haben, sind von dieser allgemeinen Relativität nicht ausgenommen; denn wie sehr in ihnen die Spannkraft des freien Willens sich verstärken und so die Gewalt der eignen Vergangenheit überwiegen mag, immer unterscheiden sie sich von den andern Momenten doch nur durch ein Mehr und Minder. — Um jener Forderung zu genügen, muß die Freiheit offenbar eine Wurzel in der Region des Unbedingten haben.

Ist es uns hier namentlich darum zu thun, den Ursprung des Bösen in der Freiheit aufzufinden, so entsteht die Frage, ob nicht vielleicht die Sünde wider das Gewissen, wider das klare Bewußtsein der entgegenstehenden Pflicht, im Stande ist uns das zu gewähren, was wir suchen, einen reinen Anfang, der den bestimmenden Einfluß früher begangener Sünden vernichtet*). Indessen muß es uns schon gegen die absolute Bedeutung dieser einzelnen Sünden mißtrauisch machen, daß die Grenze zwischen ihnen und den andern in der Wirklichkeit eine fließende

*) Die Sünden wider das Gewissen sind doppelter Art, Sünden der Gewissenlosigkeit und Sünden der Untreue gegen das Gewissen. In den letztern wird das Herrscherrecht des Gewissens anerkannt und also auch gewissermaßen gewollt; aber die widerstrebende Richtung des Willens ist die stärkere. Die erstern sind die Sünden der Losgerissenheit von der Autorität des Gewissens. Aus solcher Losreißung des Willens vom Gewissen entwickelt sich natürlich auch im Bewußtsein des Menschen allmälig eine relative Unterdrückung des Gewissens, so daß es zu vielen Sünden im Moment ihrer Begehung schweigt. Allein theils ist diese Unterdrückung doch nie eine totale, theils kann man auch solche

ist, und nicht bloß für die Beurtheilung des Andern, sondern auch für das eigne Bewußtsein des Sündigenden. Von vielen Verletzungen können wir, wenn sie uns zum Bewußtsein kommen, entschieden wissen, daß es nicht Sünden wider das Gewissen waren; von andern erkennen wir eben so bestimmt das Gegentheil; aber dazwischen liegen mancherlei Uebertretungen von zweifelhaftem Gepräge.

Wie könnte es auch anders sein? Ist nicht die Klarheit des Bewußtseins, auf welcher der Unterschied beruht, offenbar eine relative Bestimmung? Auch ist die Lust zur Sünde klug; sie weiß die Seele vor dem Entschluß in jene Dämmerung zu hüllen, in der die bestimmten Umrisse verschwinden. Man erinnert uns, daß, wer in irgend einer Untersuchung das Nein des Gewissens vernimmt, in demselben Augenblick sich einer unbedingten Verpflichtung bewußt wird, die alle jene Relativitäten zu Boden schlägt. Unstreitig ist die Verpflichtung objektiv eine unbedingte; aber die Art, wie sie im Bewußtsein des einzelnen Menschen ist, die Klarheit, mit der er sie erkennt, die Stärke des Eindrucks, den sie auf ihn macht, ist subjektiv bedingt, abhängig von Zu-

---

Vergehungen noch Sünden wider das Gewissen nennen, insofern sie, wenn gleich durch ihre häufige Wiederholung das Gewissen zum Schweigen gebracht wird, doch zu Anfang eine Mahnung des Gewissens haben überwinden müssen — denn nur insofern weisen sie ja auf eine Losreißung von der Autorität des Gewissens zurück; im entgegengesetzten Falle würden sie, wie groß immer die objektive Verletzung des Gesetzes in ihnen sein möchte, doch nach ihrem subjektiven Charakter zu den Sünden, die nicht im Widerspruch mit dem Gewissen geschehen, und zwar zu den Unwissenheitssünden gehören. Hiernach lassen sich allerdings auch die Sünden, welche das Gepräge der Frechheit und Verstockung an sich tragen, zu den Sünden wider das Gewissen rechnen, und dieser Begriff fällt dann mit dem früher erörterten Begriff der vorsätzlichen Sünde (B. I, S. 254 ff.), sowie ihre beiden oben bezeichneten Arten mit den Arten der letztern (a. a. O.) zusammen. Aber es ergiebt sich hieraus zugleich das relative Recht eines engern Sprachgebrauchs, der Sünden wider das Gewissen nur solche nennt, die in ihrer Einzelheit erst nach einem Kampf mit dem Widerspruch des Gewissens vollbracht werden.

ſtänden, die ihre Vorausſetzung in ſeiner ganzen bisherigen Entwickelung haben.

Und lehrt nicht die Erfahrung, daß auf eine Sünde wider das Gewiſſen gewöhnlich mehrere in derſelben Richtung folgen, und nicht bloß ſolche, die den Charakter vollſtändiger Freiwilligkeit an ſich tragen und ſich darum zur Noth als lauter neue Anfänge betrachten ließen, ſondern auch mit innerm Sträuben begangene, in denen der Menſch die Feſſeln fühlt, in die er durch ſeine eignen Thaten ſich geſchlagen, und doch nichts deſtoweniger Sünden wider das Gewiſſen? Auch die Sünde wider das Gewiſſen hat keinen Freibrief gegen das Streben jeder gegebenen Richtung einer Kraft ſich ſelbſt fortzuſetzen und gegen die Macht der Gewohnheit; auch ſie iſt nicht reine, von aller Vergangenheit unabhängige Selbſtbeſtimmung des Willens, ſondern Selbſtbeſtimmung *beſchränkt durch einen Antheil von Beſtimmtheit*.

Doch ſcheint ſich uns hier noch eine andre Auskunft darzubieten, welche wir hier, wo die Aufgabe, ein großes geiſtiges Gut aus ſchwieriger Verwickelung zu retten, auch ſcheinbar verzweifelte Mittel entſchuldigen muß, nicht mit Stillſchweigen übergehen dürfen. Es iſt die Annahme, daß es in der fortſchreitenden ſittlichen Entwickelung jedes Menſchen irgend einen Augenblick geben müſſe, in welchem ein vollkommnes *Gleichgewicht der entgegengeſetzten Antriebe*, deren Stärke in dem Individuum eben das Ergebniß ſeiner jedesmaligen Vergangenheit ſei, entſtände. Durch dieſes Gleichgewicht nun würde der beſtimmende Einfluß alles dieſem Augenblick Vorhergehenden aufgehoben und der Menſch zu einer unbedingten Selbſtentſcheidung in Stand geſetzt ſein, womit nun erſt für ſeine weitere ſittliche Entwickelung eine *Grundlage der Freiheit* gewonnen wäre. — Sehen wir nun davon ab, daß nach dieſer Hypotheſe das Leben des zu ſittlichem Bewußtſein erwachten Menſchen ſich in zwei Perioden theilen würde, für deren zweite er ſittlich verantwortlich wäre, für

die erste nicht, in deren zweiter sich Böses fände, was aus Freiheit entsprungen wäre, in deren erster dagegen Böses, was einen andern unbekannten Ursprung hätte, lassen wir es ferner als wahrscheinlich gelten, daß in die Schwankungen jedes Lebens irgend einmal ein solches augenblickliches Gleichgewicht eintrete, was für eine Freiheit wäre das, die so gerettet werden soll? Eine Freiheit, die zugleich die vollständigste Abhängigkeit von den äußern Umständen wäre, wie früher von der äquilibristischen Theorie überhaupt gezeigt wurde. Auch ist es eben nur eine willkürliche Voraussetzung, daß die Gewalt der eignen Vergangenheit sich bloß in der bestimmten Stärke der verschiedenen Antriebe offenbare, der Wille selbst aber davon ausgeschlossen sei.

Ist also hier nirgends die offne Stelle zu finden für den Hervorgang der freien That aus dem Unbedingten, der Punkt des Archimedes, von dem aus das Princip der Freiheit auf ursprüngliche Weise die Entwickelung bestimmen könnte, so drängt uns jene Verweisung an die Vergangenheit, die in ihrem Schooße die Keime der Gegenwart bergen soll, unaufhaltsam rückwärts von einem Momente zum andern, bis wir an dem *Anfangspunkte der bewußten sittlichen Entwickelung* des Individuums angelangt sind, in dessen Nähe denn auch wohl, wenn es nicht etwa mit ihm selbst zusammenfällt, das erste wirkliche Sündigen des Einzelnen anzutreffen sein wird. Wie entschieden wir auch die Naturnothwendigkeit jenes Prädeterminismus verwerfen mußten, den *Kant* im empirischen Gebiet für unüberwindlich hielt, so konnten wir uns doch nicht bergen, daß jeder folgende Moment durch die vorhergehenden irgendwie bedingt ist. Soll darum eine in der innern Selbstbestimmung unbedingte Freiheit, ein reines Hervorgehen der Selbstentscheidung aus Unentschiedenheit für das menschliche Leben behauptet werden, so muß es in jenem Anfangspunkte nachzuweisen sein. Ist es hier nachzuweisen, so findet auch das Schuldbewußtsein, das

uns jede Sünde voll und ganz anrechnet, seine zureichende Erklärung. Wieviel immer in der sündlichen That Folge des sündlichen Zustandes sein mag, den wir in diesem Augenblick keineswegs in unsrer Gewalt haben, der sündliche Zustand wurzelt selbst wieder in jener anfänglichen Sünde. Ist dann gleich im weitern Verlauf der Entwickelung an jedem Punkte nur eine beschränkte, mit Abhängigkeit vermischte Freiheit, so löst sich doch das Element von Unfreiheit, das wir hier antreffen, selbst wieder in Freiheit auf; denn es ist gegründet in jener ursprünglichen That freier Selbstbestimmung. —

Und doch, auch dieser Ausweg ist uns verschlossen. Stände wirklich an der Pforte unsers bewußten Daseins ein solcher individueller Sündenfall als ein Heraustreten des Willens aus reiner Unentschiedenheit in sündhafte Entschiedenheit, als ein Umsturz des bis dahin normalen Ganges unsrer Entwickelung, so würde diese dunkle Gestalt mit dem nächtlichen Schatten, in den sie unser ganzes Leben hüllte, auch den unverrückbaren Hintergrund unsrer Erinnerung bilden. Wer aber wüßte bestimmt zu sagen, wann und wie er zum erstenmal im Widerstreite mit dem erwachenden sittlichen Bewußtsein gehandelt hat? Gewiß geht unsre Erinnerung, wenn nur früh genug ein ernstes Interesse sich auf diese Momente richtet, hier weiter zurück, als gewöhnlich angenommen zu werden scheint, und es wird wohl Mancher sich bewußt sein, wann z. B. die ersten Gedanken des Hasses, des Neides, der Rachsucht sich in ihm entzündeten, und welch einen wilden Aufruhr sie in der Seele des Kindes erregten. Aber graben wir tiefer in dem Schacht unsrer Selbsterinnerung, so entdecken wir hinter diesen frühsten Momenten wieder andre, durch die sie vorbereitet wurden, und die ihnen somit gleichartig sein mußten; suchen wir diese zu fixiren, so tauchen hinter ihnen wieder ähnliche Regungen in unsrer Erinnerung hervor, die sich in ungewissem Zwielicht verlieren, wenn wir sie festhalten wol-

len; zu einem reinen Anfang, zu einer urſprünglichen entſcheidenden That iſt auf dieſem Wege ſchlechterdings nicht zu gelangen. Wir können aber eben darum einen ſolchen Anfang nicht finden, weil er in der That nicht vorhanden iſt. Wie bedeutend immer die Epoche des erwachenden ſittlichen Bewußtſeins ſein mag, es hat überall eine Vergangenheit hinter ſich, die nicht ohne einen mitbeſtimmenden Einfluß auf das Verhalten des Kindes an jenem Wendepunkte ſein wird.

Auch die Freiheit der erſten Entſcheidung alſo, der wir überhaupt eine ſittliche Bedeutung beilegen können, iſt keine unbedingte; ja ſie iſt nicht einmal eine überall gleich bedingte. Oder ſoll es für dieſen Moment gleichgültig ſein, wie bis dahin das Kind geleitet worden iſt, ob man es gewöhnt hat dem Willen der Aeltern, in den ſich bisher das ſittliche Gebot gekleidet, zu gehorchen, ſeine Begierden zu bezähmen, die feſten Ordnungen ſeines eng begrenzten Lebens zu reſpektiren, oder ob es ihm an ſolcher Leitung und Zucht ganz gefehlt hat? Kann jetzt die erziehende Einwirkung die Principien noch nicht mittheilen, ſo iſt es doch gewiß für die zukünftige durch Selbſtbeſtimmung bedingte ſittliche Entwickelung kein überflüſſig Werk, inzwiſchen die Stoffe möglichſt zu bearbeiten. Auch leuchtet ja wohl ein, wie in dem Alles wandelnden Strome der Zeit jener Moment ſelbſt, in welchem der Erſtling bewußter Sünde geboren wird, bei den verſchiedenen Individuen ſehr verſchieden beſtimmt ſein wird in ſeinen Umſtänden und deren Verhältniß zur Entſcheidung des Willens. Sind nun ſelbſt für das gereiftere Alter die verſchiedenen Grade der Verſuchung, und ob ſie das innere Leben geſammelt und gerüſtet finden oder ob ſie es in einem ſorgloſen Augenblick überraſcht, unſtreitig von mitbeſtimmendem Einfluß — in der Art z. B., daß von einem Menſchen, welcher nach ſeiner ſittlichen Beſchaffenheit nicht ſtark genug wäre, um einer beſtimmten, für ihn beſonders mächtigen

Versuchung zu widerstehen, sich doch die Zurückweisung einer andern, geringern mit höchster Wahrscheinlichkeit erwarten ließe —, wie sollte das unmündige Alter über den Einfluß dieser Unterschiede erhaben sein?

Und hier drängt sich die Frage auf, ob es denn überhaupt denkbar ist, daß in die schwache Hand des Kindes die höchste Entscheidung über die Gestalt des sittlichen Lebens gelegt wäre. Wir sagen: die höchste Entscheidung; denn welche Veränderungen immer in dem weitern Verlaufe der Entwickelung vermöge der in ihm fortwirkenden Freiheit vorkommen möchten, die allgemeine Richtung der Entwickelung müßte doch nach dem Zusammenhange dieser Ansicht mit der ursprünglichen Entscheidung gegeben sein. Gewiß eine außerordentlich gewagte Annahme! Wir wissen es wohl, daß mit dem Erwachen des sittlichen Bewußtseyns ein schlechthin neues, aus den vorangehenden Stufen unerklärbares Princip hervorbricht. Allein seiner Entwickelung nach ist dieses Princip im innern Leben des Menschen unstreitig durch Gradunterschiede bestimmbar; wer mag nun behaupten, daß es gleichgültig sei, ob jene Entscheidung der höchsten Stufe dieser Entwickelung anvertraut sei oder der niedersten, einer Stufe, auf der die Seele von der eigentlichen Bedeutung ihres Widerstrebens gegen den Ausspruch des Gewissens noch keine deutliche Vorstellung hat? Niemand zweifelt, daß dem Handeln des Kindes ein geringerer Grad von Zurechnungsfähigkeit eignet als dem Handeln des Mannes; und hier sollte grade eine Willensentscheidung des Kindes die einzige sein, auf welche die Last der Zurechnung voll und unverkürzt fiele! —

Es ist hiernach ein vergebliches Bemühen, für die reine Selbstbegründung unsers sittlichen Seins durch Freiheit in unserm Zeitleben eine leere, durch alles Vorangehende unbedingte Stelle zu suchen. Und doch kann uns eine solche ursprüng-

liche Selbstentscheidung, sich erhebend aus einem vollkommenen Indeterminirtsein, selbst jene Theilnahme an der Freiheit, die wir in der fortschreitenden sittlichen Entwickelung angetroffen haben, allein erklären und begründen. Ohne einen solchen reinen Anfang durch Selbstbestimmung, wie er aber innerhalb der zeitlichen Entwickelung des Menschen nicht möglich ist, schwebt diese beschränkte und gespaltene Freiheit haltungslos in der Luft; auf dem Boden eines praktischen Empirismus, d. h. einer Denkweise, die die subjektiven Bedingungen der sittlichen Beschaffenheit des Menschen nur im Gebiet des Empirischen sucht, ist der Determinismus niemals gründlich zu überwinden. Läßt sich also hier nicht ein Anfang vor dem Anfang finden, so wird zwar das Gemüth allen Verstandszweifeln zum Trotz auf das Zeugniß des sittlichen Bewußtseins hin an der Freiheit festhalten; wie aber dann der Begriff derselben auf dem Boden der Wissenschaft behauptet werden sollte, wäre nicht einzusehen.

So zwingt uns der Gang unsrer Untersuchung die Region der Zeitlichkeit zu überschreiten, um den Quell unsrer Willensfreiheit zu finden. Soll der sittliche Zustand, in welchem wir, abgesehen von der Erlösung, den Menschen antreffen, in ihm selbst, in seiner Selbstbestimmung beruhen, soll der Ausspruch des Gewissens, welcher uns unsre Sünde zurechnet, soll das Zeugniß der Religion, daß Gott nicht Urheber der Sünde, sondern ihr feind ist, Wahrheit sein, so muß die Freiheit des Menschen ihren Anfang im Gebiet des Außerzeitlichen haben, in welchem allein reine, unbedingte Selbstbestimmung möglich ist. In dieser Region ist die Macht der ursprünglichen Entscheidung zu suchen, welche allen sündhaften Entscheidungen in der Zeit bedingend vorangeht. — Es ist gewiß sehr merkwürdig, daß ein Philosoph von Herbarts Richtung, dem kühnern Fluge der Speculation eben so abhold, wie der sorgfältigen Beobachtung der psychologischen Phänomene zugewandt, sich doch

genöthigt findet die Entstehung des Bösen im Menschen über das Gebiet der Erscheinung hinaus zu verlegen und sie einer Art von intelligibler Welt, wenn auch natürlich nicht im Kantischen Sinne, zuzuweisen, den innern Zuständen der einfachen Wesen, die „nicht zeitlich, sondern beharrlich und nur einer gegenseitigen Hemmung zugänglich sind, wenn nämlich ihrer mehrere und entgegengesetzte in einem und demselben Wesen zusammentreffen" *). —

In den obigen Bestimmungen nun enthüllt sich uns erst die unergründliche Tiefe unsers Schuldbewußtseins, und für das Räthsel jener unauslöschlichen Schwermuth und Trauer, welche den verborgenen Grund alles menschlichen Bewußtseins bildet, und welche grade von edleren Naturen am tiefsten empfunden wird, finden wir nur hierin die Lösung. Das Thier ist fröhlich und zufrieden, wenn seine wesentlichen Bedürfnisse befriedigt sind und es von außen ungestört und ungefährdet ist; im menschlichen Bewußtsein wirft jener dunkle Hintergrund auch in die lichtesten Augenblicke seinen Schatten, und zwischen den Lauten der innigsten Freude drängt sich unbezwinglich ein Ton geheimer Klage hervor. Wir können hier nicht ausführen, nur darauf hindeuten, wie manche eigenthümliche Züge in Kunst und Mythologie der alten Zeit, in Volksdichtung und Volksgesang der Neuern hierin ihren Grund haben. Auch jene Angst und Trauer, die neuere Philosophen als durchgehenden und beharrlichen Charakter des thierischen Lebens wahrgenommen haben wollen, ist, in dieser Allgemeinheit behauptet, kaum etwas Anders als ein Widerschein, den der Schmerz des menschlichen Selbstbewußtseins in die Thierwelt wirft. Ist aber bei einigen Thieren dieß scheue Wesen wirklich in ihre Natur verwebt, so hängt dieß damit zusammen, daß ihr Leben oder ihre Freiheit stets von mächtigen Feinden bedroht

*) Gespräche über das Böse, S. 161 f.

ist. Nur die Persönlichkeit hat diesen ursprünglichen Quell des Schmerzes und Unbehagens in sich, und nur sie kann ihn in sich haben, weil nur sie einen außerzeitlichen Anfang ihrer Existenz hat.

In dieser außerzeitlichen Selbstbestimmung der persönlichen Wesen liegt aber zugleich die festeste innere Bürgschaft für die Unvergänglichkeit des Daseins, welche ihnen im Unterschiede von den Naturwesen eignet. Sie sind nicht in der Zeit entstanden; wie sollte die Zeit ihr Dasein mit sich hinwegnehmen können? Wir sind zwar weit entfernt, den Satz: was in der Zeit entsteht, vergeht auch in der Zeit, als ein durch sich selbst gewisses Axiom anzuerkennen, als welches er neuerlich öfters geltend gemacht worden*). Nicht die Nothwendigkeit der Wiedervernichtung folgt aus dem zeitlichen Anfang, wohl aber die Möglichkeit. Was irgend einmal nicht gewesen ist, das muß offenbar auch nichtsein können. Das religiöse Bewußtsein würde, wenn es auch die Möglichkeit des Vergehens anerkennen müßte, doch von dem Glauben an das Beharren aller persönlichen Wesen in der Existenz nicht lassen; es würde diese Möglichkeit als eine solche betrachten, deren Verwirklichung durch den positiven Willen der göttlichen Liebe immerfort ausgeschlossen würde. Aber auf philosophischem Boden vermag die Ueberzeugung von der persönlichen Unsterblichkeit erst fest zu werden gegen Zweifel, wenn der Kern der Persönlichkeit in seinem außerzeitlichen Ursprunge erkannt, mit andern Worten, wenn die Bürgschaft der Unsterblichkeit schon in dem urschöpferischen Willen Gottes, durch welchen die kreatürliche Persönlichkeit überhaupt ihr Wesen hat, gefunden ist.

Ob die h. Schrift die Wirklichkeit einer ewigen, d. h. in der Zeit endlos ausgedehnten Verdammniß lehrt, oder ob sie

*) Z. B. von Romang, System der natürlichen Religionslehre S. 584 f.

uns eine dereinstige Wiederkehr aller gefallenen Wesen zu Gott hoffen läßt, wird erst an einer spätern Stelle unsrer Untersuchungen zu erörtern sein. Jedenfalls aber hat das Bewußtsein des Christen dieses zu seinem wesentlichen Inhalt, daß er nur durch Christum, nur durch Erlösung und Gnade an der seligen Gemeinschaft Gottes Theil habe. Der negative Ausdruck dafür ist sein Bewußtsein, außer dieser Erlösung einer Unseligkeit und Verdammniß verfallen zu sein, aus der er sich selbst in Ewigkeit nicht würde herauswickeln können*). Das ist nicht das wehmüthige Gefühl einer Schwäche und Schranke, die leider an dem erscheinenden Dasein des Menschen haftet, sondern wo dieses Bewußtsein, nach dem Werthe seines natürlichen Lebens vor Gott verdammlich zu sein, im Menschen erwacht, da trifft es Mark und Bein durchschneidend das Herz des Ichs. — Wie aber eine ewige Verdammniß überhaupt (moralisch) möglich sei, wie ein geschaffenes Wesen sich einer solchen würdig zu machen vermöge, das wird uns erst wahrhaft verständlich, wenn wir die transcendentale Bedeutung der Freiheit und mit ihr eine über die Zeit hinausliegende Urschuld erkennen.

Daß manche Philosophen den Freiheitsbegriff nicht mögen, weil er ihnen ihr Koncept verrückt, ist ganz natürlich; aber wenn auch Theologen, die der christlichen Wahrheit aufrichtig ergeben sind, nur nach Beseitigung des Freiheitsbegriffes die protestantische Theologie gegen den Pelagianismus gehörig befestigen zu können meinen, so mögen sie wohl zusehen, ob sie nicht niederreißen, was sie bauen wollen.

Eine jenseits des irdischen Lebens liegende Selbstentscheidung, durch welche die sittliche Beschaffenheit

*) Mit dem Ausspruch dieses Bewußtseins stimmt auf seinem Standpunkte auch *Kant* überein, Rel. inn. der Grenzen d. bl. Vern. S. 95.

des Menschen innerhalb desselben bedingt ist, haben unter denen, welche dem Ursprunge des Bösen nachforschten, auch sonst schon Manche angenommen. Die Platonische Ansicht*), in welcher es nicht ganz klar ist, was nur zur mythologischen Darstellungsform und was zum Inhalt selbst gehört, übergehen wir. Aehnlich verhält es sich mit der weitern Entwickelung des Platonischen Gedankens bei Philo. Denn wenn er in der Hauptstelle**) die Luft als das ursprüngliche Element der entweder auf- oder niedersteigenden Seelen bezeichnet, so dürfte es schwer sein die darin ausgedrückte Vorstellung mit dem zu vereinigen, was er sonst von dem menschlichen *νοῦς* als *ἀπόσπασμα* der göttlichen Seele oder Natur, und von dem Himmel als seinem ursprünglichen Aufenthaltsort lehrt. Mit größerer philosophischer Bestimmtheit wird diese Idee von Plotin ausgeführt***), welcher sie nament-

*) Die Hauptstelle findet sich im Staat X, 617. (Bekkersche Ausg. P. III, Vol. 1, p. 508 f.). — Auch Plotin vermißt in Platos Aeußerungen über diesen Gegenstand die rechte Zusammenstimmung, Enneade 4, B. 2, K. 1.

**) In der Schrift de gigantibus, Pfeiffersche Ausg. vol. II, p. 360—364. Vgl. über die Philonische Vorstellung vom Urfall der Seelen Dähnes Jüdisch-Alexandrinische Religionsphilosophie, Abth. 1, S. 306 f. und Gfrörers Philo, Abth. 1, S. 371. 374 f. Weniger gehören hierher die Präexistenztheorien der rabbinisch-jüdischen Theologie. Denn wiewohl sie vor der Platonisch-Philonischen Ansicht den Vorzug haben, daß sie von der dualistischen Auffassung der menschlichen Leiblichkeit sich frei halten (bis auf die Kabbalisten, die gewöhnlich wieder in diese Vorstellung zurückfallen), so fassen sie doch den Gedanken nicht ethisch wie jene Ansicht, indem sie die sittliche Unreinheit der Seele in ihrem irdischen Leben nicht daraus erklären. Die Hauptstellen der Rabbinen über die Präexistenz finden sich bei Eisenmenger Th. 1, S. 467 f. Th. 2, S. 8 f.; womit verglichen werden kann Flügges Geschichte des Glaubens an Unsterblichkeit u. s. w. B. 1, S. 45—74. — Die Art, wie das Buch der Weisheit K. 8, V. 19. 20. auf Präexistenz anspielt, scheint eine entgegengesetzte Beschaffenheit der präexistirenden Seelen und einen entsprechenden Gegensatz ihrer Leiber anzudeuten.

***) Vgl. besonders die vierte Enneade B. 2, K. 1—6. und die treffenden Bemerkungen über Plotins Zurechnungslehre und Freiheitsbegriff bei Vogt, Neoplatonismus und Christenthum S. 74. 87. 91.

lich dazu benutzt, um mancherlei Unterschiede der einzelnen Seelen daraus zu erklären. Doch hindert ihn seine Ansicht von der allgemeinen Nothwendigkeit des Bösen, aus jener Erkenntniß für die Rechtfertigung der Zurechnung im sittlichen Bewußtsein wirklich Gewinn zu ziehen. Ganz aus diesem Interesse hatte schon früher in der christlichen Kirche Origenes jenen Gedanken aufgenommen und weiter entwickelt. Den Punkt indessen, wo die Schwierigkeit eigentlich liegt, hat er nicht erkannt, dagegen sie da gesucht, wo sie nicht ist, in dem Dasein der materiellen Welt und in der Mannichfaltigkeit der geschaffenen Wesen. Während ferner Origenes seine Präexistenz, indem er sie wie ein dem irdischen Leben zeitlich vorangehendes Sein beschreibt, gegen die zeitliche Bedingtheit zu verwahren versäumt, legt er ihr andrerseits zu viel bei. Denn es ist ihm nicht genug, sie als ein vollkommen heiliges und seliges Leben zu bezeichnen: selbst an der göttlichen Wesenheit läßt er diese Geister in ihrem Urstande Theil nehmen *). Dadurch aber, abgesehen von den hier eingreifenden unklaren emanatistischen Vorstellungen, steigert sich die Schwierigkeit den Fall dieser Geisterwelt zu denken zur Unmöglichkeit.

Die kirchliche Entwickelung der Lehre mochte jenen Grundgedanken sich um so weniger aneignen, da sie ihn in einem bedenklichen Zusammenhange mit andern Vorstellungen vorfand, deren fremdartiger Ursprung und Charakter ihr nicht verborgen bleiben konnte. In der streng Augustinischen Richtung drängte sie daher die Voraussetzungen der sittlichen Verderbniß und Verschuldung der Einzelnen vollständig in den Fall der Stammältern zusammen; in der sich mehr oder minder zum Pela-

*) Origenes' Vorstellungsweise ergiebt sich besonders aus der Schrift περὶ ἀρχῶν II, K. 9, 6. vgl. mit II, K. 1, 1. I, K. 8, 2. u. 4. IV, 36 (in der summarischen Wiederholung). Vgl. Thomasius' Origenes, S. 154 f. 160 f. 290 f., auch S. 329 f. die interessante Parallele mit Philo's Ansicht von dem Urstande und Abfalle der Seelen.

gianismus neigenden Richtung suchte sie noch eine Freiheit als Princip der individuellen Verschuldung im zeitlichen Leben des Einzelnen nachzuweisen. Die Annahme einer dieses Leben durch eine Urentscheidung bedingenden Präexistenz der Geister wurde zur träumerischen Grille einzelner einsamer Theologen wie des Scotus Erigena*) und kleinerer abgesonderter Parteien wie einiger Katharer. Erst als in neuerer Zeit der Begriff der Freiheit gründlicher erforscht und die Schwierigkeit das in der Freiheit gegründete Schuldbewußtsein aus dem bloßen Zeitleben des Menschen zu erklären erkannt wurde, konnte die tiefere Bedeutung jenes Gedankens wieder hervortreten.

Ganz an diesem Punkte hat ihn zuerst Kant wieder aufgenommen. Wir können es hier wie in mancher andern Beziehung nur wünschenswerth finden, daß unsre philosophische Theologie wieder enger an Kant anknüpfe, daß sie über die Unhaltbarkeit seiner Resultate nie vergesse, wieviel auch in praktischer Beziehung von diesem energischen Geist zu lernen ist. Der Erntetag einer zukünftigen abschließenden Epoche dürfte leicht ausweisen, daß seine Leistungen trotz des beschränkenden Formalis-

*) Zwar läßt Scotus den Menschen in primo homine aus seinem intelligibeln Sein in dieses zeitlich sinnliche Leben herabsinken. Da er indessen den besondern Fall des ersten Menschen überhaupt nicht als wirkliche Geschichte betrachtet, de divis. naturae l. IV, c. 15, und andrerseits annimmt, daß der Mensch schon ursprünglich von Gott zur Vielheit der Zahl, nur nicht durch geschlechtliche Fortpflanzung, geordnet sei, a. a. O. l. IV, c. 12., so scheint, wenn jener Uebergang aus dem intelligibeln in das sinnliche Sein überhaupt eine reelle Bedeutung haben soll, die Vorstellung eines intelligibeln Urstandes der einzelnen Geister — ex prima conditione — zum Grunde zu liegen, wiewohl Scotus sie nirgends ausdrücklich vorträgt. Dagegen lassen sich die ähnlich lautenden Aussprüche des Mystikers Eckart (vgl. bei Martensen S. 27. 126.) nicht wohl hieher ziehen. Denn was Eckart meint, ist nicht ein diesem irdischen Leben bedingend vorangehendes rein geistiges Sein und Thun des Menschen, sondern eine über alles Zeitliche übergreifende Einigung des mystisch-spekulativen Denkers mit dem Absoluten durch eine intellektuelle Anschauung.

mus seiner Ethik doch bessere und bleibendere Frucht für diese Wissenschaft getragen haben, als was sich im Gegensatz gegen Kant auf Spinoza's Boden erhoben hat. Zugleich wird dann klar werden, wie die Konsequenzen seiner Philosophie von ihrer praktischen Seite viel mächtiger, als Kant selbst und noch mehr seine Schule erkannt hat, zum Christenthum, dem wirklichen nämlich, nicht einem durch die moralische oder spekulativ allegorische Auslegung zurechtgemachten, treiben. Die subjektiven Tendenzen in der weitern Ausführung dieser praktischen Philosophie sind allerdings überwiegend die der damaligen negativen Aufklärung; in ihren Principien, ihrem objektiven Geist steht sie hoch über den seichten und oberflächlichen Begriffen, die damals in diesem Gebiet das große Wort führten. —

Die Kritik der reinen (theoretischen) Vernunft hatte zu dem verneinenden Ergebniß geführt, daß dieselbe die Dinge an sich nicht zu erkennen vermöge. Daß hinter dem Zusammenhange der Dinge, den sie erkennt, ein solches Reich der Dinge an sich als bestimmender Grund desselben liege, galt für gewiß, aber seine Natur, damit also auch die Art und Weise, wie es der bestimmende Grund jenes Zusammenhanges ist, hatten sich als schlechterdings unerforschlich erwiesen. Zwar wurde der Vernunft, dem bloßen Empirismus und Skepticismus gegenüber, der Besitz synthetischer Urtheile a priori vindicirt; aber diese synthetischen Urtheile a priori mit ihrer logischen Grundlage, den reinen Verstandesbegriffen oder Kategorien, sollten doch nur regulative Principien für jede mögliche Erfahrung sein, sie sollten nur von immanentem, nicht aber von transcendentem Gebrauch, das heißt, auf keine Weise geeignet sein, durch Anwendung auf Gegenstände einer übersinnlichen, intelligibeln Welt unsre Erkenntniß über die Erfahrungswelt hinaus zu erweitern. Da nun aber keine Erfahrung anders möglich ist als unter den Grundformen des Raumes und der Zeit, Raum und Zeit aber,

wiewohl aprioriſcher Natur, doch nicht etwas den Dingen an ſich Anhaftendes, ſondern nur ſubjektive Formen unſrer ſinnlichen Anſchauung ſind, ſo dürfen wir dieſer unſrer Erfahrungswelt keine objektive Realität zuſchreiben, ſondern haben ſie nur als einen geſetzmäßigen Zuſammenhang unſrer durch die Dinge an ſich irgendwie erregten Vorſtellungen, als eine Welt der Erſcheinungen zu betrachten.

In dieſer Erſcheinungswelt nun, der auch wir mit unſerm ganzen empiriſchen Daſein angehören, herrſcht mit unverbrüchlicher Gewalt, als unerlaßliche Bedingung der Möglichkeit irgend einer Erfahrung, die Nothwendigkeit des Kauſalzuſammenhanges, und läßt der Freiheit, dem Vermögen eine Reihe von Veränderungen ſchlechthin anzufangen, nicht den geringſten Raum. Dieſe Nothwendigkeit des Kauſalzuſammenhanges, durch welche die Freiheit aus dem empiriſchen Gebiet gänzlich ausgeſchloſſen wird, iſt nicht ſowohl die Beſtimmung der Willkür durch innere hinreichende Gründe als vielmehr jenes Geſetz der Erſcheinungswelt, was mit deren Abhängigkeit von der Zeit gegeben iſt, und was uns nöthigt für jedes Geſchehen die vollſtändige Kauſalität in Anderm, der Zeit nach Vorangehendem zu ſuchen. Mag dieſes Andre immerhin ein beſtimmter Zuſtand des handelnden Subjektes ſelbſt ſein, ſo ergiebt ſich doch, daß Letzteres im Augenblick des Handelns ſelbſt die Entſcheidung nicht mehr in ſeiner Gewalt hat, alſo nicht frei iſt.

Nun aber iſt eine Thatſache unſrer Vernunft, die uns unmittelbar durch ſich ſelbſt Anerkennung abnöthigt, das Bewußtſein eines unbedingt gebietenden Geſetzes für unſer Handeln. Die Bedeutung dieſes Geſetzes iſt, daß es rein durch ſich ſelbſt, durch eben dieſe Form der Unbedingtheit und Allgemeingültigkeit, allen aus der Erſcheinungswelt herſtammenden Antrieben gegenüber, den Willen, die Maxime, nach der er ſich entſcheidet, beſtimmt. Denn beſtimmte dieſes Geſetz unſre Maxime

materiell, durch die Beziehung auf irgend ein Objekt, so könnten wir, da ein solches uns nur empirisch, also in der Sinnenwelt gegeben sein kann, alles Sinnliche aber ein Bedingtes ist, uns des Gesetzes nicht als eines unbedingten bewußt sein. Demnach haben wir an dem Bewußtsein dieses praktischen Gesetzes die unumstößliche Bürgschaft, daß wir nicht bloß der Sinnenwelt, sondern auch einer intelligibeln Welt, die über Zeit und Raum erhaben ist, angehören, wiewohl wir durchaus nicht im Stande sind über ihre Beschaffenheit irgend eine theoretische Behauptung aufzustellen. Können wir aber nicht umhin ein solches unbedingt gebietendes Gesetz anzuerkennen, so müssen wir uns auch einen vom Naturgesetz der Erscheinungen und den Bedingungen der Zeit unabhängigen Willen, d. h. Freiheit zuschreiben. Wären nun die Erscheinungen Dinge an sich, so bliebe dennoch die Freiheit undenkbar, weil dann unser Handeln in Wahrheit vollständig durch den Naturmechanismus bestimmt sein würde. Weil aber, was die Dinge als Erscheinungen sind, nur in unsrer Vorstellung ist, seinen Grund jedoch selbst im Intelligibeln hat, so ist es nicht widersprechend, daß eine Handlung, die, als Erscheinung betrachtet, ganz unter dem Gesetz der Naturnothwendigkeit steht, zugleich ihren von dem Kausalzusammenhange in der Zeit unabhängigen Ursprung im Intelligibeln, in dem reinen, nicht empirisch-bestimmten Willen habe, d. h. frei sei*). —

Wir haben uns schon früher (B. 1, S. 464 f.) überzeugt,

*) Diese Darstellung ist besonders entnommen aus dem Hauptstück der Kr. d. r. V.: Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phänomena und Noumena, aus dem Abschnitt derselben: Auflösung der kosmologischen Ideen von der Totalität der Ableitung der Weltbegebenheiten aus ihren Ursachen, aus dem Hauptstück der Kr. der pr. V.: Von den Grundsätzen der reinen praktischen Vernunft, sowie aus der „kritischen Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft", aus dem Abschnitt der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" über den Begriff der Freiheit als Schlüssel zur Autonomie *des Willens.*

daß Kant, wenn er den intelligibeln Ursprung als Grundlage der Freiheit und Zurechnung für das Handeln nach dem Gesetz ernstlich festhalten wollte, diesen Ursprung allerdings auch auf das Handeln wider das Gesetz ausdehnen mußte. Es ist dieß die furchtbare Ironie der intelligibeln Welt gegen den Denker, der ihr im großen Bewußtsein menschlicher Würde ihr Geheimniß entreißt; er durchbricht, nach der Tiefe grabend, die Decke der Erscheinungswelt, um den reinen, autonomischen Willen zu suchen, und findet das radikale Böse. —

In dieser intelligibeln Freiheit nun haben wir unstreitig eine ganz andre Grundlage für die sittliche Zurechnung des Bösen, als uns irgend ein empirisch-psychologischer Freiheitsbegriff gewähren kann. Unser Gewissen rechnet uns nicht bloß die einzelnen unsittlichen Handlungen zu, sondern wenn wir uns damit entschuldigen, daß diese Handlungen mit Nothwendigkeit aus einer verkehrten Richtung unsers Wesens entsprängen, die uns nun einmal zur andern Natur geworden sei, so schlägt es diese Einwendungen damit nieder, daß es uns sofort diese verkehrte Grundrichtung selbst zurechnet. Und wenn wir uns weiter damit schützen wollen, daß doch diese verkehrte Richtung in uns vorhanden gewesen sei, soweit unsre Erinnerung die eigne Entwickelung rückwärts nach ihren Quellen zu verfolgen im Stande sei, daß also die Entstehung derselben sich in jene dunkeln Gegenden unsers Daseins verliere, wo wir am wenigsten zu unterscheiden vermöchten, was in uns Selbstbestimmung, was Bestimmtsein durch Andres sei, so fährt das Gewissen nichtsdestoweniger fort uns diese Richtung mit allen ihren Folgen zuzurechnen. Zu diesem sonst unbegreiflichen Verfahren des Gewissens liefert uns die intelligible Freiheit den Schlüssel, den Beweis, daß es nicht ungerecht richtet. Auch lassen die von Kant aufgefundenen Grundbestimmungen dieses Freiheitsbegriffes uns schon ahnen, daß es nur durch ihn möglich sein wird der Konsequenz

der antieleutherischen Systeme, die die Gottesidee nicht verleugnen, zu entgehen, daß die menschlichen Willensbestimmungen überhaupt, also auch die bösen, ganz auf Gott zurückfallen, sei es nun als auf das wahre darin handelnde Subjekt, sei es als auf den unbedingten Urheber des schlechthin abhängigen Geschöpfes*). —

Es liegt ein großer Sinn darin, daß Kant, nachdem er in der Kritik der reinen (theoretischen) Vernunft den Geist ganz an die Sinnenwelt gefangen gegeben, mitten in dem Sturz aller höhern Erkenntniß das unerschütterliche Bewußtsein einer schlechthin gültigen praktischen Wahrheit festzuhalten vermochte. Das rücksichtslose Fortschreiten auf seinem Wege, dessen Kant in der Kritik der praktischen Vernunft (S. 154.) sich rühmt, hätte ihn überzeugen müssen, daß, wenn seine kritischen Operationen wirklich die Macht hatten alle theoretische Erkenntniß des Uebersinnlichen zu vernichten, ihnen überhaupt keine Thatsache des Bewußtseins — und auf einer solchen ruht doch seine Anerkennung eines unbedingt gebietenden praktischen Gesetzes — zu widerstehen vermöge, schon darum nicht, weil eine solche Thatsache niemals von theoretischen Urtheilen rein loszuschälen ist. An der Gewalt der Konsequenzen, die auch in diesem Gebiet zu einem verneinenden Ergebniß drängten, können wir die Stärke des sittlichen Bewußtseins messen, die den Zweifel an jener praktischen Wahrheit durchaus nicht aufkommen ließ.

Aber die Anerkennung, die wir dem edeln Geiste Kants, seiner ernsten Wahrheitsliebe zollen müssen, kann uns natürlich nicht hindern die Frage ruhig zu untersuchen, ob seine Fassung des transcendentalen Freiheitsbegriffes in ihren nähern Bestimmungen auch haltbar sei.

Wir haben hier eine Freiheit in einer intelligibeln Sphäre,

*) Doch muß man gestehen, daß die Art wie Kant selbst den intelligibeln Freiheitsbegriff zur Auflösung dieses Problems anwendet, Krit. der prakt. Vern. S. 148. 149. (sechste Aufl.), völlig ungenügend *ist, ja den eigentlichen* Kernpunkt der Schwierigkeit gar nicht berührt.

die ein völliges Jenseits ist für unser empirisches Dasein und Bewußtsein, durch eine unermeßliche Kluft von ihm geschieden. Ja nicht bloß gänzlich von einander geschieden sind die beiden Reiche, sondern ihre Principien widerstreiten sich gradezu; herrscht im Gebiet des Intelligibeln nur Freiheit, so findet sich in dem des Empirischen nichts als strenge Naturnothwendigkeit. Ist aber dieß das Verhältniß zwischen beiden Welten, so haben wir auch gar kein Recht, einzelnes Empirische im Unterschiede von anderm Einzelnen assertorisch auf diese intelligible Freiheit zu beziehen; und als ein bloßer Machtspruch Kants muß es erscheinen, wenn er jede einzelne menschliche Handlung nach einer Maxime, welche eine Beziehung auf das Sittengesetz hat, unmittelbar aus der intelligibeln Freiheit hervorgehen läßt. Denn die Entstehung des Bewußtseins, in Beziehung auf das Sittengesetz, im Einklang oder im Widerstreit mit ihm, zu handeln, fordert nach Kants Grundsätzen wie jedes andre Geschehen im innern nicht minder als im äußern Leben schlechterdings eine immanente Erklärung, also eine Erklärung aus dem empirischen Kausalzusammenhang. Bleibt hier eine Lücke, so kann sie ihren Grund nicht in der Sache selbst, sondern nur in der Ungeschicklichkeit oder, wenn man will, in der nothwendigen Beschränktheit des Erklärers haben. Erinnern wir uns nur, wie uns Kant zur Entdeckung dieser intelligibeln Freiheit führte. Nicht das Bewußtsein der Selbstbestimmung beim einzelnen Handeln, auch nicht die Selbstzurechnung unsrer Handlungen, wozu wir uns im Gewissen genöthigt finden, machte den entscheidenden Uebergang aus der Sinnenwelt in die Verstandeswelt, sondern das Bewußtsein, durch ein unbedingt gebietendes praktisches Gesetz bestimmt zu sein *). Hieraus nun läßt sich, wenn wir Kant Alles zugeben, ein allgemeiner Grund intelligibeler

*) In der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" scheint dieser Durchbruch auch anders bewerkstelligt zu werden. „Diese Freiheit der

Selbstbestimmung für das Zeitleben persönlicher Wesen herleiten; etwas Weiteres darüber zu bestimmen kann eine bescheidene, ihrer Grenzen sich bewußte kritische Philosophie sich durchaus nicht gestatten*). Der einzelnen Handlung als solcher, weil sie etwa von jenem Bewußtsein des praktischen Gesetzes begleitet ist, den intelligibeln Ursprung auf unterscheidende Weise zuschreiben, hieße den beharrlichen Zustand, die Wurzel der Gesinnung, auf die doch, abgesehen von allem bestimmten Handeln, jenes Bewußtsein nicht minder bezogen werden kann, von jenem Ursprung ausschließen; wie aber wäre die Kritik der praktischen Vernunft zu diesem verneinenden Urtheil im Geringsten berechtigt?

Nicht die Konsequenz seiner wissenschaftlichen Principien, sondern eine davon unabhängige atomistische Richtung in Kants ethischen Ansichten ist es, wenn er die Forderung des Sittengesetzes nur auf die Maxime in der Bildung der einzelnen Handlung bezieht. Doch mangelt es ihm auch nicht ganz an dem Bewußtsein, daß aus dieser vollkommnen Jenseitigkeit des Intelligibeln und seiner Freiheit die absolute Unmöglichkeit folgt, über den sittlichen Werth oder Unwerth menschlicher Handlungen irgend etwas zu bestimmen. „Die eigentliche Moralität der Handlungen (Verdienst und Schuld)", heißt es in der Kritik der reinen Vernunft, „bleibt uns, selbst die unsers eignen Verhaltens, gänzlich verborgen. Unsre Zurechnungen können nur auf den empirischen Charakter bezogen werden"**).

Willens", heißt es S. 124, „praktisch, d. i. in der Idee allen seinen willkürlichen Handlungen als Bedingung unterzulegen, ist einem vernünftigen Wesen, das sich seiner Kausalität durch Vernunft, mithin eines Willens (der von Begierden unterschieden ist) bewußt ist, ohne weitere Bedingung nothwendig". Allein wenn dieß nicht eine völlig leere Tautologie sein soll, so kann unter diesem Bewußtsein einer „Kausalität durch Vernunft, mithin eines Willens" doch nur das Bewußtsein des praktischen Vernunftgesetzes, das den Willen bestimmt, verstanden werden.

*) Vgl. Grundlegung zur Metaph. der Sitten S. 125. 126.

**) A. a. O. S. 429. Freilich ist, unsre Zurechnungen nur auf

Aus dieser abstrakten Trennung beider Gebiete ergiebt sich ferner, daß das empirisch sittliche Leben, der sittliche Charakter des Menschen als Phänomen sich gar nicht mehr als die Erscheinung jenes intelligibeln, wahren Seins betrachten läßt*); wie könnte, was lauter Freiheit ist, in seinem alle Vermittelung ausschließenden Gegentheil, in dem starren „Naturmechanismus" erscheinen? Vielmehr wird das Phänomenon, wiewohl es durchaus seinen Grund im Intelligibeln haben soll, so daß „ein andrer intelligibler Charakter (des einzelnen Menschen) einen andern empirischen gegeben haben würde"**), zur tiefsten Vermummung des Noumenon, ja zum schroffsten Widerspruch gegen dasselbe. In der That kann das unser Dasein in der Zeit bedingende intelligible Sein im empirisch-sittlichen Leben nur erscheinen, wenn dieses mehr ist als bloße Erscheinung, wenn es die Macht hat, was in jenem durch freie Selbstbestimmung ursprünglich gesetzt ist, fortzusetzen. Ist dagegen, wie Kant und Andre die transcendentale Freiheit sich vorstellen, Alles hinter der Scene des irdischen Lebens schlechthin abgemacht, so löst sich die Erscheinung in einen wesenlosen Schein auf.

Knüpfen wir hier vorläufig, ohne das Verhältniß schon näher bestimmen zu können, an den transcendentalen Freiheitsbegriff die Resultate an, welche uns die Untersuchungen des vorigen Kapitels über das Wesen der sittlichen Entwickelung geliefert haben, so ergiebt sich, daß jenes von Kant entdeckte Princip sich mitten im Zeitleben viel bestimmter und

---

den empirischen Charakter zu beziehen, nach Kants Grundsätzen eben so unmöglich und widerspricht gradezu dem, was Kant bald darauf, S. 432, lehrt. Im Empirischen als solchem könnte nach diesen Grundsätzen Zurechnung überhaupt nicht Statt haben.

*) In der Krit. d. r. V. S. 430. nennt Kant den empirischen Charakter das sinnliche Schema des intelligibeln Charakters.

**) A. a. O. S. 432.

kräftiger als das was es ist, als Freiheit, offenbart, als er selbst ihm gestatten will. Und dieses wirkliche Hereintreten des Intelligibeln in unser empirisches Leben und die damit gegebene realere Bedeutung des Letztern drängt sich Kant selbst zuweilen so mächtig auf, daß er nicht bloß in der Kritik der Urtheilskraft eine Brücke zu schlagen sucht über die Kluft zwischen dem Uebersinnlichen und den Erscheinungen, sondern daß er in den Kritiken der „reinen" und der „praktischen" Vernunft die Kluft manchmal ganz vergißt und von der intelligiblen Selbstbestimmung in Beziehung auf Sittliches so redet, als wäre sie empirischer Kausalität und ihren Erfolgen ganz gleichartig. Dahin gehört, wenn Kant öfters den intelligibeln Charakter des Menschen als seine Denkungsart im Unterschiede von seiner Sinnesart, d. i. dem empirischen Charakter bezeichnet. Von derselben Art ist, wenn Kant in der Krit. d. r. V. S. 429. Freiheit und Natur (den unverschuldeten Fehler oder die glückliche Beschaffenheit des Temperaments) sich in die Bewirkung der Handlungen theilen läßt *) — eine Vorstellungsart, welche, nach den wahren Principien Kants beurtheilt, den Naturbegriff und den Freiheitsbegriff gleich tödtlich verletzen würde. Eben dahin müssen wir auch die früher berührte Betrachtungsweise rechnen, nach welcher das Böse aus einem Unvermögen des Menschen als intelligibeln Wesens, sich im empirischen Leben rein darzustellen, abgeleitet wird; denn wenn die empirische Kausalität an sich die Macht haben soll die intelligible zu beschränken, so müßten beide wesentlich gleichartig sein. Dieß sind indessen nur einzelne Inkonsequenzen, entsprungen, welches auch der sonstige Werth dieser Vorstellungsweisen sein mag, aus dem an sich richtigen Gefühl einer lebendigern Verknüpfung zwischen beiden

*) Auch nach der Kritik der Urtheilskraft, Einleitung S. XVIII. sollen die beiden Gebiete des Naturbegriffes und des Freiheitsbegriffes sich in ihren Wirkungen in der Sinnenwelt unaufhörlich einschränken!

Sphären; immer kehrt Kant von da wieder auf seinen eigentlichen Standpunkt zurück, auf welchem das Intelligible an dem Empirischen nur sein absolutes Gegentheil hat, indem es selbst ganz Freiheit und selbstständiges Wesen, dieses aber nur Naturnothwendigkeit und selbstlose Erscheinung ist.

Wir haben im Vorstehenden schon angedeutet, worin zunächst der Grundfehler dieser ganzen Ansicht besteht. Es ist die stolze Verachtung unsers empirischen, also in der Zeit sich entwickelnden Seins und Bewußtseins, wie sie in der idealistischen Richtung unsrer Philosophie seit Kant und durch Kant herrschend geworden ist. Ungerechte Verachtung des Empirischen ist es, die wesentlichen Erkenntnißformen dieses Bewußtseins von Gott und seinen wahrhaftigen Offenbarungen schlechterdings loszureißen und sie ganz an eine Sinnenwelt festzuketten, die nichts als Erscheinen und Scheinen sein soll. Hat das Sein des Menschen außer jenem zeitlosen Intelligibeln keinen andern Gehalt als eine dem thierischen Leben analoge Sinnlichkeit und keine andre Form als einen ungeistigen Naturmechanismus? Entsteht alle Erfahrung nur aus der Verbindung der sinnlichen Wahrnehmung mit den formalen Verstandesoperationen? Giebt es nicht ein Erfahren, das die höchste, unmittelbar geistige Bedeutung hat? Die Behandlung dieses Begriffes in der Kritik der reinen Vernunft will davon freilich nichts wissen; und doch ist es durch den Ausdruck: Faktum der Vernunft, mit welchem Kant das unabweisliche Bewußtsein des unbedingt gebietenden Sittengesetzes bezeichnet, nur leicht verhüllt, daß ihm selbst etwas, was zunächst Thatsache der innern Erfahrung ist, den Uebergang in seine intelligible Welt bahnen muß.

Gelänge es nun mit diesem Uebergange so, daß der Mensch wirklich Besitz ergreifen könnte von der intelligibeln Welt, so würde er jene Herabwürdigung seiner empirischen Welt, ja den Verlust derselben, ihr Zerrinnen in lauter subjektives, wenn

gleich nothwendiges Vorstellen leicht verschmerzen können. Allein die Besitzergreifung auch in diesem Gebiet ist ihm versagt; es bleibt hier beim bloßen Sollen und Postuliren in praktischer Absicht; ist dem Gebiet des Naturmechanismus, der Sinnenwelt, die Realität abgesprochen, so ist auch „die Freiheit nur eine Idee der Vernunft, deren objektive Realität an sich zweifelhaft ist *)".

Wie seltsam ist doch das Ergebniß dieser Philosophie! Ueber die Nichtigkeit seiner Erfahrungswelt öffnet sie dem Menschen die Augen, aber zugleich darüber, daß er mit unzerbrechlichen Ketten an diese Nichtigkeit festgeschlossen ist. Jenseits derselben in der himmlischen Region des Intelligibeln, verkündet sie ihm, müsse die Wahrheit liegen, aber zugleich, daß er nicht vermöge sich in diese Region zu erheben. So schwebt er zwischen Himmel und Erde, von Beiden wechselsweise angezogen und abgestoßen, nur seiner Erkenntnißformen und deren Subjektivität sich bewußt.

Es ist der eigenthümliche Fortschritt, den Kant in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" macht, daß er, in der richtigen Ahnung, daß das bloße Postuliren des Intelligibeln „in praktischer Absicht" selbst in praktischer Absicht zu wenig ist, einige weitere Bestimmungen über das Thun der transcendentalen Freiheit, worin unsre empirisch-sittliche Beschaffenheit gegründet sein soll, gewinnt. Aber ist uns nun damit wirklich geholfen? — Nach Kantischen Grundsätzen ist es schlechterdings unmöglich, daß die Freiheit als dem intelligibeln Gebiet angehörig durch irgend etwas in der Erscheinungswelt bestimmt werde **). Hat also der freie Wille

*) Grundlegung zur Metaph. der Sitten S. 114.

**) Vgl. z. B. Kritik der pr. V. S. 142: In diesem seinem (nicht unter Zeitbedingungen stehenden) Dasein ist dem Subjekt nichts vorhergehend vor seiner Willensbestimmung, sondern jede Handlung und überhaupt jede dem innern Sinn gemäß wechselnde Bestimmung seines Da-

des Menschen sich selbst auf außerzeitliche Weise eine Bestimmung gegeben, so kann kein Geschehen in der Zeit, welcher Art es immer sein mag, darin irgend eine Aenderung hervorbringen! Nun hat der Mensch durch eine intelligible That die Maximen seines Handels umgekehrt, indem er die Maxime des Gehorsams gegen das Sittengesetz der Maxime der Selbstliebe untergeordnet hat, und eben darin besteht ja das radikale Böse *). Ist es so, dann vermag er auch schlechterdings nicht in irgend einer Zeit von dieser Umkehrung der Maximen wieder frei zu werden. Ja er vermöchte dieß selbst dann nicht, wenn es denkbar wäre, daß irgend einmal diese subjektive Anschauungsform der Zeit überhaupt ihre Bedeutung für ihn verlöre; denn da es dem Begriff des Intelligibeln widerspricht die Aufhebung einer intelligibeln That durch eine zweite darauf folgende anzunehmen, so müßte die durch Freiheit gesetzte Umkehrung der Maximen ewig bleiben **).

Dennoch behauptet Kant die Möglichkeit einer Wiederherstellung des Menschen und zwar in diesem zeitlichen Dasein, und sogar ganz durch des Menschen eigne Kraft ***); aber er hat

---

seins, selbst die ganze Reihefolge seiner Existenz als Sinnenwesen ist im Bewußtsein seiner intelligibeln Existenz nichts als Folge, niemals aber als Bestimmungsgrund seiner Kausalität als Noumens anzusehen.

*) Rel. innerh. der Grenzen der bloßen Vernunft S. 26 f.

**) Prädikate, die einander widerstreiten, können dennoch demselben Subjekt in derselben Beziehung beigelegt werden; die Zeit ist es, durch welche diese Möglichkeit vermittelt wird. Ist nun das intelligible Sein wesentlich zeitlos, so fällt diese Vermittelung weg. Darum können dem Menschen nach seinem intelligibeln Charakter nicht zwei Entscheidungen, von denen die eine die andre aufhebt, zugeschrieben werden; wenngleich es wohl denkbar ist, daß er nach diesem seinem intelligibeln Sein ein andrer sei, insofern er von dem ihn bedingenden unendlichen Princip, ein andrer, insofern er von seiner eignen Entscheidung abhängt; denn hier ist es eben die Verschiedenheit der Beziehung, die die Vermittelung bildet.

***) A. a. O. S. 48. u. a. v. a. St.

nicht das Geringste gethan, um diese Annahme — ich will nicht sagen, begreiflich zu machen, sondern nur von den offenbaren Widersprüchen, die auf ihr lasten, zu befreien. Nicht durch eine allmälige Reform, sondern „durch eine Revolution in der Gesinnung, durch eine Art von Wiedergeburt gleich als durch eine neue Schöpfung" soll es mitten im Zeitleben des Menschen dahin kommen, daß er die Achtung vor dem Sittengesetz „als für sich zureichende Triebfeder der Bestimmung der Willkür" in dieselbe aufnehme *); aber vergebens sehen wir uns nach einem Princip um, das diesen ungeheuern Umschwung vollbringe, da jene transcendentale Freiheit, deren Selbstentscheidung das zeitliche Dasein des Menschen und dessen empirischen Charakter schlechthin bestimmt, eben die Umkehrung der Maximen in sich aufgenommen hat.

Kant beruft sich darauf, daß doch die Pflicht diese Revolution der Denkungsart gebiete, und daß dieselbe deßhalb nach jenem bekannten: ich soll, also kann ich, dem Menschen auch möglich sein müsse **). Aber dieser Grund wird Niemanden überzeugen, der die frühern Bestimmungen Kants nicht vergessen hat. Jene radikale Verderbniß der Gesinnung durch Umkehrung der Maximen ist ja nicht ein Nichtkönnen, nicht eine Folge aus den Schranken unsrer Natur, sondern ein Nichtwollen, an sich, in Beziehung auf den Menschen als Noumenon, völlig frei, nur für sein empirisch sittliches Sein und Handeln, insofern dasselbe ganz durch die intelligible Willensentscheidung bestimmt ist, nothwendig. Hatte Kant einmal aus der Zurechnung des Bösen, welches er doch in die menschliche Natur eingewurzelt fand, geschlossen, daß dasselbe trotz dieser Einwurzelung in die Natur seinen Ursprung nicht in einem Nichtkönnen, sondern in

*) A. a. O. S. 52. 54.

**) A. a. O. S. 49. 54. 60.

der intelligibeln That der Freiheit habe, so konnte er das dabei zum Grunde gelegte Axiom: ich soll (das Böse meiden), also kann ich, nicht zum zweitenmal brauchen, um dadurch das Gegentheil, die Möglichkeit der Ueberwindung jenes radikalen Bösen zu beweisen. — So wird dem von der Sünde gefesselten Zustande des Menschen gegenüber das aus der sittlichen Idee abgeleitete Können sofort selbst wieder zu einem Sollen; sagt ihm im Namen des praktischen Vernunftgesetzes: du sollst heilig sein in jedem Augenblick deines Lebens; also kannst du es auch von diesem Augenblicke an, so wird er euch antworten: ich sollte freilich können, aber ich kann nicht.

Kant bestimmt seine Meinung von diesem Können genauer so: „Das Böse ist als natürlicher Hang durch menschliche Kräfte nicht zu vertilgen, weil dieses nur durch gute Maximen geschehen könnte, welches, wenn der oberste subjektive Grund aller Maximen als verderbt vorausgesetzt wird, nicht stattfinden kann *);

*) Warum, wenn die Forderung des Sittengesetzes doch unstreitig auf gänzliche Vermeidung des Bösen geht, schloß Kant in diesem Falle nicht: ich soll, also kann ich —? Darum nicht, antworten wir vom Standpunkte der Kritik der reinen Vernunft, weil, wenn in Folge eines solchen Könnens in einem menschlichen Leben vollkommne Heiligkeit wirklich würde, hier das Erscheinende dem Uebersinnlichen, die empirische Wirklichkeit der Idee gleich geworden wäre, womit Kants ganze Erkenntnißtheorie, welche durchaus auf das Außereinanderbleiben beider Sphären gebaut ist, zusammenstürzen würde. Wir brauchen die Frage gar nicht objektiv zu nehmen; genug, daß nach dieser Erkenntnißtheorie es dem menschlichen Geist überhaupt an einem Organ fehlt, um eine solche Gleichheit zu erkennen und in einem Urtheil, welches ja doch ein theoretisches wäre, auf die Beschaffenheit eines in der Erfahrung gegebenen Objektes ginge, auszusagen. Deßhalb müßte, wenn auch ein solcher Mensch existirte, er nicht bloß im fremden, sondern auch in seinem eignen Bewußtsein so beurtheilt werden, als wäre auch für ihn noch ein von seinem sittlichen Sein verschiednes Sollen vorhanden. Muß es demnach für das menschliche Bewußtsein wesentlich ein über das Können hinausgehendes Sollen geben, so ist jenes Axiom: ich kann, denn ich soll, völlig umgestoßen. Soll es bestehen, so muß die in der Kritik der reinen Vernunft enthaltene Erkenntnißtheorie aufgegeben

gleichwohl aber muß er zu überwiegen möglich sein, weil er in dem Menschen als frei handelndem Wesen angetroffen wird"*). Diese und ähnliche Versicherungen mögen den Pelagianischen Neigungen jener Zeit ganz angemessen sein; der folgerechten Entwickelung der Grundgedanken sind sie es nimmermehr. Nach diesen wird die außerzeitliche That der Freiheit zur unabänderlichen Prädetermination für den ganzen Zeitverlauf**); der eitle Traum von Selbsterlösung und Wiedergeburt durch eigne Kraft hat kein besseres Geschick als jene „gutmüthige Voraussetzung der Moralisten von Seneca bis Rousseau", daß die Welt unaufhörlich vom Schlechten zum Bessern fortrücke***); der Mensch bleibt rettungslos im Abgrunde des radikalen Bösen liegen. Kant gesteht dieß dem eigentlichen Princip nach auch selbst ein an der eben angeführten Stelle und sonst öfter in seiner Religionslehre; der Hang zum Bösen ist ihm schlechterdings unvertilgbar in der menschlichen Natur. Aber auch unabhängig von seinem intelligibeln Freiheitsbegriff nöthigte ihn zu dieser Anerkennung eine andre Seite seines Systems, sein Dualismus zwischen Idee und

---

werden. Denn wie das Bewußtsein des Sittengesetzes den Uebergang macht aus der Erscheinungswelt in die intelligible, so macht das Axiom: ich soll, also kann ich, folgerecht durchgeführt, den vollständigen, mit dem Besitz des Intelligibeln ausgestatteten Rückgang aus dieser Welt in jene zeitliche, empirische. Einen solchen Rückgang aber kann jene Erkenntnißtheorie schlechterdings nicht gestatten.

*) A. a. O. S. 35.

**) Kant versteht unter Prädeterminismus nur dieß, daß jede einzelne Handlung, empirisch, also als Begebenheit betrachtet, ihre vollständige Kausalität in Bedingungen hat, welche der Zeit nach vorangehen und deßhalb im Augenblick der Handlung nicht mehr in der Gewalt des Subjektes sind. Aber aus seinen Bestimmungen über das Verhältniß des Intelligibeln zum Erscheinenden ergiebt sich noch ein ganz andrer viel gewaltigerer Prädeterminismus. Das außerzeitliche Wollen wird für alles Wollen in der Zeit zum unbezwinglichen Fatum.

***) A. a. O. S. 5.

Wirklichkeit, der dem empirischen Dasein des Menschen die völlige Aufhebung des Bösen nicht gestattet, sondern nur die sogenannte unendliche Annäherung an dieselbe. — Und dieß unvermeidliche Endergebniß der Kantischen Gedanken wird durch seine Trostlosigkeit den nicht überraschen, der erwägt, daß bei einer so ernsten Auffassung der Sünde nur das Christenthum dem Menschen die Hoffnung wirklicher Heiligkeit und Seligkeit zu gewähren vermag durch die Erlösung.

Daß ferner die wirkliche Gestalt des sittlichen Lebens dem so gefaßten Begriff der intelligibeln Freiheit entschieden widerspricht, ist leicht einzusehen. Unbefangen betrachtet, zeigt uns jene Wirklichkeit, wie wir im vorigen Kapitel erkannt haben, weder die absolute Freiheit, welche Kants praktische Vernunft sucht und postulirt, noch die bloße Unfreiheit und Naturnothwendigkeit, welche seine theoretische Vernunft findet, sondern eine bedingte und beschränkte Freiheit. Mitten im zeitlichen Leben, sahen wir, bewährt sich die Selbstbewegung dieser Freiheit als das progressive Princip der sittlichen Entwickelung. Damit aber verträgt sich weder der Kantische Begriff von der Freiheit noch der vom Kausalzusammenhang alles Zeitlichen. Aber eben so wenig läßt sich dieser Freiheitsbegriff mit der konservativen, den stetigen Zusammenhang der Momente wahrenden Seite der sittlichen Entwickelung in Einklang bringen; er verneint diese Seite ganz auf dieselbe Weise wie der empirische Freiheitsbegriff des Indeterminismus. Jeder einzelne Willensakt, insofern er als ein sittlicher, dem Subjekt zuzurechnender betrachtet wird, bricht schlechthin ohne Zusammenhang mit allem Vorangehenden und darum auch ohne Bedeutung für die sittliche Zukunft des Handelnden aus dem Abgrunde der transcendentalen Freiheit hervor. Sehr bezeichnend drückt dieß Kant so aus: jede böse Handlung müsse, wenn man den Vernunftursprung derselben suche, so betrachtet werden, als

ob der Menſch unmittelbar aus dem Stande der Unſchuld in ſie gerathen wäre *).

Sollen wir erſt noch ausführlich darthun, daß auch das Urtheil des Schuldbewußtſeins, ſo kräftig es, genauer analyſirt, den Kern des Gedankens bejaht, mit der weitern Ausführung deſſelben bei Kant keineswegs übereinſtimmt, indem es ſich nicht bloß, ohne irgend einen Unterſchied zu machen, an die abſtrakte Thatſache einer Uebertretung des gekannten Sittengeſetzes hält? Wir wollen hier nicht wiederholen, was aus dem Standpunkte eines gebildeten Determinismus von Herbart in ſeiner Pſychologie ſowie von Romang in der Schrift über Willensfreiheit und Determinismus auf Grund der Phänomene des ſittlichen Urtheils gegen die Meinung, die Zurechnung ſetze in jedem Akt des Willens als ſolchem eine abſolute Freiheit voraus, Treffendes geſagt worden iſt. Nur ein Paar Bemerkungen erlauben wir uns beizufügen.

Kant findet an einigen Stellen ſeiner Schriften eine mächtige Beſtätigung ſeines Freiheitsbegriffes darin, daß wir die verbrecheriſche That eines Menſchen ihm durchaus zurechneten, alſo als ſchlechthin frei beurtheilten, wenn wir ſie gleich, empiriſch genommen, als nothwendigen Erfolg von allerlei Umſtänden, die ihm nicht zugerechnet werden könnten, von ſchlechter Erziehung, ſchlimmen Anlagen des Temperamentes, übler Geſellſchaft u. ſ. w. betrachten müſſen **). Sollte das unbefangene ſittliche Urtheil wirklich ſo verfahren? Allerdings rechnet es auch die unter ſolchen Umſtänden begangene böſe That dem Thäter zu; allein es iſt weit entfernt ſie zu gleicher Zeit als nothwendiges Ergebniß dieſer Umſtände anzuerkennen. Vielmehr denkt es ſich dabei, daß die Selbſtbeſtimmung des Thäters die begrenzende Macht iſt für den mitbeſtimmenden Einfluß jener Mo-

*) A. a. O. S. 42. 43. Kr. d. r. V. S. 432.
**) Kr. der r. V. S. 431. Kr. der pr. V. S. 145.

mente, daß in seiner Willensrichtung, welche ihren Grund hat in seiner Selbstbestimmung sei es im gegenwärtigen oder in vergangenen Augenblicken seines Lebens, die eigentliche Entscheidung liege, ob er den mächtigen Versuchungen folgt oder widersteht. Weil es aber jenen von der Selbstbestimmung unabhängigen Umständen einen mitwirkenden Einfluß zugesteht, macht es überall, soweit es diese Umstände kennt, Gradunterschiede in der Zurechnung. Wo zwar der Wille der Versuchung sich widersetzte, aber die Versuchung als das Resultat aller jener Umstände so gewaltig war, daß eine ausgezeichnete Widerstandskraft des Willens zu ihrer Ueberwindung erforderlich gewesen wäre, da mildert sich sein Ausspruch über die Schuld im Vergehen. Dagegen findet es die Schuld doppelt schwer, wenn es von dem Uebelthäter weiß, daß alle jene Umstände in einem günstigen Verhältniß zu seiner sittlichen Bildung standen. So wenig stimmt das von einseitigen Zurechnungslehren der Schulen unbestochene sittliche Urtheil der Kantischen Abstraktion bei! Nur darum kann es sie zuweilen zu bestätigen scheinen, weil dem Urtheilenden das wahre Verhältniß aller jener äußern Bedingungen zur sittlichen Entwickelung des Sündigenden, streng genommen, nie vollständig bekannt, öfters gänzlich unbekannt ist, so daß er, insofern er doch zu einem Urtheil, etwa als Bedingung eines bestimmten Handelns, aufgefordert ist, sich auf die That in ihrer Einzelheit beschränken muß. Denn auch das Geständniß des Thäters kann uns wohl die innere Genesis der Uebertretung, aber nie vollständig jenes Verhältniß enthüllen, weil er dasselbe selbst nicht erschöpfend zu erkennen, noch weniger eine sichere Vergleichung mit der Gestalt desselben bei Andern anzustellen vermag. Aber auch innerhalb jener Beschränkung auf die Handlung für sich hält sich das sittliche Urtheil keineswegs, wie es nach der Konsequenz des Kantischen Freiheitsbegriffes thun müßte, bloß an die nackte Thatsache der Uebertretung eines dem Bewußtsein

gegenwärtigen sittlichen Gebotes, sondern es erkennt auch da noch Gradunterschiede der Schuld an, die ihm theils objektiv auf den Werthunterschieden der verletzten Pflichten und den Größeunterschieden der Verletzung, theils subjektiv auf den Gradunterschieden in der Klarheit des Bewußtseins von der entgegenstehenden Pflicht beruhen.

An diese Thatsachen des sittlichen Urtheils schließt sich das Christenthum bestätigend an. Zunächst giebt es jener abstrakten Betrachtungsweise ihr Recht, indem es überall im Menschen das sittliche Bewußtsein voraussetzt, und ihn darum für alle Uebertretung des sittlichen Gesetzes schlechthin verantwortlich macht. Diese Voraussetzung geht so sehr durch das ganze N. T. hindurch, daß es überflüssig ist an Einzelnes zu erinnern. Auch in dem verdunkelten heidnischen Bewußtsein erkennt der Apostel Paulus diesen unauslöschlichen Funken, und schreibt darum auch den Heiden die Verantwortlichkeit für ihre Vergehungen zu, Röm. 1, 32. 2, 9—16. Lassen sich diese Urtheile der h. Schr. etwa dahin auslegen, daß ihr eigentlicher Gegenstand jene außerzeitliche Freiheitsthat sei, welche nach der Kantischen Auffassung allerdings alle Sünden der Menschen, wenigstens alle bewußten, einander in Rücksicht der Zurechnung schlechterdings gleich machen muß? Daß alle Sünden eine specifische Gleichheit mit einander haben, weil sie alle aus einem verkehrten Princip stammen, dieser Satz folgt aus den Grundanschauungen des Christenthums, so gewiß in denselben die strengste Entgegensetzung zwischen dem Guten und dem Bösen liegt. Aber innerhalb dieser wesentlichen Gleichheit erkennt das Christenthum die stärksten Unterschiede im Mehr und Minder der Verschuldung an. Es weiß von einer Sünde, welche, im ausdrücklichen Gegensatz gegen alle andern Sünden, nimmermehr vergeben werden wird, Matth. 12, 31. 32., von einer andern, auf welche, gleichfalls im Gegensatz gegen andre Sünden, die brüderliche Fürbitte sich nicht mehr er-

ſtrecken ſoll, 1 Joh. 5, 18. Dieſe Entſcheidungsſünden ſind aber offenbar nicht jenes radikale Böſe, welches außerzeitlich und allgemein ſein ſoll, ſondern einzelne Handlungen Einzelner in der Zeit. Eben ſo ſind es Entwickelungen in der Zeit, durch welche die Menſchen die Sünde in ſich ſelbſt dahin zu ſteigern vermögen, daß die göttliche Gnade ſich von ihnen zurückzieht und ſie in ihren verkehrten Sinn dahingiebt, Röm. 1, 24 f. u. a. St. Das Chriſtenthum kennt ferner Gradunterſchiede der Schuld, die auf den verſchiedenen Graden des Bewußtſeins von der Bedeutung der ſündlichen That und dem verbindenden Anſehen der entgegenſtehenden ſittlichen Normen beruhen. Wer dieſe Normen nicht als ſeines Herrn Willen weiß und ſie übertritt, iſt auch ſtrafwürdig, weil er ihr allgemeines bindendes Anſehen auch ohnedieß in ſeinem Gewiſſen erkennen muß; aber doppelter Strafe iſt der würdig, der ſie ſo weiß, Luc. 12, 47. Wem viel gegeben iſt, von dem wird man viel fordern; mit der Steigerung des Bewußtſeins ſteigert ſich auch der Fluch der verkehrten That. Darum haftet an der Erſcheinung Chriſti in der Geſchichte unmittelbar eine κρίσις. Sodom und Tyrus und Sidon ſind dem Gericht Gottes verfallen wegen ihrer Sünden, aber in viel höherm Grade jene Galiläiſchen Städte, die den Sohn Gottes von ſich geſtoßen haben. Denn wenn in Sodom und Tyrus und Sidon die Thaten geſchehen wären, die in jenen Städten geſchehen ſind, ſie hätten ihren Sinn geändert, Matth. 11, 21—24. Es giebt alſo nicht bloß Gradunterſchiede der Schuld, ſondern dieſelben ſind auch durch Umſtände bedingt, welche in der Zeit liegen; auch iſt dabei nicht von der Beſchränktheit menſchlicher Zurechnungen, ſondern von göttlicher Zurechnung die Rede; wie ſtimmte damit eine Anſicht überein, nach welcher alle Verſchuldung und Zurechnung nur auf die Entſcheidungen einer außerzeitlichen Freiheit geht, zu denen ſich alles in der Zeit Geſchehende nur als Folge verhalten ſoll? —

Es ist eine zwiefache Erkenntniß, deren Mangel Kant die richtige Auffassung des Verhältnisses zwischen dem intelligibeln Sein des Menschen und seinem zeitlich-empirischen Leben unmöglich machte.

Einerseits verkannte er — freilich nicht er allein, sondern überhaupt jene spiritualistische, Raum- und Zeit als eine dem Wesen des Geistes fremde Schranke betrachtende Richtung, die in der Philosophie und Theologie oft genug vorgekommen ist —, daß alles abgeleitete, bedingte Sein irgend einer Zeitlichkeit und Räumlichkeit zur vollen Wirklichkeit seiner Existenz bedarf. Der geschaffene Geist kann sich selbst, den konkreten Inhalt seines Seins, nicht wie mit einem Schlage haben, weil er sich nicht von sich selbst hat, weil er einen abhängigen Anfang seiner Existenz hat; darum muß er werden, damit er sei, was er ist seinem Begriffe nach. Die Form des Werdens aber ist die Zeit. Der geschaffene Geist kann ferner vermöge seiner Bedingtheit sich selbst nicht haben, ohne andres bedingtes Sein, geistiges wie materielles — denn die Geister sind von Natur undurchdringlicher als die Körper, nur daß jene ihre Undurchdringlichkeit durch die Liebe als das communicativum sui aufzuheben vermögen, diese nicht — von sich auszuschließen, sich von ihm abzusondern. Diese wesentliche Schranke fordert ihre bestimmte Ausprägung, und findet sie in einer dem Geiste angemessenen Leiblichkeit. Geht der endliche Geist der Macht verlustig seine immanente Schranke in dieser bestimmten ihm objektiven Aeußerlichkeit auszuprägen, so fehlt ihm auch das Vermögen zu wirken und sich andern Wesen seiner Art zu offenbaren. Wie demnach Zeit und Raum das geschaffene Sein als einzelnes scheiden, so verbinden sie das Geschiedene wieder als Bedingungen der erfahrenden Erkenntniß*), worin der Geist die Fülle des besondern Seins in sich aufnimmt.

*) Die Kritik der reinen Vernunft hat, wie Trendelenburg in den logischen Untersuchungen Th. 1, S. 128 ff. trefflich zeigt, aller-

Wir sind keineswegs berechtigt, die bestimmte Form, welche Zeit und Raum, unsre successive Entwickelung und unsre Leiblichkeit gegenwärtig für unser Wahrnehmen und Bewußtsein haben, für die einzig mögliche, für die immer und überall gültige zu erklären; aber dazu sind wir berechtigt, den Eintritt in das Jetzt und das Hier als einen Fortschritt im Sein des individuellen Geistes zu betrachten, wodurch er erst zur vollen Bestimmtheit seiner Existenz zu gelangen vermag. Die Philosophie sucht die Niedrigkeit und die Erhabenheit des Menschen an falscher Stelle, so lange sie jene in der Zeitlichkeit und Räumlichkeit, diese in der Zeitlosigkeit und der sogenannten reinen Geistigkeit seiner Existenz sucht. Wie in der Beschränkung sich der Meister zeigt, so verschmäht Gott nicht — das ist die andre Wahrheit, welche Kant verkennt —, diesem in Zeit und Raum beschlossenen Dasein den höchsten Inhalt anzuvertrauen. Es ist überall Gottes Art nicht seine großen Gedanken prahlerisch auszulegen; vielmehr entzieht er sie, ihre Strahlen löschend, den rohen und frechen Blicken, und verbirgt seine höchsten Werke in eine unscheinbare Gestalt. Wenn der ächte Künstler in dem engen Raume des menschlichen Leibes eine innere Unendlichkeit von Schönheit und Bedeutsamkeit zu enthüllen weiß, wem hat er das abgelernt als dem schöpferischen Meister? Die Zeit, die der kritisch-idealistische Philosoph verachtet, hat Gott so groß geachtet, um in ihr, und zwar zu einem bestimmten Zeitpunkte (Gal. 4, 4.), die Menschwerdung seines Sohnes und die Erlösung des menschlichen Geschlechtes zu vollbringen. Nicht fern von dir, daß du zum Himmel hinauf- oder in den Abgrund hinabsteigen müßtest, sondern nahe bei dir innerhalb der Schranke des irdischen Daseins ist das Wort von der Gerechtigkeit aus

---

dings dargethan, daß Raum und Zeit subjektive Bedingungen a priori unsers Wahrnehmens und Erfahrens sind, aber keineswegs, daß sie nur subjektiv, daß sie nicht auch Formen der Dinge selbst sind.

dem Glauben (Röm. 10, 6—8.), und mitten in der Zeit bietet sich dir der Besitz des ewigen Lebens dar (Joh. 6, 47.).

Die von Kant entwickelte Auffassung des Freiheitsbegriffes und seines Verhältnisses zum Bösen wurde von seinen nächsten Anhängern und Nachfolgern in ihrer wesentlichsten Bestimmung aufgegeben. C. Ch. Erh. Schmid wollte von einem positiven Grunde des Bösen in der Sphäre des Intelligibeln, von einer Selbstbestimmung der Freiheit zum Bösen nichts wissen, sondern leitete dasselbe von einer — allerdings ursprünglichen, also dem intelligibeln Substrat unsres empirischen Charakters zuzuschreibenden — Einschränkung unsrer moralischen Freiheit her*). Fichte begnügte sich mit einer Erklärung des Bösen, die von der Ableitung desselben aus der Sinnlichkeit nicht wesentlich verschieden ist, und deren Princip, so sehr er sich bemüht ihm eine positive Bedeutung zu geben, sich eben so unvermeidlich wie der Ursprung aus der Sinnlichkeit in eine bloße Schranke und Verneinung auflöst; er fand den allgemeinen Grund des Bösen in der „Trägheitskraft der Natur"**). Erst

*) Versuch einer Moralphilosophie S. 335. 336. 379. (zweite Ausg.)

**) System der Sittenlehre S. 262 f. Treuer hält an der ursprünglichen Bedeutung des radikalen Bösen fest die sonst unbedeutende Schrift von A. C. Ch. Heydenreich, über Freiheit und Determinismus und ihre Vereinigung. 1793. Doch verdirbt auch sie zuletzt den Kantischen Gedanken von Grund aus, indem sie das radikale Böse in einen göttlichen Erziehungsplan aufnimmt, vermöge dessen „der Zögling der Vorsehung — vom Bösen anfangen mußte, damit sich seine persönliche Würde und die gesetzgebende Majestät seines guten Geistes durch Bekämpfung desselben höhere Kraft erstrebte, und durch dieß selbstthätige Hinaufringen von der Finsterniß zum Licht — der belohnenden Güte Gottes sich würdig machte" S. 130. 131. D. h. der Mensch erhielt die Aufgabe gut zu machen, was Gott geflissentlich schlecht gemacht hatte.

Schelling nahm den Faden der Unterſuchung da, wo ihn Kant fallen laſſen, wieder auf in einem Werke, welches nicht bloß ohne Frage die bedeutendſte Leiſtung der neuern Spekulation in ihren Forſchungen über Freiheit und Böſes iſt, ſondern dem an Tiefe und unerſchöpflichem Reichthum der Gedanken, an Adel und Macht der Darſtellung überhaupt nur ſehr Weniges in der geſammten philoſophiſchen Litteratur gleich kommt — in den „philoſophiſchen Unterſuchungen über das Weſen der menſchlichen Freiheit und die damit zuſammenhangenden Gegenſtände"*). Es verſteht ſich von ſelbſt, daß, wie dieſe Abhandlung die menſchliche Freiheit und den Urſprung des Böſen in ihr nicht iſolirt behandelt, wir die Beſtimmungen darüber im Zuſammenhange mit den dort entwickelten Grundprincipien auffaſſen müſſen.

Um die Freiheit zu erklären, geht die Abhandlung aus von dem Gegenſatz zweier gleich ewiger Principien, des finſtern und lichten, des realen und idealen, des partikulariſirenden und des univerſaliſirenden, der Selbſtheit und des Verſtandes. Die Vereinigung dieſer beiden Principien iſt die Bedingung alles Lebens; der Idealismus bedarf eines lebendigen Realismus zu ſeiner Baſis. Darum ſind die beiden Principien auch in Gott, inſofern in ihm unterſchieden werden muß Gott als exiſtirender und der Grund ſeiner Exiſtenz, den er

*) Philoſophiſche Schriften Bd. 1, S. 399—511; womit zu vergleichen iſt das Denkmal der Schrift Jacobi's von den göttlichen Dingen ꝛc. ſo wie der Brief an Eſchenmayer, Allgemeine Zeitſchrift von Deutſchen für Deutſche, S. 79—129. Dagegen müſſen die etwanigen Modifikationen, die ſeitdem in Schellings Syſtem auch in Beziehung auf die hier vorliegenden Probleme eingetreten ſein mögen, unberückſichtigt bleiben, weil diejenige Veröffentlichung ſeiner gegenwärtigen Anſicht aus Vorleſungen, die ſich rühmt eine wortgetreue und ſomit vollkommen zuverläſſige zu ſein, ſich damit ſelbſt ſo ſignaliſirt hat, daß es eines ehrenhaften litterariſchen Verkehrs unwürdig iſt davon Gebrauch zu machen.

als causa sui eben in sich selbst hat, aber doch als ein von ihm, dem Existirenden, unterschiednes Wesen, die Natur in Gott *). Nur insofern in Gott das ideale Princip mit einem von demselben unabhängigen Grunde zu Einer absoluten Existenz vereinigt ist, ist er persönlich **). Wie vor dieser Zweiheit der Principien die absolute Indifferenz des Ungrundes liegt, so erhebt sich über ihr die absolute Identität des Geistes; aber über dem Geist ist der anfängliche Ungrund, insofern er nun zur Liebe, die Alles in Allem ist, verklärt ist ***).

In den Naturwesen sind die beiden Principien überall nur in bestimmtem Grade Eins; nur in den persönlichen Wesen können sie vollkommen Eins werden ****). In Gott ist diese Identität eine unauflösliche, im Menschen ist sie eine zertrennliche und muß es sein, weil, wenn sie in ihm unauflöslich wäre wie in Gott, der Mensch von Gott gar nicht unterschieden wäre, und Gott als Geist und Liebe sich nicht offenbaren könnte †). Der Gegensatz dieser beiden Principien ist aber noch nicht gleich dem Gegensatze des Guten und Bösen; vielmehr ist das Princip der Selbstheit, im Grunde oder der Potentialität bleibend, selbst Moment des wirklichen Guten, seine nothwendige Basis ††). Das Böse entsteht erst durch eine positive Umkehrung der Principien, dadurch daß die Selbstheit sich von dem intelligenten Princip losreißt und über dasselbe erhebt †††). Die Möglichkeit dieser Umkehrung liegt für den Menschen in der

*) A. a. O. S. 429 f. Denkmal Jacobi's S. 94 f. S. 91. Vr. a. Eschenmayer a. a. O. S. 84 f.

**) A. a. O. S. 481. 487. 501. Denkmal Jacobi's S. 98 f.

***) A. a. O. S. 497 ff.

****) A. a. O. S. 436 f. 450.

†) A. a. O. S. 438. 451. 52.

††) A. a. O. S. 439. 40. 450.

†††) A. a. O. S. 440. 474. 488. 89.

Zertrennlichkeit der Principien, während sie in den Naturwesen auf nothwendige Weise aneinander gebunden sind *).

Halten wir hier den Fortschritt unsrer Berichterstattung einen Augenblick an, so wird in diesen Bestimmungen das Böse entschieden als positiver Gegensatz gegen das Gute, als ein aller Ordnung und allem harmonischen Zusammenhange feindseliges Princip der Störung und Entzweiung gefaßt. Darin liegt denn unmittelbar zugleich die Anerkennung, daß hier alle Ableitung aus Begriffen schlechterdings nicht weiter geht als bis zur Möglichkeit des Bösen, daß aber die Wirklichkeit des Bösen auf diesem Wege nie erreicht, sondern nur durch Erfahrung gefunden werden kann. Auch ist ja, wie Schelling selbst ausdrücklich anerkennt **), das Böse nicht bloß die Auflösung des Bandes zwischen den beiden Principien — dafür ließe sich allenfalls noch eine teleologische Nothwendigkeit denken, diese nämlich, damit im Menschen das Bewußtsein von der verschiedenen Natur jedes dieser Principien in seiner Besonderheit als die Bedingung der vollkommensten Vereinigung beider entstehe —, sondern die Verkehrung ihrer wahren Ordnung; diese Verkehrung würde aber aufhören Verkehrung zu sein, wenn sie selbst die Bedingung der vollkommenen Ordnung wäre.

Und in diesem Sinne bestimmt auch Schelling das Verhältniß des Bösen zum Guten in mannichfachen Aeußerungen, und zwar nicht bloß da, wo die Untersuchung es überhaupt erst mit der Möglichkeit des Bösen zu thun hat, sondern auch nach ihrem Uebergange zur Wirklichkeit desselben. So wird die Nothwendigkeit, daß ein allgemeiner Grund der Sollicitation zum Bösen sei, zunächst nur darauf gestützt, daß der Mensch sich der beiden Principien bewußt werden solle ***). Eben so wird

*) A. a. O. S. 450.
**) A. a. O. S. 448.
***) A. a. O. S. 452.

von dem Willen des Grundes gesagt, daß er die Liebe nicht zu zerbrechen verlange, ob es gleich oft so scheine *); wonach wir also diesem Willen, durch den die Offenbarung der Liebe selbst bedingt sein soll, ein wirkliches, ernstlich gemeintes Widerstreben gegen die Liebe, wodurch er erst ein böser Wille würde, nicht werden zuschreiben dürfen. Ist ja doch das Wirken des Grundes und somit der Eigenwille des Menschen nur insofern Bedingung des Guten, als er eben seinem Begriffe gemäß im Grunde bleibt, dem idealen Princip unterworfen **); wie denn auch das Streben des Grundes im erschaffnen Wesen sich für sich zu aktualisiren immer vergeblich bleiben muß ***). Darum wird dem Menschen dieses beigelegt, die Selbstbewegungsquelle zum Guten und Bösen in sich zu haben †), was ja keinen Sinn hätte, wenn er sich ausschließlich zu einem von Beiden oder zu Beiden etwa nach einander bewegen müßte. Daß dieß nicht die Meinung ist, erhellt auch aus dem Ausspruch S. 439: dadurch, daß die Selbstheit — im Menschen — Geist sei, sei sie frei von beiden Principien. Demgemäß wird denn auch weiterhin gesagt, daß es für den Menschen, weil er aller Eigenheit absterben müsse, um im Centrum leben zu können, ein fast nothwendiger Versuch sei, aus diesem in die Peripherie herauszutreten ††); worin doch dieses liegt, daß es für den Menschen zwar eine gewaltige Sollicitation zum Bösen, aber doch keine wirkliche Nothwendigkeit des Bösen gebe. Darum wird unmittelbar darauf das Böse als eigne Wahl und Schuld des Menschen bezeichnet.

*) A. a. O. 454.

**) A. a. O. S. 439 f. 488. So sagt Schelling S. 441. auch von der Krankheit, „dem wahren Gegenbild des Bösen", sie entstehe nur dadurch, daß das, was seine Freiheit oder sein Leben nur dazu habe, daß es im Ganzen bleibe, für sich zu sein strebe.

***) A. a. O. S. 458.

†) A. a. O. S. 452.

††) A. a. O. S. 463.

Und doch bricht durch diese Reihe von Gedanken überall eine andre Anschauungsweise hindurch, die uns zu einem entgegengesetzten Resultat führen will. Wenn „nur die überwundene, also aus der Aktivität zur Potentialität zurückgebrachte Selbstheit das Gute ist“ *), so folgt, daß die Selbstheit, damit das Gute werde, in diese Aktivität, in eine abnorme, peripherische Stellung heraustreten muß. Dieses Heraustreten aber ist eben das Böse. Und so behauptet denn auch die Abhandlung, das Böse sei zur Offenbarung Gottes nothwendig gewesen, jedes Wesen könne nur in seinem Gegentheil offenbar werden, Liebe nur in Haß, Einheit in Streit **); der Wille der Liebe müsse ein Widerstrebendes finden, darin er sich verwirklichen könne ***); es müsse auch im Reich des Geistes ein Princip der Finsterniß sein, der Geist des Bösen, d. h. der Entzweiung von Licht und Finsterniß †) — eben durch Losreißung des zweiten Princips vom ersten; das Mysterium, das die Sünde zu profaniren strebe, sollte offenbar werden; denn nur im Gegensatz der Sünde offenbare sich jenes innerste Band der Abhängigkeit der Dinge und das Wesen Gottes, das gleichsam vor aller Existenz und darum schrecklich sei ††).

Wir glaubten, und gewiß mit gutem Grund, annehmen zu dürfen, dieses Beschlossensein in der göttlichen Ordnung des Lebens und seiner Entwickelung solle nur der Möglichkeit des Bösen, dem Anknüpfungspunkte, welchen die Entstehung desselben in dem Princip der Selbstheit hat, zu gute kommen, so daß das Wirklichwerden des Bösen Willkür und Zufälligkeit bliebe, d. h. in keinem vernünftigen Zusammenhange und in keiner zweckmäßigen Nothwendigkeit (eben so wenig natürlich in einer ursach-

*) A. a. O. S. 489. Vgl. den Br. an Eschenmayer a. a. O. S. 103.
**) A. a. O. S. 452.
***) A. a. O. S. 454. 55.
†) A. a. O. S. 457.
††) A. a. O. S. 476.

lichen) begründet wäre. Hier aber erkennen wir, daß auch die Wirklichkeit des Bösen von dieser göttlichen Nothwendigkeit umfaßt sein soll. War in jener Betrachtungsweise das ethische Princip das herrschende, wie wir es von einer Untersuchung über den Begriff des Bösen fordern müssen, so dominirt in dieser Ansicht eine naturphilosophische Auffassung. Das Böse wird zu einer kosmischen Potenz, die als Erregerin aller Kräfte eben so in der Natur wie im Menschen wirksam ist*); ja das Begreifen des Guten und Bösen im Menschen wird ausdrücklich von der Erkenntniß dieses allgemeinen Bösen abhängig gemacht**). Zum Grunde liegt die naturphilosophische Idee der Identität von Geist und Natur, welche jenen aus dieser nur durch quantitative Unterschiede und Steigerungen hervorgehen läßt. Mit der Erscheinung des Geistes — im Menschen — tritt nicht ein neues Princip ein in das Gebiet des kreatürlichen Lebens, wie doch schon die Genesis bestimmt andeutet K. 1, V. 26. K. 2, V. 7., sondern die Principien sind dieselben, die schon in der Natur waren, und nur ihre Offenbarung ist eine vollkommnere. Die Natur verklärt sich zum Geiste oder der Geist erhebt sich aus der Natur durch immer tiefere Scheidung und durch die damit möglich gemachte höhere und innigere Verbindung des Wirkens jener Principien. — Wie es überhaupt der Theologie schwerlich frommen würde, wenn sie, den dringenden Mahnungen ausgezeichneter Geister, Steffens', Baaders, neuerlich auch Rothes, folgend, sich aus einer Verschmelzung mit der spekulativen Naturwissenschaft frische Kräfte holen wollte, so können wir namentlich nicht glauben, daß das Verständniß des Bösen anderswo besser zu gewinnen ist als in dem Gebiet, in welchem es überhaupt nur ein eigentliches Böses giebt***), im Gebiet des Geistes und der Freiheit.

*) A. a. O. S. 451.
**) A. a. O. S. 462.
***) Die Abhandlung erkennt dieß im Grunde selbst an S. 456.

Sind in der Natur „Vorzeichen“ oder „Gegenbilder“ des Bösen anzutreffen, so können uns diese grade erst durch das in der sittlichen Sphäre schon erkannte Böse verständlich werden. Dieß ist der Boden, auf dem das Problem gelöst werden muß, oder es bleibt unauflöslich.

Neben diesen beiden Auffassungen des Verhältnisses zwischen dem irrationalen und dem intelligenten Princip tritt an mehrern Stellen eine dritte hervor, welche wesentlich dualistisch ist. Hier bekommt der Gegensatz zwischen dem Grunde und dem idealen Princip die Gestalt eines ernsthaften Kampfes selbstständiger Mächte, in welchem jede die andre zu zerstören strebt. Der Grund reagirt gegen die Freiheit und setzt, das kommende Licht (in der Geschichte) vorempfindend, alle Kräfte aus der Unentschiedenheit, um ihm im vollen Widerstreit zu begegnen *). Aber mit gleich entschiedner Feindschaft tritt ihm das ideale Princip entgegen; die Verbindung des allgemeinen Willens mit einem besondern Willen im Menschen scheint ein Widerspruch, dessen Vereinigung schwer, wenn nicht unmöglich ist. Denn das Centrum des allgemeinen Willens, in das der Mensch erschaffen worden, ist für jeden besondern Willen — also für das Princip der Selbstheit, für das Wollen und Wirken des Grundes, durch das der Mensch überhaupt erst ein besonderes Wesen ist — verzehrendes Feuer **). Eben so ist von einem Fürsich- und Alleinwirken des Grundes die Rede, aus welchem Schöpfungen hervorgegangen sein sollen, die aber nicht die Macht hatten zu dauern ***), und S. 503. wird ganz allgemein gesagt, daß alle Naturwesen ein bloßes Sein im Grunde haben, während wir nach frühern Bestimmungen — und wir dürfen hinzusetzen: nach den Grundbegriffen des Schelling'schen Identitäts-Systems —

*) A. a. O. S. 460. 462. vgl. 494.
**) A. a. O. S. 463.
***) A. a. O. S. 458. 459.

annehmen mußten, daß auch in jedem Naturwesen beide Principien sich verbinden.

Und kann uns der starke Zug zu dualistischen Konsequenzen im Zusammenhange dieser Ansicht überraschen? Sie bietet zwei gleich ewige, von einander relativ unabhängige, ja mit einander streitende Principien dar, und als über beiden stehende Ureinheit, also als einige Bürgschaft für den Sieg des intelligenten Principes und die Unterwerfung des Grundes, insofern diese Bürgschaft nicht rein aus der Erfahrung genommen werden soll, die absolute Indifferenz, den Urgrund oder Ungrund, der kein andres Prädikat hat als das der Prädikatlosigkeit*). War der Grund die ahnungsvolle, an verhüllten Gestalten reiche Nacht, die in ihrer dunkeln Tiefe einen Blick dämmernden Lichtes verschließt, so ist der Ungrund die Urnacht, in welcher alle und jede Bestimmungen schwinden. Eine solche Indifferenz kann uns die gesuchte Bürgschaft nicht gewähren. Ist sie selbst gegen den Gegensatz des Guten und des Bösen gleichgültig, so ist, insofern ihr überhaupt ein Wirken zugeschrieben werden kann, nicht einzusehen, warum dasselbe nicht eben so gut dem Grunde die Herrschaft sollte zuwenden können als dem idealen Princip. Auch ist dieses Bedenken damit nicht erledigt, daß die Abhandlung den Ungrund doch zugleich als Liebe bezeichnet. Denn wie unabhängig die Erhebung des Ungrundes zur Liebe von der Zeit sein mag, jedenfalls ist sie im Sinne der Abhandlung Resultat eines Processes. Das aber ist eben die Schwierigkeit, wie aus diesem Ungrund, der „nichts Anders ist als das Nichtsein aller Gegensätze", in dem wir darum eben so wenig einen Drang etwas zu werden als einen Willen etwas zu schaffen denken können, überhaupt ein Proceß hervorzugehen vermag, und wie das Wesen dieses Ungrundes uns gewiß machen soll, daß das

*) A. a. O. S. 498.

ewige Reſultat des Proceſſes die Liebe ſein wird. Die letztere Schwierigkeit — und damit zugleich die erſte — ſcheint die Abhandlung ſelbſt zu heben, indem ſie dieſes Reſultat unmittelbar als Zweck des Ungrundes ſetzt: „Der Ungrund theilt ſich in die zwei gleich ewigen Anfänge nur, damit die zwei, die in ihm als Ungrund nicht zugleich oder Eines ſein konnten, durch Liebe Eins werden, d. h. er theilt ſich nur, damit Leben und Liebe ſei und perſönliche Exiſtenz" *). Aber um ſich dieſen Zweck der Liebe ſetzen zu können, muß der Ungrund eben mehr als bloßer Ungrund, mehr als das ſchlechterdings prädikatloſe Weſen, muß er ſchon ein ſeiner ſelbſt bewußtes und liebendes Weſen ſein, kann alſo als Geiſt und Perſönlichkeit nicht erſt, wenn gleich immerhin auf ewige Weiſe, aus einem durch jene Zweckſetzung in Bewegung gebrachten Proceſſe hervorgehen.

So drängt dieſe Lehre durch ſich ſelbſt über ſich ſelbſt hinaus zu einem Ergebniß, in welchem ſie mit der chriſtlichen Religion zuſammenſtimmt, zur Anerkennung der abſoluten Perſönlichkeit, die über den Weltproceß ſchlechthin erhaben iſt und ihn, doch nicht ohne ihr Wirken nach außen im vollen Ernſt ſeinen Bedingungen dahinzugeben, zu ſeinen Zielen leitet. Damit iſt denn auch eine Einheit gewonnen, die ſtark genug iſt die gewaltigen Gegenſätze, die in der Welt mit einander kämpfen, ſich zu unterwerfen, während, wenn dieſe Gegenſätze auf das göttliche Sein ſelbſt übertragen werden, der Ungrund ein viel zu abſtraktes Weſen iſt, um den Dualismus, die gänzliche Entzweiung jener beiden Principien in Gott ſelbſt, abwehren zu können.—

Was nun den Begriff der menſchlichen Freiheit, den eigentlichen Gegenſtand der Abhandlung betrifft, ſo ſoll derſelbe eben auf das dualiſtiſche Element dieſer Anſicht geſtützt werden. Nachdem der Freiheitsbegriff des Idealismus in ſeiner Wahrheit

*) A. a. O. S. 499.

anerkannt, aber zugleich, weil nur allgemein und formell, als unzureichend zur Lösung des Problems bezeichnet worden, wird als der reale und lebendige Begriff der Freiheit dieses aufgestellt, daß sie ein Vermögen des Guten und des Bösen sei*). Hiergegen erhebt sich nun aber die Schwierigkeit, wie aus Gott, insofern er das vollkommenste Wesen und lauter Güte ist, ein Vermögen zum Bösen folgen könne. Ist also die Freiheit ein Vermögen zum Bösen, so muß sie eine von Gott unabhängige Wurzel haben. Und diese Forderung ist es eben, womit die Abhandlung vom Begriff der Freiheit aus zur Aufstellung jener beiden Principien, wovon das eine das ist, was in Gott selbst nicht Er Selbst ist, d. h. was Grund seiner Existenz ist**), sich den Weg bahnt. Der Mensch hat dadurch, daß er aus dem Grunde, einem von Gott selbst zwar unabtrennlichen, aber doch unterschiedenen Wesen, entspringt, ein in Beziehung auf Gott unabhängiges Princip in sich ***), und nur Kraft dieses Ursprunges vermag er eine Freiheit zu besitzen, die wesentlich auch ein Vermögen des Bösen ist; und andrerseits kann das Böse als ein Positives dann erst begriffen werden, wenn „eine Wurzel der Freiheit in dem unabhängigen Grunde der Natur erkannt ist" †).

Ist damit der reale Begriff der Freiheit festgestellt ††), so wird nun auch der formale Begriff derselben bestimmt. Nach diesem Begriff ist der Mensch Ur- und Grundwollen, das

*) A. a. O. S. 422.
**) A. a. O. S. 431.
***) A. a. O. S. 437. vgl. S. 429.
†) A. a. O. S. 448.

††) Es wird kaum nöthig sein daran zu erinnern, daß von uns im ersten Kapitel dieser Abtheilung der Begriff „reale Freiheit" in einem andern Sinne genommen ist, weil die Auffassung des Freiheitsbegriffes überhaupt nicht dieselbe ist.

sich selbst zu etwas macht*). Als geistiges Wesen hat er kein Sein vor und unabhängig von seinem Willen**). Folgen darum gleich seine einzelnen Handlungen mit unverbrüchlicher Nothwendigkeit aus seinem bestimmten Wesen, so ist diese innere Nothwendigkeit selber die Freiheit; das Wesen des Menschen ist wesentlich *seine eigne That****).

Allein ist denn nun damit jene Schwierigkeit, die an dem Verhältniß des *Bösen* in der Kreatur zu dem *Alles bedingenden Willen Gottes* haftet, der Knoten, in den sich alle andern zusammenziehen, wirklich gelöst? — Das Böse als solches kann allerdings nur in der *Kreatur* entspringen; aber sein Wirklichwerden hat die Erregung des finstern Naturgrundes, die Lostrennung desselben vom idealen Princip, um in der Kreatur für sich zu wirken und gegen Einheit und Ordnung zu reagiren, zur Voraussetzung†); „das Böse ist ja nichts Anders als der Urgrund zur Existenz, inwiefern er im erschaffenen Wesen zur Aktualisirung strebt"††). Um nun die Freiheit Gottes selbst zu retten und den Dualismus abzuhalten, muß diesem Fürsichwirken des Grundes ein *Wirkenlassen* von Seiten Gottes als Geistes und Liebe entsprechen; welches der einzig denkbare Begriff der *Zulassung* sein soll†††). Aber dann ist offenbar eben dieses *Wirkenlassen des Grundes* der Punkt, auf den sich dieselben Schwierigkeiten häufen, welche, wie sie *Schelling* zu Anfang der Abhandlung mit wenigen starken Zügen gezeichnet hat, die Versuche das Vorhandensein des Bösen mit den Principien des Theismus zu vereinbaren treffen. Wie kann Gott zu-

*) A. a. O. S. 468.
**) A. a. O. S. 471.
***) A. a. O. S. 467.
†) A. a. O. S. 453. 461. 62.
††) A. a. O. S. 457. 58.
†††) A. a. O. S. 454.

laſſen, daß der Grund im erſchaffenen Weſen zur Aktualiſirung ſtrebt, wenn damit das Böſe, ein Gott widerſtrebender Wille gegeben iſt?

Oder ſoll dieſe Frage ſchon durch den Beweis, daß ein von Gott dem Exiſtirenden verſchiedner Grund der Exiſtenz ſein müſſe, beantwortet ſein? Aber dieſer Beweis reicht doch keinesfalls weiter als bis zur Nothwendigkeit des Grundes *in ſeiner Einheit mit dem exiſtirenden Gott*, des Grundes, inſofern er das iſt, was er ſeinem Begriffe nach ſein ſoll, eben nur *Grund*, Träger des Lichtprincips; die Nothwendigkeit eines Grundes, der aus ſeiner wahren Stellung heraustritt, um für ſich wirkendes, herrſchendes Princip zu ſein, iſt damit keineswegs dargethan. Auch würde, wenn jener Beweis auch für die Umkehrung gelten ſollte, der obigen Verwahrung ungeachtet folgen, daß das Böſe als allgemeines Princip Bedingung der Exiſtenz Gottes wäre; was mit der ausgeſprochenen antidualiſtiſchen Richtung der Abhandlung in offenbarem Widerſpruch ſtehen würde. Läßt ſich alſo von dieſer Erhebung des Grundes zum herrſchenden Princip nicht ſagen, daß Gott ſie poſitiv, wenngleich nur bedingter Weiſe, nämlich als Bedingung ſeiner Exiſtenz, wollen müſſe oder könne, nun ſo behauptet allerdings der Begriff der *Zulaſſung* ſeinen eigenthümlichen Sinn, den des Nichtverhinderns einer von einer andern Urſache ausgehenden Wirkſamkeit, welche der Zulaſſende verhindern könnte. Aber es iſt dann nicht mehr einzuſehen, warum dieſer Zulaſſungsbegriff nicht auch einem lediglich *in der Sphäre der Kreatur* ſich erhebenden Princip, durch deſſen Fürſichwirken das Böſe entſtände, zu gute kommen ſollte, indem die abſolute Abhängigkeit des Geſchöpfes, welche man dagegen geltend machen könnte, eben durch dieſe Zulaſſung in beſtimmter Beziehung aufgehoben würde. Soll dagegen die göttliche Zulaſſung des Böſen in letzter Inſtanz in ein *poſitives Wollen* deſſelben übergehen, damit Gott als Liebe reell exiſtiren

könne vermittelst ihres Gegensatzes, so steht dem entgegen die schon sonst in dieser Schrift zur Genüge auseinandergesetzte Unmöglichkeit das Böse aus dem göttlichen Willen abzuleiten, ohne entweder den Begriff des Bösen oder den des göttlichen Willens zu vernichten.

Bietet also die Lehre vom Grunde zur Ueberwindung dieser allgemeinen Schwierigkeit keine Mittel dar, für welche nicht Entsprechendes, wenngleich natürlich anders abgeleitet, auch auf dem Boden des Theismus zu gewinnen wäre, so erhebt sich dagegen wider die menschliche Freiheit im Bösen als Grundlage der Zurechnung eine andre Schwierigkeit, die jener Lehre eigenthümlich ist. Nach den Grundbegriffen derselben hat der Mensch ein Vermögen des Bösen nur, insofern seine Freiheit eine Wurzel in dem von Gott selbst verschiedenen Grunde hat, und zum wirklichen Wollen des Bösen wird er erregt durch die Sollicitationen des Grundes, durch dessen Widerstreben gegen die Einheit. Hier ist nun wohl, insofern die göttliche Zulassung dieses in dem erschaffenen Wesen sich aktualisirenden Widerstrebens im realsten Sinne, also als eine göttliche Selbstbeschränkung genommen wird, für eine relative Unabhängigkeit des Grundes und seines Wirkens von Gott selbst und eben damit für eine gleiche Unabhängigkeit des für das Böse sich entscheidenden Menschen gesorgt; aber wie läßt sich darauf Freiheit und Zurechnung gründen, wenn er nur insofern von jener an sich unbedingt bestimmenden Macht frei ist, als er von einem andern ewigen, allgemeinen Princip in Besitz genommen wird, welches die Selbstheit in ihm erregt und zur Herrschaft erhebt? So bleibt der Wille des Menschen doch verschlungen in die Bewegungen und Kämpfe allgemeiner kosmogonischer Potenzen, von denen die andre sofort da eintritt, wo die erste zurückweicht, welche also einer Selbstständigkeit des erschaffenen Wesens gar keinen Raum lassen.

Es liegt nahe, aus der Entwickelung des formalen Frei-

heitsbegriffes bei Schelling dagegen geltend zu machen, daß der Menſch ja doch die Selbſtbewegungsquelle zum Guten und zum Böſen gleicherweiſe in ſich habe, daß ſeine Selbſtheit als Geiſt frei ſei von beiden Principien, daß, wenn er für das Böſe als die Umkehrung des wahren Verhältniſſes zwiſchen beiden Principien entſchieden ſei, dieß ſeine eigne That, ein Heraustreten aus einer urſprünglichen Unentſchiedenheit ſei. Wohl, aber wenn wir an dieſen Beſtimmungen feſthalten, ſo iſt auch kein Grund mehr vorhanden, die Freiheit des Willens durch zwei entgegengeſetzte Principien zu bedingen. Dann aber kann, was die Abhandlung als die reale Definition der Freiheit aufſtellt: Vermögen des Guten und des Böſen, unmöglich die urſprüngliche, ſondern erſt eine abgeleitete Beſtimmung ihres Begriffes ſein*). Denn der kreatürlichen Freiheit ein doppeltes Princip geben, iſt noch etwas ganz anders als ihr die Nothwendigkeit zuſchreiben, ſich zwiſchen den vor ihr liegenden Möglichkeiten des Guten und des Böſen zu entſcheiden.

Um es kurz zu ſagen: der formale und der reale Freiheitsbegriff — nach der Terminologie dieſer Abhandlung — ſtimmen nicht wahrhaft zuſammen. Dieß zeigt ſich auch darin, daß das Heraustreten des Menſchen aus der Unentſchiedenheit für unmöglich erklärt wird, wenn nicht ein allgemeiner Grund der Verſuchung zum Böſen wäre, der die Eigenheit und den Gegenſatz hervorruft, damit, wenn nun der Wille der Liebe aufgeht, dieſer ein Widerſtrebendes finde, worin er ſich verwirkliche**). Verſtehen wir dieſe Erklärung recht, ſo opfert ſie den formalen Freiheitsbegriff dem realen auf, in welchem wir doch die wirkliche Freiheit nicht zu finden vermögen, ſondern nur je-

*) Dieſe Folgerung wird noch dadurch beſtätigt, daß ja doch das Böſe nach S. 493 f. einmal enden, alſo die Freiheit aufhören ſoll Vermögen des Böſen zu ſein.

**) A. a. O. S. 452. 454.

nes Verſchlungenſein unſeres ſittlichen Bewußtſeins und Wollens in einen allgemeinen kosmiſchen Proceß. Ueberhaupt dürfte es keiner Freiheitslehre, die dieſen Begriff auf ein dualiſtiſches Element ſtützen will, gelingen die Erwartungen zu befriedigen, die ſie grade bei dem ethiſchen Intereſſe an der Freiheit zunächſt erregen wird. —

Sehen wir nun, wie Schelling dieſe formale Seite des Freiheitsbegriffes näher beſtimmt.

In Beziehung auf die intelligible Freiheit und ihr Verhältniß zum ſittlichen Leben in der Zeit konnten ſeinem durchdringenden Blick die Widerſprüche nicht entgehen, in die ſich die Kantiſche Behandlung dieſes Begriffes verwickelt hatte. Von den widerſtreitenden Richtungen, in denen Kant die Unterſuchung aufgenommen hatte, führt Schelling darum die eine, die ſeinen Principien entſprechende, mit Entſchiedenheit durch; die damit unverträglichen Vorſtellungen fallen von ſelbſt weg. Kant hatte es ſchon ausgeſprochen, daß „das Sinnenleben in Anſehung des intelligibeln Bewußtſeins ſeines Daſeins (der Freiheit) abſolute Einheit eines Phänomens habe, welches — nach der abſoluten Spontaneität der Freiheit beurtheilt werden müſſe“*); er hatte den empiriſchen Charakter, nicht der einzelnen Handlungen, ſondern des Menſchen das ſinnliche Schema des intelligibeln Charakters genannt**). Sollen wir uns hierbei etwas Beſtimmtes denken, ſo liegt doch wohl dieſes darin, daß auf die intelligible Freiheit nicht die einzelnen Willensentſcheidungen, die einander auch in demſelben Subjekt vielfach widerſprechen, unmittelbar als ſolche bezogen werden dürfen — wie doch Kant gewöhnlich thut —, ſondern daß das geſammte ſittliche Sein des Menſchen als der zeitliche Reflex einer intelligibeln Urentſcheidung, gleichſam erzeugt durch Bre-

*) Kr. der prakt. Vern. S. 144.
**) Kr. der r. V. S. 430.

chung und Zertheilung des einfachen Strahles im Element der Zeit, zu betrachten ist. Aus diesem Gesichtspunkt nun faßt Schelling die That der Selbstentscheidung, wodurch das Leben des Menschen in der Zeit bestimmt sei, und welche dem Leben nicht der Zeit nach voran-, sondern durch die Zeit (unergriffen von ihr) hindurchgehe als eine der Natur nach ewige That*). Der Mensch, der hier entschieden und bestimmt erscheine, habe in der ersten Schöpfung sich in bestimmter Gestalt ergriffen — nämlich, wie gleich darauf gesagt wird, in der Eigenheit und Selbstsucht —, und werde als solcher, der er von Ewigkeit ist, geboren. Wie er hier handle, so habe er von Ewigkeit und schon im Anfang der Schöpfung gehandelt**).

Die strenge Prädetermination aller sittlichen Zustände und Handlungen in der Zeit durch die intelligible Selbstentscheidung, welche sich Kant als die eigentliche Konsequenz seines Freiheitsbegriffes noch verbergen konnte, stellte Schelling so als ausdrückliche Behauptung auf; aber indem so die Freiheit des menschlichen Willens ganz aufgehoben wurde, sollte sie ganz gerettet werden. Kant bleibt nach seiner vorherrschenden Betrachtungsweise bei einem doppelten Ursprung der einzelnen Handlung stehen, dem empirischen und dem intelligibeln; den einen, welcher zwar schlechterdings necessitirend, aber, als nur der Erscheinungswelt angehörend, zugleich ohne Realität ist, findet er in den zeitlich vorangehenden Ursachen, wozu er auch den schon vorhandenen, empirisch wahrnehmbaren Charakter des Handelnden rechnet; den andern Ursprung, welcher der wahre ist, und nach welchem der Mensch die Handlung jedesmal vollkommen in seiner Gewalt hat, erkennt er in der transcendentalen Freiheit. Schelling läßt die einzelne Handlung aus dem Innern des Menschen nur nach dem Gesetz der Identität und mit

*) A. a. O. S. 468.
**) A. a. O. S. 470. 71.

absoluter Nothwendigkeit folgen, indem er diese Nothwendigkeit ganz ernstlich nimmt und dem Menschen keineswegs die Möglichkeit anders zu handeln zugesteht. Aber diese innere Nothwendigkeit ist ihm selbst die Freiheit; das Wesen des Menschen ist seine eigne That*), gegründet in jener ewigen Selbstentscheidung.

Es leuchtet von selbst ein, daß durch diese konsequentere Durchführung die Gründe, welche uns nicht gestatteten uns die Kantische Fassung des intelligibeln Freiheitsbegriffes anzueignen, nicht erledigt sind, sondern nur noch schärfer hervortreten. Die unverbrüchliche Nothwendigkeit, die wir hiernach für die Erscheinung des Sittlichen in der Zeit erwarten müßten, finden wir weder durch den unmittelbaren Eindruck noch durch eine genauere Untersuchung der empirisch sittlichen Entwickelung und des sittlichen Urtheils bestätigt.

Ein Punkt ist es besonders, an welchem die strengere Durchführung des Grundgedankens die Schwierigkeit vergrößert oder vielmehr in ihrer Größe offenbart. Kant hatte die Inkonsequenz begangen, nach Anerkennung eines radikalen, aus intelligibler Freiheit entsprungenen Bösen doch an den Menschen, wie er in der Zeit existirt, die Forderung der Ueberwindung dieses Bösen zu richten und die Erfüllung dieser Forderung für möglich zu erklären, ohne dieser Möglichkeit eine Selbstentscheidung der intelligibeln Freiheit zur Grundlage zu geben. Es ist aber klar, daß, wenn eine solche Umwandlung des Menschen möglich sein soll, sie auch schon in jener transcendentalen That, durch die das empirische Dasein des Menschen vorherbestimmt ist, irgendwie enthalten sein muß, weil ja sonst der höchste Akt der Freiheit, die doch nur außer und über der Zeit eine Stätte finden soll, mitten in der Zeit sich

*) A. a. O. S. 466 f.

vollzöge. Darum lehrt Schelling: daß der Menſch dem guten Geiſt, der ihn zur Umwandlung in's Gute beſtimme, dieſe Einwirkung verſtatte, ſich ihm nicht poſitiv verſchließe, liege ebenfalls ſchon in jener anfänglichen Handlung, durch welche er dieſer und kein andrer ſei*).

Wie ſollen wir dieſe Behauptung verſtehen? Es läßt ſich wohl denken, daß die Hingebung des Menſchen an das Böſe in jener transcendentalen That keine totale, ſondern eine begrenzte ſei, ſo daß dieſe Grenze die Empfänglichkeit des Menſchen für die Umkehr durch göttliche Hülfe wäre. Sonach würde das menſchliche Leben, in welchem dieſe Umkehr vorkäme, in zwei auf einander folgende Perioden ſich theilen, die erſte, in welcher die Affirmation des Böſen in jener Urthat ſich zeitlich realiſirte, die andre, in welcher die Grenze dieſer Affirmation und die dadurch ihrer Möglichkeit nach bedingte göttliche Hülfe ſich vollzöge in einer entgegengeſetzten Geſtalt des empiriſch ſittlichen Lebens. Aber verträgt ſich dieſe Auffaſſung mit der Grundanſicht von dem Verhältniß des Intelligibeln zum Zeitlichen? Nach ihr iſt jene Urthat für das empiriſche Leben des Menſchen, zunächſt in ſittlicher Beziehung, ſchlechthin beſtimmend, ſo daß dieſes nur darſtellen kann, was ſie enthält; wie hätte nun daneben eine in ihrem Princip doch entgegengeſetzte Beſtimmung, wenn gleich durch göttliche Hülfe, Platz? Jene That „geht dem Leben auch nicht der Zeit nach voran, ſondern durch die Zeit, unergriffen von ihr, hindurch als eine der Natur nach ewige That.“ Haben nun hiernach alle Momente des Zeitlebens zu ihr das ſchlechthin gleiche Verhältniß, wie ließe ſich jenes in zwei Perioden theilen, in deren einer ſie wäre, in der andern ihre Negation? Soll alſo nach jener Grundanſicht eine ſolche „Transmutation“ im Zeitleben möglich ſein, ſo werden wir der

*) A. a. O. S. 473.

transcendentalen That selbst einen zwiefachen Inhalt zuschreiben müssen, einerseits die Entscheidung für Umkehrung der beiden Principien, daß die Selbstheit herrsche, andrerseits die Entscheidung für die rechte Ordnung der Principien, daß die Selbstheit unterworfen sei. Aber das ist nicht blos eine Zwiefachheit des Inhalts, sondern ein vollkommner Widerspruch, der, wie früher nachgewiesen wurde, den Begriff jener transcendentalen That aufhebt. Ueberdieß müßte man, wenn es mit jener außerzeitlichen Urentscheidung so beschaffen wäre, als deren Offenbarung in der Zeit nicht eine sittliche Erneuerung des Menschen nach einem von dem Princip der Selbstheit beherrschten Leben, sondern einen immerwährenden resultatlosen Kampf widerstreitender Richtungen erwarten. —

Schelling, den Principien seines Systems nach dessen idealistischer Seite gemäß, dehnt die begründende Macht der intelligibeln Freiheit des Menschen noch weiter aus. Um von der Beziehung derselben auf die Natur abzusehen und nur bei dem Menschen selbst stehen zu bleiben, so soll nicht bloß dessen sittliches Sein in jener ewigen Selbstthat beruhen; sein gesammtes empirisches Wesen, diese ganze gegenwärtige Existenzweise wird als Folge derselben betrachtet. Diese Wirklichkeit ist nicht mehr wie bei Kant ein bloß Erscheinendes, unter den subjektiven Anschauungsformen der Zeit und des Raumes Vorgestelltes, hinter dem die unbekannte Welt des „Dinges an sich" steht; sie wird in ihrer Realität anerkannt; aber der vernichtende Widerspruch, in welchem nach Kant „die Realität der Erscheinungen mit der Freiheit steht"*), wird dadurch aufgelöst, daß dieses ganze Gebiet in die Region der Freiheit versetzt, daß die intelligible Freiheit des Menschen und deren ewige Selbstentscheidung zum schöpferischen Princip dieser seiner Exi-

*) Kr. der reinen Vern. S. 418.

ſtenzweiſe gemacht wird. Von hier aus behauptet Schelling nicht nur, daß dieſe freie That dem Bewußtſein, wie dem Weſen, vorangehe, ſondern daß ſie es erſt mache, weßhalb ſie in dieſem Bewußtſein freilich nicht vorkommen könne*). Sogar die Art und Beſchaffenheit der Korporiſation des Menſchen — doch unſtreitig des Einzelnen — ſei durch dieſe außerzeitliche That beſtimmt **). Wie können wir hiernach zweifeln, daß auch die innere Eigenthümlichkeit darin ihren Grund haben ſoll? Die Abhandlung hebt dieß zwar nicht ausdrücklich hervor; doch ſagt ſie ganz allgemein: das Weſen des Menſchen ſei ſeine eigne That***); ſein Weſen und Leben ſei durch die intelligible That beſtimmt †).

Es iſt eine in der Geſchichte des menſchlichen Geiſtes vielfach wiederkehrende Erſcheinung, daß ein neuaufgefundenes Princip nicht gleich bei ſeinem erſten Auftreten die Grenzen zu finden weiß, innerhalb deren es gilt, daß es in ungezügelter Eroberungsluſt Gebiete ſich anzueignen und Probleme zu löſen unternimmt, für die es nicht beſtimmt iſt. So vermögen wir den mächtigen Reiz wohl zu begreifen, von dem wir Schelling ſelbſt und einige tiefſinnige Anhänger ſeiner Philoſophie ergriffen ſehen, die durch den Idealismus enthüllte Idee der transcendentalen Freiheit als Erklärungsprincip für alle Schranken und Hemmungen unſers empiriſchen Daſeins zu brauchen. Allein bei dem Uebergreifen dieſer Anwendung über die dunkeln, räthſelhaften Phänomene des ſittlichen Lebens, die von jener Idee Licht empfangen, büßt die Anerkennung derſelben unmerklich ihre feſteſte Grundlage ein, die Zurechnung im Gewiſſen. Denn Niemand rechnet ſich natürliche Mängel ſeines Leibes, angeborne

*) A. a. O. S. 469.
**) A. a. O. S. 470.
***) A. a. O. S. 467.
†) A. a. O. S. 473.

Mißverhältniſſe ſeiner geiſtigen Organiſation zu, während Jeden ſein Gewiſſen wegen alles deſſen anklagt, was in ſeinem Leben der ſittlichen Forderung widerſtreitet, ohne ſein Urtheil von der Unterſuchung abhängig zu machen, ob der Hang dazu ihm angeboren ſei oder nicht. Nicht minder erheben gegen die Ausdehnung jener transcendentalen That auf andre Lebensgebiete aus dieſen ſelbſt entſchiedene Thatſachen der Erfahrung poſitiven Widerſpruch. Wenn die „Korporiſation" des einzelnen Menſchen in ihrer Art und Beſchaffenheit durch jene That beſtimmt iſt, wie läßt es ſich erklären, daß die leibliche Beſchaffenheit der Menſchen unzählig oft in einem ironiſchen Verhältniß zu ihrem geiſtigen Weſen ſteht, daß Sokrates ſelbſt ſeinen Grundſatz: in einem ſchönen Körper müſſe auch eine ſchöne Seele wohnen, von ſeiner nothwendigen Kehrſeite aufgefaßt, durch die That widerlegen muß? Auch kann man dagegen nicht anführen, daß der Reichthum des Geiſtes und der Adel der Geſinnung auch mitten unter den widerſtrebendſten Formen ſich ſeinen verborgenen ſchönen Ausdruck zu bilden wiſſe, und umgekehrt, daß auch das ſchönſte Antlitz die gemeine Seele und den leeren Geiſt durch häßliche Züge dem Kundigen verrathen müſſe; denn woher kommt überhaupt der urſprüngliche Widerſpruch, deſſen Löſung in der eben bezeichneten Weiſe überdieß nur angedeutet, nicht wirklich vollzogen iſt? — Und was die geiſtige Eigenthümlichkeit des Einzelnen betrifft, ſo läßt ſich doch, auch wenn wir von ihrer zeitlichen Entwickelung abſehen und uns an ihre urſprüngliche Anlage halten, nicht leugnen, daß dieſelbe in der Regel durch den Typus der Nation und der Familie, durch die Eigenthümlichkeit der Aeltern mitbeſtimmt iſt — Momente, die ſich auf die intelligible Selbſtbeſtimmung des dadurch Beſtimmten in keiner Weiſe wollen zurückführen laſſen. So würde dieſe Anſicht, die den Schöpfungsbegriff verletzt und das poſitivſte Thun in ein bloßes Geſchehenlaſſen verwandelt, auch mit dem Begriff der Zeugung ſich

in Widerstreit verwickeln. Verknüpfen wir nun noch mit diesem Versuch, das zeitliche Dasein des Menschen nach allen seinen Bestimmungen aus jener ewigen Selbstthat zu erklären, den obigen Satz, daß auch die „Transmutation" des Menschen im Zeitleben in der Bestimmtheit dieser That begründet sein müsse, wie ist es dann zu erklären, daß mit der sittlichen Umkehr des Menschen nicht zugleich eine entsprechende Umwandlung *seiner geistigen und leiblichen Eigenthümlichkeit* eintritt?

Wie mächtig wird die Ansicht in ihrem eignen Zusammenhange durch diese Thatsachen gemahnt, ein Gebiet der Freiheit und ein Gebiet der Nothwendigkeit im menschlichen Leben selbst principiell zu unterscheiden!

Endlich müssen wir noch einen Blick auf ein Problem werfen, das, an sich sehr schwierig, bei dieser Auffassung des transcendentalen Freiheitsbegriffes *völlig unauflöslich* zu werden scheint. Wenn dieses ganze zeitlich empirische Dasein und Bewußtsein des Menschen nur Folge eines verkehrten außerzeitlichen Freiheitsaktes, eines *Urfalles* ist, muß da nicht jenes intelligible Sein, welches eben ganz Freiheit ist, im Verhältniß zu dem empirischen nothwendig als das vollkommnere betrachtet werden, dieses aber als ein *vermindertes Sein*, als ein Herabgesunkensein in einen gebundenen Zustand? Unstreitig. Wie sollen wir uns nun hiernach das *nachirdische Leben* des Menschen in Beziehung auf jenen Gegensatz denken? Die Abhandlung erörtert diesen Punkt nicht besonders; auch wo sie sich mit der Frage: ob das Böse endet und wie? beschäftigt, bleibt sie ganz bei'm Allgemeinen stehen und gebraucht Ausdrucksweisen, die gewiß nicht alle eigentlich zu nehmen sind; aber daß sie die Anerkennung der persönlichen Unsterblichkeit in sich schließt, erhellt vollkommen aus einigen gelegentlichen Aeußerungen, wie es ja auch bei der Annahme einer durch jene ursprüngliche That sich setzenden intelligibeln Wesenheit des einzelnen Menschen gar

nicht anders denkbar ist. Soll nun das Böse enden — wobei man übrigens noch unentschieden lassen kann, ob für alle persönlichen Wesen —, so muß auch die in ihm begründete Verminderung des Seins aufgehoben werden durch eine Wiederherstellung der von dem Bösen freigewordnen Wesen zur außerzeitlichen Existenzweise. Aber eine sich selbst widersprechende Vorstellung ist es, daß ein Wesen aus dem zeitlichen Sein in ein außerzeitliches übergehe, daß es in irgend einem Moment jene Existenzweise mit dieser vertausche, somit in der Zeit anfange außerzeitlich zu existiren.

Wir müssen den Einwurf erwarten, daß, wenn hier ein Widerspruch sei, er an einem andern Punkte auch in unsrer Ansicht hervorbrechen werde, da sie ja auch um der menschlichen Freiheit willen eine außerzeitliche Selbstbegründung der in der Zeit existirenden Wesen anerkenne, also einen Uebergang der freien Wesen, wenn nicht aus der zeitlichen Existenz in die außerzeitliche, so doch aus der außerzeitlichen in die zeitliche annehmen müsse. Aber daß die nichtzeitliche Existenz eines Wesens durch seinen Eintritt in die Zeit aufgehoben werde, ist keineswegs widersprechend. Das zeitliche Dasein der bedingten Wesen als ein andres und, wie wir bald näher sehen werden, reelleres negirt das nichtzeitliche und drängt es in den Hintergrund; es macht dasselbe unmittelbar durch sein Beginnen zu seiner Voraussetzung und insofern zur Vergangenheit; es giebt ihm dadurch eine Bestimmung, die es an sich nicht hat, sondern eben durch und für das zeitliche Sein und Bewußtsein; denn an sich hat es freilich eben so wenig Vergangenheit wie Zukunft und Gegenwart. Wird dagegen das zeitliche Dasein eines Wesens zur Voraussetzung seiner außerzeitlichen Existenz gemacht, so daß jenes aufhören muß, damit dieses anfange, so erhalten wir ein außerzeitliches Dasein, welches nur an einem bestimmten Zeitmoment anfangen kann, und welches eben damit, während es sei-

nem Begriffe nach unabhängig von der Zeit ſein ſoll, durchaus von der Zeit abhängig ſein würde.

Doch wir ſollen vielleicht nur noch einen Schritt weiter thun, um den Widerſpruch gelöſt zu finden, uns erinnern, daß ja dieſes von der Zeit unabhängige Daſein, welches auf das Zeitleben des Menſchen folge, auch zugleich das dieſem Zeitleben — dem Begriffe nach — vorangehende ſei. Nun dürfe, um dieß zu denken, natürlich Niemand die rohe und widerſinnige Vorſtellung unterlegen, als zerreiße das Zeitleben die Einheit des außerzeitlichen und dränge ſich zwiſchen deſſen Theile, ſo daß dieſes mit dem Anfange des Zeitlebens aufhöre und mit deſſen Ende wieder anfange. Vielmehr ſei dieß Verhältniß ſo zu denken, daß dieß außerzeitliche Sein zwar das zeitliche ganz durchdringe und beſtimme, aber von ihm unberührt in ewig gleicher Selbſtſtändigkeit beharre*), ſo daß die Weſen, die an ihm Theil haben, wenn ihr Zeitleben erfüllt iſt, dieſes wie eine beſchränkende Hülle von ſich werfen, um hinfort wie vor — oder abgeſehen von — ihrem Zeitlichwerden rein außerzeitlich zu exiſtiren.

Soll nun dieſe Auffaſſung des Verhältniſſes feſtgehalten werden, ſo dürfen wir auch dem Zeitleben durchaus keinen Zweck in Beziehung auf jene höhere Wahrheit unſers Seins, unſre intelligible Exiſtenz beilegen; denn ſonſt wären ja doch die auf dieſem Standpunkte allerdings widerſinnigen Vorſtellungen eines Beſtimmtwerdens der außerzeitlichen Exiſtenz durch das Zeitleben, ja einer Zertrennung derſelben in zwei Momente, den ihres anfänglichen Anſichſeins und den ihres Reſultirens aus dem Zeitleben, nicht zu vermeiden. Iſt aber das zeitliche Daſein

*) In dieſem Sinne doch wohl heißt es a. a. O. S. 468: Die That, wodurch das Leben des Menſchen in der Zeit beſtimmt iſt — geht dem Leben nicht der Zeit nach voran, ſondern durch die Zeit (unergriffen von ihr) hindurch als eine der Natur nach ewige That.

ohne Zweck in Beziehung auf das Intelligible, dann ist daſſelbe nicht mehr bloß, wie ſchon aus andern Beſtimmungen dieſer Lehre folgte, ein verminbertes Sein, ſondern dann ſinkt es unaufhaltſam wie bei Kant zur bloßen Scheinexiſtenz herab, zu einem flüchtigen Schatten, den auf unbegreifliche Weiſe jenes allein wahre Sein wirft. Und doch, wie gewaltig iſt dieſer Schatten, wenn in ihm ein empiriſches Bewußtſein und Selbſtbewußtſein der intelligibeln Weſen entſtehen kann, welches ihre wahre Exiſtenz gänzlich verdeckt — denn dieſe iſt ja nur auf ſpekulativem Wege zu ergründen — und nichts als jene Scheinexiſtenz abſpiegelt! — Mit dieſer Vorſtellung von dem zeitlichen Daſein des Menſchen würde natürlich auch die wahre Menſchwerdung des Logos nicht vereinbar ſein; ſie würde nothwendig zugleich mit der Auflöſung des irdiſch-menſchlichen Lebens in Schein ſelbſt zu einer doketiſchen. —

Während wir die Grundideen der transcendentalen Freiheit und des intelligibeln Böſen als den wahren Schlüſſel zu den Räthſeln der Zurechnung des Böſen im Gewiſſen und im Gericht der göttlichen Vergebung und Beſtrafung, ſomit als bleibende Frucht des Idealismus, namentlich in ſeiner Vertiefung als Moment des Schellingſchen Syſtems, entſchieden anerkennen, müſſen wir aus den hier entwickelten Gründen die beſtimmtere Faſſung jener Grundideen in der Abhandlung über die Freiheit eben ſo entſchieden ablehnen.

Viertes Kapitel.

Die Freiheit als Möglichkeit der Sünde.

Sensualistische, materialistische, überhaupt atheistische Denkweisen haben den unbestrittenen Vortheil, daß sie mit dem Problem des Bösen viel leichter fertig zu werden vermögen als der Theismus der christlichen Religion. Wie überhaupt für solche Standpunkte die Berge und Thäler verschwinden und die Aussicht vollkommen frei lassen in die wüste Fläche, so ist auch dieses Problem für sie so gut wie gar nicht vorhanden, während es mit seiner ganzen Schwere auf Denkweisen lastet, die den in sich vollkommnen, seiner selbst ewig bewußten Gott als das absolute Princip des Endlichen erkennen. Die größte Schwierigkeit, von der das Dasein des Bösen gedrückt wird, beruht nach einer Bemerkung im vorigen Kapitel auf seinem Verhältniß zu Gott. Wenn es demnach besonders darum zu thun ist die (kreatürliche) Freiheit, insofern sie die Möglichkeit des Bösen in sich schließt, in ihrer Abkunft aus Gott zu begreifen, so werden die Untersuchungen dieses Kapitels über die Freiheit von der Idee Gottes auszugehen haben.

In unsrer Zeit scheinen sich selbst die Widersacher der Religion mit denen, die in ihr das alleinige Heil des menschlichen Geschlechtes erkennen, immer allgemeiner in der Ueberzeugung zu vereinigen, daß sie nicht sein kann, was sie ihrem Wesen nach ist, ohne das Bewußtsein Gottes als des persönlichen, des

seiner selbst Bewußten und sich selbst Bestimmenden *). Was sollte der Frömmigkeit auch ein Gott, der zu erhaben oder vielmehr zu abstrakt und aller Realität baar ist, um persönlich zu sein? Religion ist Gemeinschaft mit Gott; aber mit einem Absoluten, welches in sich selbst kein Ich ist, also auch kein Du für unser Gebet, giebt es keine wirkliche Gemeinschaft; die Liebe, die nach der Strenge ihres Begriffes in ihrem Objekt wie in ihrem Subjekt Persönlichkeit voraussetzt, verliert hier allen Sinn, und an die Stelle des freien kindlichen Vertrauens und der Ergebung, die zugleich die gewisse Hoffnung auf eine vollkommne Lösung aller Räthsel in sich trägt, tritt der Selbstzwang der Unterwerfung unter das unbeugsame Verhängniß und unter die nothwendige Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen, oder jenes negative Sichversenken in den bodenlosen Grund aller Dinge, gleichsam die Vorausnahme des dereinstigen Unterganges in ihm, wozu das Bewußtsein sich bestimmt glaubt.

So hat denn auch diejenige Theologie, welche das System der christlichen Glaubenslehre ohne den Begriff der göttlichen Persönlichkeit aufbauen zu können meinte, den unauflöslichen Zusammenhang desselben mit der unmittelbaren Wirklichkeit der Religion entschieden anerkennen müssen. Während Schleiermacher einerseits von „wesentlichen Unvollkommenheiten in der Vorstellung von einer Persönlichkeit des höchsten Wesens" spricht, betrachtet er es doch andrerseits als eine fast unabänderliche Nothwendigkeit für die höchste Stufe der Frömmigkeit, sich diese Vorstellung anzueignen, nämlich überall wo es darauf ankomme, sich selbst oder Andern die unmittelbaren religiösen Erregungen zu vollmetschen, oder wo das Herz im unmittelbaren Gespräch mit dem höchsten Wesen begriffen

*) Mit dieser Anerkennung eröffnet z. B. Strauß in seiner Dogmatik die Verhandlung über die Persönlichkeit Gottes §. 33.

sei*). Zum Grunde liegt hier freilich jener subjektive Dualismus, nach dem der Mensch genöthigt sein soll sogar zur Vollmetschung seiner religiösen Erregungen für sich selbst Vorstellungen zu brauchen, die er anderweitig als unangemessen erkannt hat**); aber was wir uns aus dieser Aeußerung herausnehmen wollen, das ist das Zugeständniß, daß Religion ohne die Voraussetzung eines persönlichen Gottes nicht wohl denkbar ist.

Es giebt auch im Gebiet der Sprache ein heiliges Eigenthumsrecht, dessen Verletzung sich durch schlimme Verwirrung der Begriffe zu rächen pflegt. Gehört der Name Gottes unstreitig ursprünglich dem Gebiet der Religion an, so sollte man voraussetzen dürfen, daß, wer ihn gebraucht, ihn nicht in einem der Religion durchaus fremden, vielleicht sogar wesentlich entgegengesetzten Sinne nehmen, daß er also auch jene der Religion grundwesentliche Bestimmung der Persönlichkeit anerkennen wird; denn für einen ganz andern Begriff stände es ihm ja frei sich auch eine andre Bezeichnung zu bilden.

Dieß ist übrigens keineswegs in der Meinung gesagt, als sei der Begriff des persönlichen Gottes dem philosophischen Standpunkt nothwendig ein unzugänglicher. Vielmehr sind wir der festen Ueberzeugung, daß auch die rein philosophische Betrachtung, ihren eignen Weg selbstständig verfolgend, zu diesem Begriff getrieben wird und ohne ihn niemals zu einem Abschluß gelangen wird, der der rastlos fortschreitenden Forschung eine ruhende Basis gewährte***). Die endliche Wirklichkeit und namentlich das

*) Reden über die Religion, dritte Ausg. S. 199.

**) Denn daß dieser Zwiespalt durch die Bestimmungen der Schleiermacherschen Dialektik über den Unterschied zwischen der philosophischen und religiösen Auffassung der Gottesidee wirklich versöhnt sei, vgl. a. a. O. §. 225. besonders S. 168. und Beil. E. LI. LII. besonders S. 528, vermögen wir freilich nicht anzuerkennen.

***) Im Denkmal Jacobi's S. 64. bezeichnet Schelling die vollkommen begründete Einsicht von der Existenz eines persönlichen Wesens als Urhebers und Lenkers der Welt als die letzte Frucht der durch-

Höchste in ihr, den endlichen Geist, wird sie niemals befriedigend zu erklären vermögen, so lange sie den Ursprung dieser Existenzen nicht in einem persönlichen Princip zu finden weiß. Eben so wenig wird sie jemals darthun können, daß die Vorstellung eines überpersönlichen Wesens ein wirklicher Gedanke sei, daß sie nicht nothwendig, so wie sie näher bestimmt wird, in die eines unterpersönlichen Wesens umschlage. —

Aber die Persönlichkeit ist nicht etwas, was Gott ausschließlich eignet; wodurch unterscheidet sich nun die göttliche Persönlichkeit von der menschlichen? mit andern Worten: wodurch ist die göttliche Persönlichkeit eine absolute? Aus der Beantwortung dieser Frage muß sich zugleich ergeben, ob die christliche Theologie Ursache hat, die Möglichkeit einer absoluten Persönlichkeit, wie sie in neuerer Zeit besonders von J. G. Fichte und dann von mehrern Schülern Hegels, namentlich auch von Strauß*), wegen des angeblichen Widerstreites zwischen den Begriffen: absolut und persönlich, geleugnet worden ist, ihren Gegnern Preis zu geben.

Im Begriff der Persönlichkeit liegt allerdings wesentlich dieses, daß das persönliche Wesen sich in sich selbst unterscheidet, und zwar nicht bloß formell, indem im Selbstbewußtsein das Subjekt sich zugleich als Objekt setzt, sondern auch auf reelle Weise. Ein Vieles und Unterschiedenes wird im Selbstbewußtsein auf die Einheit des Ich bezogen und als Bestimmung desselben erkannt. In dieser kräftigen Koncentration ist das Außereinandersein der einzelnen Lebenselemente und Zustände aufgehoben; weßhalb die persönlichen Wesen einer ganz andern Einheit in sich fähig sind als die unpersönlichen (freilich eben darum auch einer unendlich tiefern Entzweiung). Aber diese Einheit ist

---

gebildetsten, umfassendsten Wissenschaft. Diese Weissagung wird in Erfüllung gehen, mögen die Anstalten der Gegenwart dazu noch so gering sein.

*) Dogmatik a. a. O.

nicht und kann nicht ſein ohne eine Vielheit, welche eben als Eins geſetzt wird.

In der Anwendung dieſer Erkenntniß auf Gott finden wir uns allerdings im entſchiedenen Widerſtreit mit der Anſicht, welche, ſchon aus der patriſtiſchen Entwickelung der chriſtlichen Lehre herſtammend, in der ältern und neuern Theologie die vorherrſchende iſt. Sie faßt, geſchreckt von der Furcht, mit dem Unterſchiede in Gott ſofort auch eine Zuſammenſetzung des göttlichen Weſens aus Theilen anerkennen zu müſſen, die simplicitas essentiae divinae ſo abſtrakt auf, daß dadurch alle realen Unterſchiede von dem Weſen Gottes ausgeſchloſſen und unſrer ſubjektiven Vorſtellung zugewieſen werden. Da nun aber, wenn der Unterſchied der Beſtimmungen oder Eigenſchaften des göttlichen Weſens nichtig iſt, ſie ſelbſt durch ihre Begriffe, wie Strauß ganz richtig zeigt*), uns nicht die geringſte Erkenntniß Gottes mehr gewähren, ſo wird dieſe Anſicht durch ihre eigne Konſequenz nothwendig zur vollkommnen Unerkennbarkeit des göttlichen Weſens hingetrieben. In der Meinung Gott auf's Höchſte zu erheben raubt ſie ihm die Realitäten, ohne die, wie ſie ſelbſt bekennen muß, wir ihn nicht wirklich denken können. Daß dieſes negative Reſultat der heiligen Schrift, welche namentlich ein wirkliches Offenbarwerden Gottes in Chriſto lehrt, ſo wie dem unbefangenen chriſtlichen Bewußtſein eben ſo entſchieden widerſpricht als die Anmaßung einer abſoluten Erkenntniß Gottes, läßt ſich zu leicht darthun, als daß wir uns hier damit zu verweilen brauchten; wie denn auch von ſelbſt einleuchtet, in welche ſeltſame Stellung die Theologie durch die Verzichtleiſtung auf die Erkenntniß ihres weſentlichen Gegenſtandes gerathen muß. Was aber jene Beſorgniß von einem aus ſeinem Eigenſchaften zuſam-

*) Dogmatik §. 35. (B. 1, S. 540 f.) vgl. Baur, die chriſtliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menſchwerdung Gottes in ihrer geſchichtlichen Entwickelung B. 3, S. 332 f.

mengesetzten Wesen Gottes betrifft, so muß man sich billig wundern, wie selbst ein so feiner Denker wie Schleiermacher dieselbe hat theilen können, da, höherer Gebiete nicht zu erwähnen, schon die organische Einheit in Beziehung auf die Mannichfaltigkeit, welche sie wesentlich in sich schließt, über die äußerliche Kategorie der Zusammensetzung hinaus ist.

Aber so fest ist dieses Vorurtheil von der Unverträglichkeit der realen Unterschiede in Gott mit der Einfachheit seines Wesens in der neuern Theologie gewurzelt, daß Manche, wenn sie von einer Vielheit und Totalität der Bestimmungen des göttlichen Wesens reden hören, sich gar nicht denken können, daß dieß anders als im pantheistischen Sinne gemeint sei. Das Richtige ist vielmehr, daß der Pantheismus immer wieder mit Gewalt aus dem Theismus hervorbrechen wird, so lange es dabei bleiben soll, daß es zu einem bestimmten, in sich unterschiedenen Sein erst komme mit dem Uebergange zur Welt. Seine Macht liegt dann in der Nothwendigkeit des Fortschrittes vom abstrakt Einen durch das Viele und Unterschiedene zum konkret Einen, seine wahre Ueberwindung mithin in der Erkenntniß, daß Gott das Leben, also, da Leben nicht ist ohne Einheit eines Mannichfaltigen, die Fülle des Seins und den unermeßlichen Reichthum positiver Bestimmungen in sich selbst hat (Joh. 5, 26.) und darum der Welt nicht bedarf, um der ewig Lebendige zu sein.

Eben so wenig nun läßt sich ohne diese Erkenntniß der Begriff der göttlichen Persönlichkeit, der ja ziemlich allgemein als die specifische Differenz des Theismus vom Pantheismus betrachtet wird, festhalten. Wäre Gott das abstrakt einfache, alle reellen Unterschiede von sich ausschließende Wesen, wozu jene Ansichten ihn durchaus machen wollen — eben als ergänzendes Gegenstück des Pantheismus, der nur vermittelst einer Apotheose der Welt reelle Bestimmungen in Gott möglich findet —, so wäre auch in Gott selbst nichts gesetzt

durch einen Willen. Denn Wille ist Selbstbestimmung durch That, zunächst rein innerliche; wo aber nichts unterschieden wird, da wird auch nichts bestimmt. Eben so wenig ist dann der göttliche Wille als nach außen gehende Ursächlichkeit zu begreifen; denn vermag Gott sich selbst nicht zu bestimmen, so vermag er auch nicht durch Selbstbestimmung Andres hervorzubringen. Ja wie kann denn überhaupt bei jener Grundvorstellung von einem Willen Gottes im Unterschiede von seinem Wissen zunächst als Selbstbewußtsein ernstlich die Rede sein? Und dieses Selbstbewußtsein, was giebt es für dasselbe zusammenzufassen, wenn Gott nur das unterschiedslos einfache Sein (ἁπλῶς ἓν) ist? Wessen sollte sich da Gott bewußt sein als eben dieses seines Selbstbewußtseins, so daß seine Persönlichkeit in dem leeren Ich = Ich bestände? —

Wenn wir die ältere Theologie in dem Streben befangen sehen, alle Bestimmtheit der Gottesidee in einen abstrakten Identitätsbegriff aufzulösen, so gereicht ihr billig zur Entschuldigung, daß ihr die zerstörenden Konsequenzen dieser Richtung noch eben so verborgen waren, wie sie jetzt vor unsern Augen offen daliegen. Ueber den innern Widerspruch, in welchem jener Begriff mit ihrem Grundbewußtsein von der Persönlichkeit Gottes steht, vermochte sie sich namentlich dadurch zu täuschen, daß sie dieses einfach Eine, alle realen Unterschiede ausschließende Wesen sich zugleich als von der Welt verschieden, für sich bestehend dachte, wie denn auch eben diese Beziehung Gottes auf die von ihm verschiedne Welt das fundamentum in re für die in Gott selbst nicht unterschiedenen Eigenschaften sein sollte. Den Unterschied Gottes von der Welt festhaltend meinte sie damit der Bedingungen ihres Begriffes von Gott als einem intelligenten und wollenden Wesen sicher zu sein. Daß aber Gott sich von der Welt zu unterscheiden vermöchte, wenn er sich nicht in sich selbst, und zwar nicht bloß hypostatisch, sondern auch essen-

tiell, unterſchiede, das iſt es eben, was ſich niemals wird einſehen laſſen. Iſt Gott an ſich das unterſchiedsloſe Weſen, ſo kommt es eben erſt in der Welt zur Beſtimmtheit des Seins; wie aber könnte dann Gott ſich als von der Welt unterſchiednes, alſo in dieſem Unterſchiede irgendwie beſtimmtes Weſen wiſſen?

Daß dieß unmöglich ſei, wird nun in vollem Maaße da anerkannt, wo das Abſolute zwar auch als die Identität, in der alle Unterſchiede ſchwinden, doch nach dem Princip der Immanenz gefaßt wird. Aber damit tritt nun auch die bloße Negativität dieſes Begriffes vom Abſoluten in ihr volles Licht. Denn nur dadurch entſteht er, daß alle Beſtimmungen in ihrem Unterſchiede von einander, d. h. eben in ihrer Beſtimmtheit aufgehoben und als identiſch geſetzt werden. So hat denn dieſes Abſolute als ſolches auch ſchlechterdings keinen andern Inhalt als eben dieſe Auflöſung aller in der Welt geſetzten Beſtimmungen, d. h. es hat überhaupt keinen Inhalt; jede Beſtimmung würde nothwendig in die Welt fallen, welche nach dieſem Begriffe doch nicht das Abſolute als ſolches, ſondern ſeine Verwirklichung durch Selbſtverendlichung iſt. Dieſes negative Abſolute, welches zugleich der Grund aller Dinge ſein ſoll — der Bythos der Gnoſtiker, die Sige des überſeienden Gottes, der nur durch Verneinungen erkannt werden kann, bei dem Pſeudo-Dionyſius Areopagita, das ewige Nichts der ſpekulativen Myſtiker —, iſt aber nichts Andres als das Vermögen des menſchlichen Geiſtes von aller und jeder Beſtimmtheit zu abſtrahiren, um aus dieſer ſchrankenloſen Abſtraktion dann wieder alle Beſtimmtheit in Gedanken hervorgehen zu laſſen. Grund der Dinge kann es nur inſofern ſein, als es eben der Abgrund iſt, der ſie alle verſchlingt.

Daß nun mit einem ſolchen Begriff des Abſoluten weder die Erkenntniß Gottes als des Perſönlichen noch überhaupt irgend eine Erkenntniß Gottes zuſammenbeſtehen kann, müſſen wir wohl

zugeben. Es ist darum eine nicht unfeine Taktik der Strauß-schen Dogmatik, wenn sie alle Bestimmungen der christlichen Gotteslehre in ihrer geschichtlichen Entwickelung, sofern sie sich von dem anthropomorphischen Extrem zu entfernen suchen, jenem Abgrunde des Negativabsoluten zutreibt. Und gewiß kann es bei den stetigen Uebergängen, durch welche hier die verschiedenen Abstufungen des Gedankens mit einander verknüpft sind, einer gewandten Dialektik nicht schwer fallen, dieses Resultat, wenn anders die vollkommne Resultatlosigkeit so genannt werden kann, als ein nothwendiges erscheinen zu lassen. Da indessen dieses Absolute Wirklichkeit nur gewinnt als durch das Endliche sich vermittelnder Proceß, also nur dadurch daß es sich als Absolutes aufhebt (d. h. daß von der Abstraktion wieder abstrahirt wird), so gesteht der Begriff desselben selbst ein, daß es gar nicht das wirkliche Absolute ist, sondern das unwirkliche. Gott ist das Absolute, welches wirklich existirt. Will man die Kategorie der Wirklichkeit nur der Welt vindiciren — wie etwa in den Sätzen: Gott ist die Wahrheit der Welt, die Welt ist die Wirklichkeit Gottes —, so wird freilich alle Mühe sich vom Pantheismus loszuwinden vergeblich bleiben. Um aber als Absolutes wirklich zu existiren, muß Gott unabhängig von jedem Verhältniß zur Welt die sich selbst durch ihre innere Unendlichkeit schlechthin genügende Fülle positiver Bestimmungen in sich haben — ein *πέλαγος τῆς οὐσίας*, wie Gregor von Nazianz in einer Weihnachtspredigt Gott nennt. —

Im Menschen nun ist mit dieser das eigne Sein im Selbstbewußtsein zusammenfassenden Tendenz, durch welche er persönliches Wesen ist, eine andres Sein ausschließende, von ihm sich absondernde Tendenz unzertrennlich verbunden. Wiewohl wir nicht berechtigt sind die Existenz andrer Iche zur Bedingung dieser Selbsterfassung des einzelnen Ichs zu machen, so haben wir doch keinen Begriff davon, wie es seiner selbst sich bewußt

werden könnte, ohne sich überhaupt von anderm Sein zu unterscheiden. Böte ihm nicht der Geist im andern Individuum die Bedingung seines ursprünglichen Erwachens dar, diesen Gegendruck des Andern, der den Blitz jener Selbsterfassung hervorlockt, so würde die Natur ihm diese Bedingung gewähren. — Wie das Selbstbewußtsein des Menschen, so hat auch seine Selbstbestimmung eine wesentliche Beziehung auf anderes Sein, nur in entgegengesetzter Richtung. Ist jenes das Sichzurückziehen des Ichs von Anderm, so ist diese das Sichausdehnen des Ichs über Andres, um auch in ihm sich selbst zu haben.

Wollen wir nun diese Bestimmungen sofort auch auf Gottes Persönlichkeit übertragen, so möge man sich nur darüber nicht täuschen, daß damit die Absolutheit derselben jedenfalls aufgegeben ist. Denn bedarf Gott einer andern Wesenheit, um zu sein, was er seinem Wesen nach ist, persönlich, so ist er nicht absolut, sondern bedingt, was um so bestimmter heraustritt, je mehr mit der Vorstellung des „Andern" Ernst gemacht wird *). Und wenn dieses „Andre" ein in der Zeit sich entwickelndes ist, so ist Gott selbst in der Verwirklichung seiner Persönlichkeit irgendwie zeitlich bedingt und einem Werden unterworfen. Wem aber die Idee des Absoluten Wahrheit ist, der wird, wenn er nicht etwa von dieser Idee die der Gottheit trennen will, das Wesen Gottes unverworren lassen mit dem Werden, in welchem

*) Wird freilich dieses Andre als solches sofort wieder zurückgenommen — etwa durch die Bestimmung, daß Gott dasselbe als sich selbst wisse und sich zu ihm als zu seinem eignen Wesen verhalte —, so ist die Verletzung der Idee des Absoluten von dieser Seite allerdings vermieden, aber nur durch Identificirung des Wesens der Welt mit dem Wesen Gottes, d. h. nur durch Vernichtung jener Idee. Ein Gott, welcher erst außer sich gerathen muß in der Natur, um dann im Geiste den Rückweg zu sich finden, ein solcher Gott ist alles Andre eher als absolut. Vgl. die gründliche Widerlegung dieser Vorstellung vom Absoluten aus der Idee des Absoluten selbst bei Dorner, Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi S. 432—451.

das Sein auf jedem Punkte irgend ein Nicht(wirklich)sein deſſen, was es weſentlich iſt, an ſich hat. — Wird nun dieß näher ſo beſtimmt, daß jene Bedingung der göttlichen Perſönlichkeit die Exiſtenz des endlichen Geiſtes — als eines Du für das göttliche Ich — ſein ſoll, ſo iſt der Konſequenz auf keine Weiſe zu entgehen, daß irgend eine Zeit geweſen ſein muß, wo Gott überhaupt noch nicht perſönlich war. Denn mag man den endlichen Geiſt bloß auf der Erde oder auch auf allen Sternen ſuchen, dieß wird von denen, welche ihn zur Bedingung der göttlichen Perſönlichkeit machen, einſtimmig anerkannt, daß er überall die Natur zu ſeiner nothwendigen, nicht bloß begrifflichen, ſondern auch empiriſch wirklichen, ihm in der Zeit vorangehenden Vorausſetzung habe. Dann aber folgt unausweichlich, daß in irgend einer Vergangenheit die Exiſtenz des endlichen Geiſtes überhaupt und alſo auch die Perſönlichkeit Gottes eine noch zukünftige war*).

Auch iſt dieſe Bedingtheit der göttlichen Perſönlichkeit durch Endliches mit deren Abſolutheit nicht durch die weitere Beſtimmung zu vereinbaren, daß doch Gott ſich dieſe Bedingung ſelbſt hervorbringe, daß er ſich durch ein andres Sein nur vermittle,

*) In dieſen Widerſpruch verwickelt ſich auch die Straußiſche Gotteslehre. Denn wiewohl ſie die Perſönlichkeit Gottes leugnet, ſo ſoll es doch im Begriff des Abſoluten liegen ſich ins Unendliche ſelbſt zu perſoniſiciren (Dogm. B. 1, S. 524.) — nämlich im endlichen Geiſte. Da nun aber der endliche Geiſt die Natur nicht bloß zu ſeiner idealen (in welcher Beziehung es ſich vielmehr umgekehrt verhält), ſondern zu ſeiner realen, ihm alſo der Zeit nach wirklich vorangehenden Vorausſetzung hat, ſo muß auch irgend eine Zeit angenommen werden, wo das Abſolute ſich noch nicht im endlichen Geiſte perſoniſicirte, alſo ſeinem Begriff noch nicht entſprach — woraus ſich denn freilich weiter ergiebt, daß es auch in der darauf folgenden Zeit, eben darum weil ſie die auf einen Defekt des Abſoluten folgende wäre, ſeinem Begriff nicht zu entſprechen vermag, d. h. daß dieſer Begriff vom Abſoluten ein ſich ſelbſt vernichtender iſt. Daß die Appellation an die intelligenten Bewohner andrer Weltkörper (vgl. Dogm. B. 1, S. 673.) hier ganz vergeblich iſt, ergiebt ſich aus dem oben Bemerkten.

insofern er es setze; immer bleibt es bei dem mit dem Theismus schlechterdings unverträglichen Resultat, daß wenn auch vielleicht nicht Gottes substantielles Wesen, doch gewiß seine Existenz als Person das endliche Sein bei der obigen Annahme zu ihrem zeitlichen, jedenfalls zu ihrem begrifflichen Antecedens hätte. Giebt man vollends zu, wie selbst Fischer zu thun scheint*), daß die endlichen, in ihrer Existenz von Gott schlechthin abhängigen Personen dieses bedingende Verhältniß zur göttlichen Persönlichkeit nur haben können, insofern sie nicht bloß von Gott abhängig, sondern sich selbst bestimmend sind, so tritt die Verletzung der göttlichen Absolutheit noch schärfer an's Licht; denn dann ist Gott bedingt durch ein Sein, welches er in der Beziehung, in der es ihn bedingt, nicht schlechthin bestimmt. Dazu kommt noch, daß, genauer erwogen, dieses andre Sein, durch dessen Ausschließung von sich Gott erst als persönlicher existiren soll, mag es immerhin von Gott selbst hervorgebracht sein, doch diese Bedeutung für Gott nur als ein ihm zugestoßenes haben könnte. Denn wollten wir uns denken, daß es von Gott gesetzt sei zu dem Zwecke, damit er an ihm die negative Bedingung seines Selbstbewußtseins habe, so wären wir, da nur ein persönliches Wesen sich Zwecke setzen kann, in einen scheinbar tiefsinnigen, in Wahrheit widersinnigen Cirkel gerathen. Gott müßte vor dieser Zwecksetzung (wenn nicht der Zeit, doch dem Begriffe nach) das schon besitzen, was eben der Zweck seiner Hervorbringung des Endlichen sein soll, d. h. doch wohl: er hätte diesen Zweck nicht wirklich.

Gott wäre nicht wahrhaft unbedingt, wenn sein Wesen nicht zugleich das vollkommen in sich geschlossene wäre. Sein Wesen ist dieß nur dadurch, daß die Unterschiede, ohne die es nicht lebendige Einheit sein könnte, ihm auf ewige und schlecht-

*) Die spekulative Dogm. von Strauß, gepräft von Fischer, Heft 1, S. 40.

hin selbstständige Weise immanent sind. Die göttliche Persönlichkeit kann als absolute nur gedacht werden, wenn Gott die Bedingung seines Persönlichseins nicht in einem andern Sein, sondern schlechthin in sich selbst hat*). —

Allein wie ist die Möglichkeit, daß Gottes Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung nicht durch die Selbstunterscheidung von anderm Sein bedingt sei, zu begreifen?

Sehen wir näher zu, worauf es doch beruht, daß die menschliche Persönlichkeit nicht ohne diese Selbstunterscheidung von Anderm zu denken ist. Das Verhältniß der Persönlichkeit zu den Kategorien: relativ, absolut, wird zunächst durch die Natur des Inhaltes bestimmt, welcher in das Selbstbewußtsein aufzunehmen ist. Ist dieser über alle Relativität erhaben, so ist die Persönlichkeit eine absolute. Darum würde, gesetzt auch der Begriff der menschlichen Gattung wäre — nach einer früher berührten phantastisch-realistischen Vorstellungsweise — zugleich als ein in sich bestehendes persönliches Wesen zu denken, doch auch an dieser Persönlichkeit eine unüberwindliche Relativität haften, weil der Inhalt ihres Selbstbewußtseins, wenn nicht auf Andres, so doch wesentlich auf Gott als den von ihr selbst verschiednen Urquell

*) Auch der Dreieinigkeitsbegriff, um dieß beiläufig zu bemerken, kann uns diese Bedingung des göttlichen Persönlichseins nicht gewähren, wenigstens nicht, so lange zugleich mit dem hypostatischen Unterschiede die andre kirchliche Grundbestimmung der Wesensidentität, in welcher jener Begriff allein verträglich ist mit dem Princip des Monotheismus, festgehalten wird. Denn sollen Vater, Sohn und heiliger Geist nur die Bedingungen und Momente sein, aus denen in dem Proceß des göttlichen Selbstbewußtseins die Einheit desselben hervorgeht, so sind sie eben keine Hypostasen. Wird aber der Sohn oder Logos als das andre Sein betrachtet, dessen Gegensatz dem Ursein auf ewige Weise das Bewußtsein seiner selbst vermitteln soll, so ist theils die Wesensidentität von Vater und Sohn aufgegeben, theils nicht einzusehen, wie von hier aus das ewige Selbstbewußtsein dieses andern Seins sich soll ableiten lassen. Daß die Dreieinigkeit Gottes mit dem wahren Begriffe seiner Persönlichkeit in Zusammenhang stehen muß, ist leicht zu erkennen; aber der Zusammenhang ist ein andrer als der hier angenommene.

ihres Wesens und ihrer Existenz bezogen wäre. Nun aber ergiebt sich uns die wesentliche Relativität menschlicher Persönlichkeit schon daraus, daß sie nur als die des Individuums im Unterschiede von der Gattung existirt. Darum ist der Inhalt dieses Selbstbewußtseins nirgends ein in sich selbstständiges und schlechthin abgeschlossenes All, sondern ein Besonderes, zu Anderm Gehöriges, ein irgendwie Beschränktes, ein Theil des endlichen Seins. Dieß zu leugnen und das persönliche Individuum für ein Absolutes zu nehmen, wäre die äußerste Spitze monadologischer Atomistik, die von selbst in sich zusammenbricht*). Daraus folgt denn weiter, daß dieses Moment des menschlichen Wesens und Lebens, welches das besondere Dasein des Einzelnen ausmacht, auf das Centrum des Ichs im Selbstbewußtsein nicht bezogen werden kann, ohne Andres auszuschließen.

In Gott aber finden jene Voraussetzungen dieser ausschließenden Funktion des Selbstbewußtseins nicht statt, sondern was hier den Inhalt des Selbstbewußtseins bildet, das ist eine innere Unendlichkeit von Bestimmungen, eine Totalität, cujus centrum — nach einem dem Hermes Trismegistus zugeschriebenen, von den Mystikern des Mittelalters vielgebrauchten Ausdruck, den jedoch auch ein Theolog wie Joh. Gerhard gegen Scaliger vertheidigt**) — ubique, circumferentia nusquam. Denn daß die Bestimmtheit, die wir hiermit von Gott aussagen, eben mit seiner Unendlichkeit unverträglich sei, können

*) Zu dieser Spitze ist unter neuern Schriftstellern besonders Frauenstädt in seiner Schrift über die Freiheit des Menschen und die Persönlichkeit Gottes, in seinen Studien und Kritiken und besonders in seiner Darstellung und Kritik der Hauptpunkte in Schellings Vorlesungen auf dem besten Wege. Er leugnet die Schöpfung im Interesse der menschlichen Freiheit; aber die Art, wie er den im Wesentlichen nach Spinoza bestimmten Substanzbegriff zur Grundlage der Freiheit und Persönlichkeit macht, würde ihn bei folgerechter Durchführung nöthigen auch die Zeugung des persönlichen Individuums zu leugnen.

**) Loci theol. tom. I, loc. II. de natura et attr. Dei c. V, 91.

wohl nur diejenigen behaupten, welche die Begriffe der Unbestimmtheit und der Unendlichkeit, des indefinitum (ἀόριστον) und des infinitum identificiren. Auf dieser Gleichsetzung beruht der berühmte Satz des Spinoza: determinatio est negatio, inwiefern nämlich dieses mit dem Determiniren identische Negiren reell genommen wird; und insofern liegt er allerdings Spinoza's System, wenn gleich nicht ausdrücklich vorangestellt, zum Grunde. Das Seltsamste, wenn gleich bei genauerer Erwägung ganz Begreifliche dabei ist, daß diese Philosophie ihr Absolutes — die Substanz rein als solche — durch die Ausschließung aller Determinationen von demselben, um ihm nicht Negationen beilegen zu müssen, doch von seiner vollkommnen Negativität nicht zu befreien vermag.

Verhielte es sich wirklich so, wie jene behaupten, könnte Gott nur unendlich sein, insofern er das schlechthin unbestimmte, prädikatlose Wesen wäre, nun so würden wir der Platonischen Mahnung folgen: Nennet Gott nicht das unendliche Wesen, denn dem Unendlichen widerstehet das Dasein. Dann stände uns, abgesehen von dem Asyl der gänzlichen Unerkennbarkeit Gottes, nur das Dilemma offen, entweder in pantheistischer Weise die endlichen Bestimmungen des weltlichen Seins in Gott selbst zu setzen etwa als Momente in dem Proceß seines Wesens, oder Gott eben in seinem Unterschiede von der Welt Endlichkeit und damit zeitlich räumliche Existenz zuzuschreiben, wie seit den Socinianischen Theologen und K. Vorstius wohl am herzhaftesten und mit nicht geringem formellen Scharfsinn K. V. Th. Voigt gethan hat*). — In Wahrheit aber ist der Widerstreit zwischen Bestimmtheit und Unendlichkeit gar nicht vorhanden; die Unendlichkeit nimmt nicht bloß die Bestimmtheit an, sondern ihr

*) Ueber Freiheit und Nothwendigkeit aus dem Standpunkt christlich-theistischer Weltansicht (1828.) §. 27 f. Es nimmt sich sonderbar aus, wenn auch dieser Schriftsteller von seiner Vorstellung eines endlichen, seinem Wesen nach in der Zeit und vermöge seiner Sichtbarkeit (S. 67.)

poſitiver Begriff fordert ſie ſogar; er fordert eine Fülle von Beſtimmungen, die weder von außen durch ein andres Sein irgendwie beſchränkt ſind, noch ſich nach innen, unter einander, ausſchließend verhalten. Dadurch, daß dieſe Beſtimmungen des göttlichen Weſens in Gott ſelbſt von einander unterſchieden ſind, iſt allerdings ein Moment der Negation und der Endlichkeit in Gott geſetzt — die nothwendige Vorausſetzung für das göttliche Hervorbringen einer Welt des Endlichen, in welcher der Unterſchied ſich zur Verſchiedenheit von einander ausſchließenden Weſenheiten verhärtet*) —; dadurch daß dieſe Beſtimmungen, um den abſtrakten Ausdruck beizubehalten, in den reinſten Einklang aufgenommen ſind, der jede äußere Trennung ausſchließt, iſt das Mo-

---

natürlich auch im Raume exiſtirenden Gottes rühmt, daß durch ſie der Gedanke Gottes erſt rechte Beſtimmtheit und verſtändige Begreiflichkeit gewinne, während er dieſe Vorſtellung vor dem Verlaufen in offenbare Ungereimtheiten doch grade nur dadurch zu bewahren vermag, daß er ſie aus nebelhafter Unbeſtimmtheit nicht heraustreten läßt. Wir wollen von der Räumlichkeit Gottes nicht reden, eben ſo wenig davon, daß weſentliche Exiſtenz in der Zeit nothwendig ein allmäliges Werden Gottes in ſich ſchließen würde; aber möchten die Anhänger dieſer Vorſtellungen ſich ernſtlich fragen, ob ein in der Zeit exiſtirendes Weſen überhaupt als urſprünglich und unbedingt ſeiend gedacht werden könne. Denn hat ſein Daſein in der Zeit einen Anfang genommen, ſo iſt es in dieſem Anfang, da es vor ihm noch nicht war, um ſich ſelbſt ſetzen zu können, offenbar durch Andres geſetzt. Soll aber dieſes zeitliche Daſein ein anfangsloſes ſein, ſo iſt es doch in jedem Moment, wie weit wir immer zurückgehen mögen, durch die vorangehenden Momente irgendwie bedingt. Durch dieſen regressus in infinitum iſt darum die Auflöſung der Bedingtheit in abſolute Selbſtbedingung zur Unmöglichkeit gemacht. Läßt ſich aber die Bedingtheit nicht als Bedingtheit durch ſich ſelbſt begreifen, ſo wird ſie, wenn man nicht etwa das ganze Verhältniß jeder Denkbarkeit entnehmen will, als Bedingtheit durch Andres zu betrachten ſein. Damit aber zeigt ſich, daß, indem dieſe Lehre von Gott zu ſprechen meint, ſich ihr unvermerkt die Welt als Gegenſtand untergeſchoben hat.

*) Inſofern dieſe Verſchiedenheit auch von dem Verhältniß der Subſtanz der Welt zu der Subſtanz Gottes ſelbſt gilt — das Weſen der Welt iſt nicht das Weſen Gottes —, beruht darauf die Fähigkeit ſogenannter Kategorien der Reflexion, wie der Kauſalität, uns in dieſem Gebiet wirkliche Erkenntniß zu vermitteln.

ment der Endlichkeit auf ewige Weiſe in der göttlichen Unendlichkeit aufgehoben. Gott wäre aber der wirklich Unendliche nicht, wenn er aller Beſtimmtheit in ſich ſelbſt entbehrte; denn dann hätte die Unendlichkeit an dem beſtimmten Sein ihren äußern Gegenſatz und ihre weſentliche Schranke. Gott iſt der Unendliche, weil die Fülle ſeines Weſens von außen unbegrenzt und in ſich ſelbſt ungeſtörte, vollkommne Harmonie iſt, in welcher ein Element das andre nicht negirt, ſondern beſtätigt. Die Welt, wenn ſie auch extenſiv grenzenlos, in Zeit wie Raum, zu denken wäre, bliebe doch immer, auch als Ganzes betrachtet, ein qualitativ Endliches, weil zwiſchen den Einzelweſen in ihr dieſes Außereinander beſteht, vermöge deſſen jedes nur dadurch iſt, daß es Andres aus der Sphäre ſeiner Exiſtenz ausſchließt; weßhalb auch die innere Einheit Gottes eine ſpeciſiſch höhere iſt als die der Welt.

Somit liegt dieſe Bedingtheit des Selbſtbewußtſeins durch die Ausſchließung eines Andern nicht in dem Begriff der Perſönlichkeit ſelbſt, ſondern in den beſondern Schranken und Relationen, die an der Perſönlichkeit des Menſchen, an ſeinem Selbſtbewußtſein nach der eigenthümlichen Natur ſeines Inhaltes haften. Gott alſo bedarf vermöge der unendlichen Fülle ſeines Weſens nicht eines andern Seins, um durch deſſen Ausſchließung oder Aufhebung ſich ſelbſt offenbar zu werden; er iſt es auf ewige und unbedingte Weiſe*). Wenn dagegen Jacob Böhme lehrt: kein Ding ohne Widerwärtigkeit möge ihm ſelber offenbar werden; denn ſo es nichts habe, das ihm widerſtehe, ſo gehe es immerdar von ſich aus und gehe nicht wieder in ſich ein; ſo es aber nicht wieder in ſich eingehe als in das, woraus

*) Hierin finden wir uns mit Rothes Ethik, Bd. 1, S. 87 f. ganz einverſtanden, wie wir denn auch nicht glauben, daß es einer theiſtiſchen Spekulation, die ſich ihres Princips und ihrer wahren Motive irgend bewußt iſt, beſonders ſchwer fallen könnte dieſen Anſtoß an der göttlichen Perſönlichkeit zu überwinden.

es ursprünglich gegangen, so wisse es nichts von seinem Urstande; und so bedürfe auch Gott eines contrarium, damit sein verborgener Wille sich offenbar werde*) — und wenn Schelling als Bedingung alles Selbstbewußtseins eine verneinende, repellirende Kraft betrachtet, die der bejahenden, ausbreitenden entgegenwirken müsse**); so wollen wir in Beziehung auf das geschaffene Sein die Wahrheit und Tiefe dieser Anschauungen nicht bestreiten; aber sie so unmittelbar auf Gott anzuwenden muß uns als eine zu weit getriebene Analogie des Göttlichen mit dem Kreatürlichen erscheinen. — Die Persönlichkeit Gottes ist zunächst dadurch eine absolute, daß der Inhalt des göttlichen Selbstbewußtseins unendliche und sich selbst schlechthin genügende Totalität ist. —

Allein es wäre nicht einzusehen, wie dem göttlichen Selbstbewußtsein dieser Inhalt vollkommen offenbar, wie Gott sich selbst lauter Licht und Klarheit sein könnte (Jak. 1, 17.), wenn er sich dieses Inhalts, also seines Wesens als eines von seiner Selbstbestimmung unabhängigen, seinem Willen vermöge einer ewigen Nothwendigkeit vorangehenden bewußt wäre. Der Mensch vermag das Dunkel, in welches der Anfang seines Wesens gehüllt ist, mit seinem Bewußtsein niemals völlig zu durchdringen, weil er eben nicht schlechthin von sich selbst ist — nach dem Wort: ea tantum scimus, quae facimus. Eben so würde die göttliche Persönlichkeit auf dem Grunde einer für sie undurchdringlichen Realität ruhen, das Licht des ewigen Selbstbewußtseins leuchtete nicht bis in die innerste Tiefe, auch der Geist Gottes vermöchte diese Tiefe nicht zu erforschen (1 Kor. 2, 10.), wenn das bestimmte Wesen Gottes jeder Selbstbestimmung in ihm der Kausalität nach vorginge. Ja so lange wir Gott nach dieser einseitig realistischen

*) Der Weg zu Christo B. 7 (von göttlicher Beschaulichkeit), K. 1.

**) In der Abhandlung über die Freiheit und in dem Denkmal Jacobi's.

Anſicht in ſchlechthin urſprünglicher Beziehung nur als das nothwendige Weſen, als das Urſein kennen, ſo lange iſt unſre Vorſtellung von Gott in einem unauflöslichen Widerſpruch mit ſich ſelbſt befangen. Denn was jenſeits der Freiheit Gottes iſt, das iſt offenbar für ihn ſelbſt ein Gegebenes (gleichſam von ſeinem Selbſtbewußtſein Vorgefundenes), und kann auch durch eine bloß formelle Selbſtbejahung Gottes als des ſchlechthin Vollkommnen dieſen Charakter nicht verlieren. Wäre aber das Weſen Gottes für ihn ſelbſt ein gegebenes, ſo ließe ſich auch die Frage: Woher gegeben? nicht abweiſen; das Weſen Gottes müßte dann in einem Andern außer ihm ſeinen Grund haben — womit der Begriff Gottes völlig aufgehoben wäre.

Soll die Eigenſchaft der Unbedingtheit oder Unabhängigkeit (independentia), wie ſie Gott allgemein beigelegt wird, einen verſtändlichen Gedanken enthalten, ſo müſſen wir die negative Auffaſſung, bei welcher unſre ältern Theologen, Quenſtedt, Baumgarten u. A., gefliſſentlich ſtehen bleiben, in den poſitiven Ausdruck umſetzen, daß er der ſich ſelbſt Bedingende und Begründende iſt (ens a se ipso — daher aseitas bei den Scholaſtikern, αὐτοουσία bei den ſpätern Griechiſchen Kirchenlehrern). Damit erhält die Beſtimmung, daß Gott causa sui ſei, einen andern poſitivern Sinn, als ſie bei Spinoza hat, bei dem ſie bekanntlich das Inbegriffenſein des Exiſtirens im Begriff der Subſtanz bezeichnet, womit aber dieſer exiſtirenden Subſtanz noch nicht im Geringſten zu irgend einer Lebendigkeit und Freiheit verholfen iſt. Dieß iſt ihre wahre Bedeutung, daß Gottes Weſen ſchlechthin ſeine eigne That iſt*). Das Außer-

*) Daſſelbe ſcheint bei unſern ältern Dogmatikern die voluntas necessaria, die ſie als den auf das eigne Weſen gerichteten Willen Gottes der auf Andres gehenden voluntas libera entgegenſetzten, auszudrücken. Doch weiſt ſchon die Bezeichnung dieſer voluntas als necessaria auf den Unterſchied dieſer Vorſtellung von dem oben aufgeſtellten Satze hin; unter dieſem Willen, der durch das Weſen Gottes ſchlechthin beſtimmt

einander von Urſache und Wirkung, von Beſtimmendem und Beſtimmtem, welches an dem Kauſalitätsverhältniß im Gebiet des Endlichen haftet, iſt hier vollkommen aufgehoben, die beſtimmende Macht als der eigentliche Kern des Kauſalitätsbegriffes iſt erhalten. Wie aber kann ein Weſen causa sui ſein als ſo, daß es ſich mit bewußtem Selbſtbeſtimmen ſelbſt hervorbringt? Denn ſollten wir uns dieſes ewige Selbſthervorbringen etwa in der Weiſe eines bewußtloſen Triebes, einer dunkel wallenden Sehnſucht vorſtellen, ſo würden wir in ihm ein urſprünglich leidendes Verhalten, ein Beſtimmtſein ſetzen, welches ſich durchaus nicht als ein ſchlechthin Erſtes denken läßt, ſondern wozu wir ein beſtimmendes Princip in einem andern urſprünglichen Weſen ſuchen müßten.

Es ergiebt ſich hiermit eine eigenthümliche Wendung oder Fortbildung des kosmologiſchen Beweiſes für die Exiſtenz Gottes, in welcher ihm eine ſpekulative Bedeutung nicht abzuſprechen ſein dürfte. In ſeiner einfachſten Geſtalt ſchließt dieſer Beweis bekanntlich vermittelſt des Kauſalitätsſatzes von dem Daſein endlicher, nicht von ſich ſelbſt exiſtirender Dinge, da ein endloſer Regreſſus der Urſachen eine widerſinnige Vorſtellung ſei, auf das Daſein eines Urweſens, welches ſeine eigne Urſache und zugleich die Urſache der Welt iſt. Allein warum ſoll dieß Urweſen nothwendig ein perſönlicher, von der Welt verſchiedener Gott ſein? Was hindert uns anzunehmen, daß dieſes Urweſen die Welt ſelbſt iſt, natürlich nicht als dieſe Geſammtheit der endlichen Dinge, ſondern als immanentes Princip der Welt, als unperſönlicher Weltgrund? Es iſt klar, daß dieß Argument, ſo gefaßt, nicht nothwendig über den Spinozismus hinausführt; denn auch dieſer betrachtet die Subſtanz als immanente Urſache der Dinge,

---

ſein ſoll, läßt ſich höchſtens eine Selbſtbejahung Gottes in ſeinem ewigen Selbſtbewußtſein denken, die man, da nichts dadurch beſtimmt wird, nur ſehr uneigentlich einen Willen nennen könnte.

ihrer Modifikationen *). Auch die nähere Bestimmung, welche Leibnitz dem Beweise giebt, indem er von der Kontingenz der Welt, von der Möglichkeit ihres Nichtseins auf ein nothwendiges Wesen, welches den Grund seiner Existenz in sich selbst hat, schließt, gewährt hier keine entscheidende Hülfe. Denn die Behauptung der Kontingenz der Welt ist doch nur unmittelbar durch sich selbst einleuchtend, insofern sie sich auf alles Einzelne in der Welt bezieht; warum aber sollte das nothwendige Wesen nicht eben das Wesen der Welt selbst sein, das in der Gesammtheit alles Einzelnen zur Erscheinung kommt, sich entfaltet, sich entäußert, um sich selbst zu finden, oder wie sonst pantheistische Denkweisen dieses Verhältniß fassen mögen?

Für das Interesse des Theismus gewinnt der kosmologische Beweis erst Bedeutung durch die Einsicht, daß sich mit dem Begriff der causa sui ein wirklicher Gedanke nur verbinden läßt, wenn er ganz real und positiv genommen und nach dem Obigen darein gesetzt wird, daß alle Bestimmungen des Wesens Gottes seinen absoluten Willen zu ihrem Princip haben. Treibt uns also der kosmologische Beweis durch die Undenkbarkeit jenes endlosen Regressus über das ganze Gebiet der Ursachen, die selbst wieder Wirkungen sind, hinaus zur Anerkennung des Alles bedingenden Urwesens, welches causa sui ist, so nöthigt uns die eben erkannte Bedeutung dieses Begriffes das Urwesen in seinem innersten Grunde als sich selbst bestimmende Intelligenz, d. h. als absolute Persönlichkeit und eben damit als in sich seiendes, sich von der Welt unterscheidendes Wesen zu fassen.

Uebrigens ist diese Auffassung der absoluten Selbstständigkeit Gottes nicht neu in der christlichen Theologie. Schon Lactantius hat dafür an der einen Stelle den Ausdruck: ipse ante omnia ex se ipso est procreatus **), an der andern den

*) Ethic. I, prop. XVIII.

**) Div. instit. l. I, c. 7. Lact. führt hier sogar mit Lobe die in

bessern: ex se ipso est — ideo talis est, qualem esse se voluit *). Aehnlich sagt Hieronymus: Deus ipse sui origo est suaeque causa substantiae **). —

Aus der vorstehenden Erörterung erhellt, daß die Persönlichkeit Gottes von der menschlichen Persönlichkeit sich nicht bloß in Beziehung auf das Wesen des Inhaltes, welchen Beide in ihrem Selbstbewußtsein umfassen, unterscheidet, sondern auch in Beziehung auf das erzeugende Princip dieses Inhaltes. In der Sphäre der relativen Persönlichkeit ist die Freiheit eben nur mitbestimmende Ursache der besondern Wesenheit, wodurch der Einzelne eben dieser und kein Andrer ist. Die Persönlichkeit Gottes ist dadurch die absolute, daß die Freiheit das unbedingte Princip seines Wesens, daß er, was er wirklich ist, schlechthin durch Selbstbestimmung ist. Der voraussetzungslose Uranfang alles Seins ist Freiheit, That. „Es giebt in der letzten und höchsten Instanz gar kein andres Sein als Wollen. Wollen ist Ursein" ***).

Dieß Resultat in seiner Strenge festhaltend, müssen wir selbst von den Wahrheiten, die für uns, formell betrachtet, die höchste Nothwendigkeit haben, und mit deren Leugnung wir jeden Zusammenhang unsers Denkens zerreißen würden, von den Grundwahrheiten der Mathematik und Metaphysik behaupten, daß sie ihren letzten Grund in der absoluten Selbstbestimmung Gottes, dem Ursprunge aller Wesenheit haben. Carteſius hat darin ganz Recht, daß er diese Wahrheiten nicht aus einer von dem Willen Gottes unabhängigen Nothwendigkeit ableiten will; nur dadurch wird sein Recht zum Unrecht, daß er dem Willen Gottes das göttliche Wesen vorsetzt und dann doch jenen mit vollkomm-

---

doppelter Rücksicht ungeschickt gebildete Formel des Seneca an: Deus ipse se fecit.

*) Div. instit. l. II, c. 8.

**) Epist. ad Eph. 3 (Opp. ed. Martianay tom. IV, P. I, p. 356).

***) Schellings philos. Schriften B. I, S. 419.

ner Indifferenz gegen dieſes ſich entſcheiden und z. B. die Geſetze der Mathematik gründen läßt*). Denn durch dieſe Vorſtellung wird das weltordnende Wollen Gottes zu einem Sichlosreißen von Gottes Weſen und ewiger Vernunft, zu einer Willkür, durch welche die Wahrheit der göttlichen Weſenheit und Vernunft immerfort verneint wird, herabgeſetzt. Ohne Zweifel ſind dieſe mathematiſchen Wahrheiten eine Offenbarung von der ewigen Ordnung und Harmonie des göttlichen Weſens, eine Abſpiegelung derſelben im Gebiet des Endlichen, in Raum und Zeit Exiſtirenden. Aber daß ſein Weſen lautre Harmonie iſt, beruht nicht auf einer ihn ſelbſt beherrſchenden Nothwendigkeit, ſondern eben auf ſeiner Freiheit**).

Ein ingeniöſer Philoſoph der Gegenwart, Weiße, giebt in gleichem Streben nach Erkenntniß der göttlichen Freiheit, aber im ausdrücklichen Gegenſatz gegen die abſolute Urſprünglichkeit des Willens, dieſem, an Leibnitz ſich anſchließend, eine Region des reinen Denkens, der metaphyſiſchen Vernunftnothwendigkeit, ein Formabſolutes zur Grundlage, indem er nur

*) Vgl. beſonders die responsio sexta auf die Einwürfe gegen ſeine Meditationes unter Num. 6.

**) Nach der vorliegenden Faſſung dieſer Sätze, an welcher dieſe neue Ausgabe nichts geändert hat, ſollen ſie offenbar nur dieſes wahren, daß das göttliche Weſen in ſeinem tiefſten Grunde nicht beſtimmtes Sein iſt — wäre es das, ſo müßte das Weſen Gottes ſeinem ewigen Selbſtbewußtſein ein gegebenes Objekt ſein, wie unſer Weſen es beziehungsweiſe iſt für unſer Selbſtbewußtſein; was den oben bemerkten Widerſpruch in ſich ſchließt —, ſondern Wollen, Selbſtbeſtimmen. Die Möglichkeit eines Andern iſt damit in Gott weder geſetzt noch negirt; denn dieſe iſt für uns, deren Sein wie Denken ſelbſt in jenem abſoluten Urwollen ſein letztes Princip hat, eine völlig leere, ſchlechthin unvollziehbare Vorſtellung. Darum hätte ſich Herr Prof. Zeller als Vertreter des logiſchen Nothwendigkeitsſyſtems dieſer Anſicht gegenüber Konſequenzmachereien wie die, „daß dreimal drei recht wohl zehn ſein könnte, wenn nur Gott wollte“ u. dgl. m. (theol. Jahrbücher 1847, S. 210.), erſparen können; dieſe tödtlichen Streiche treffen nur ein von ihm ſelbſt verfertigtes Zerrbild des obigen Gedankens; mit dieſem ſelbſt haben ſie nichts zu ſchaffen. Vgl. auch S. 191. dieſes Bandes.

ſo der Realphiloſophie die Baſis einer reinen Metaphyſik erhalten zu können glaubt. Dieſe nothwendige Grundlage beſtimmt er nun näher als die bloße negative Vorausſetzung der göttlichen Freiheit, als eine Region des Nichtſeienden, ein unwirkliches Schattenreich der bloßen Möglichkeiten, durch deren Aufhebung die göttliche Freiheit und ihr Auchnicht- oder Auchandersſeinkönnen ſich verwirkliche*). Allein auch bei dieſer Vorſtellungsweiſe läßt ſich nicht einſehen, wie die abſolute Freiheit Gottes gerettet werden ſoll. Denn kann Gott nicht nur, ſondern muß er jene im Gebiet der metaphyſiſchen Vernunftnothwendigkeit liegenden Möglichkeiten aufheben, um ſeine Freiheit zu verwirklichen, ſo hat die Freiheit doch uranfänglich ein von ihr Unabhängiges, ſei es immerhin ein nicht Wirklichſeiendes, ſich gegenüber oder vielmehr zu ihrem Prius, durch das ſie wie durch ein ewiges Fatum bedingt iſt. In gewiſſem Sinne müſſen auch wir allerdings zugeben, daß die menſchliche Vernunft oder wie beſſer zu ſagen ſein wird, der Geiſt das Prius der Gottheit erkennt — das Urprincip, welches den Beſtimmungen ihres Weſens dem Begriffe nach vorangeht —, doch freilich nicht in dem Sinne, in welchem Weiße den Satz behauptet. Aber in dieſem Sinne vermögen wir ihn eben, abgeſehen von der Unvollziehbarkeit der Vorſtellung einer ſolchen ſchlechthin für ſich beſtehenden abſoluten Formenwelt, weder mit der Abſolutheit Gottes noch mit der Erkenntniß, daß die Welt ſchlechthin durch Gott bedingt iſt, zu reimen. — Mit Recht betrachtet Weiße den Kampf zwiſchen Freiheit und Nothwendigkeit als das höchſte Problem der Philoſophie für ihre nächſte Zukunft.

*) Dieſe Anſicht hat Weiße meines Wiſſens zuerſt in ſeiner Metaphyſik, beſonders dem erſten Kapitel der Einleitung, dann in der Recenſion der Romang'ſchen Schrift über Freiheit und Determinismus (Heidelberger Jahrbücher 1836, Num. 62—64.) und ſeitdem öfter gelegentlich ausgeſprochen, ausführlich in dem Sendſchreiben an Fichte über das philoſophiſche Problem der Gegenwart.

Wenn man aber die Nothwendigkeit, in welcher Weise es immer geschehen mag, zum schlechthin Ersten macht, so wird die Freiheit ewig in ihr verschlungen bleiben; denn wesentlich an das Gesetz der Identität gebunden, vermag die Nothwendigkeit nie das Freie, sondern immer nur das Nothwendige aus sich zu gebären: während die Freiheit ihrem Begriffe nach Alles in sich hat, um auch ein von ihr Verschiednes, eine unfehlbare Nothwendigkeit zu setzen.

Der Einwurf, daß mit der Ablehnung dieser metaphysischen Grundlage die Willkür oder die Zufälligkeit zum Princip alles Seienden gemacht werde, kann doch auch nicht die Ansicht selbst, sondern etwa nur eine ungeschickte Darstellung derselben treffen. Willkür ist ein Abbrechen des Wollens vom vernünftigen Zusammenhange, setzt also einen solchen als schon vorhanden voraus, während doch aller vernünftige Zusammenhang erst in dem göttlichen Urwollen wurzelt. Eben so ist Zufall, wie wir früher gesehen haben (S. 33 f.), ein negativer und zwar ein negativ teleologischer Begriff; er schließt in Beziehung auf ein bestimmtes Geschehen die Finalität aus; von Zufall kann also nur die Rede sein, wo sich ein solches Geschehen zu dem einer Daseinssphäre gesetzten Zweck gleichgültig und beziehungslos verhält, nicht aber da, wo die Uranfänge auch aller Zwecksetzung beschlossen liegen. In der Tiefe dieses Ursprunges aller Wesenheit haben jene Begriffe, von denen aus die schlechthin voraussetzungslose Freiheit als Princip des göttlichen Wesens bekämpft wird, noch gar keine Bedeutung. —

Sind demnach alle Bestimmungen des Wesens Gottes schlechthin durch ihn selbst gesetzt, so werden wir ihn, in seinem Urgrunde, gleichsam vor seinem bestimmten Wesen betrachtet, als das bestimmungslose Sein zu denken haben, welches aber zugleich die unbeschränkte Macht ist sich selbst zu bestimmen, das Vermögen zu sein was es will. Diese Auf-

faſſung würde der Vorwurf treffen, daß hiermit Gott in ſeinem Princip als Nichts, von welchem das ſchlechthin prädikatloſe Sein allerdings nicht zu unterſcheiden iſt, gedacht würde, wenn dieſes unbeſtimmte Sein nicht zugleich die ſchrankenloſe Macht der Selbſtbeſtimmung wäre. So gefaßt, liegt eben dieß darin, daß Gott in dem Urgrunde ſeines Weſens nichts Andres iſt als Wille und Freiheit. Dieſes Urwollen iſt nun eben dadurch die Quelle einer unendlichen Weſensfülle in Gott ſelbſt, daß es ſchlechthin das Leben und die Liebe will; hätte es dieß nicht gewollt — alſo für ſich, nicht als Princip eines ewigen Univerſums in Gott ſelbſt gedacht —, ſo würde es durch dieſes Inſichbleiben zur ſchweigenden Tiefe jenes Negativabſoluten, in welchem alle Beſtimmungen und Unterſchiede verſchwunden oder vielmehr niemals hervorgetreten ſind, in welchem weder Licht noch Finſterniß, weder Denken noch Sein, weder Verſtand noch Wille, weder Ich noch Du, weder Selbſtheit noch Liebe iſt. —

Wir ſind in den bisherigen Erörterungen über die Aufgabe, die wir uns geſtellt hatten, ſchon hinausgeſchritten. Zu erweiſen war nur die Möglichkeit abſoluter Perſönlichkeit, die Vereinbarkeit der Abſolutheit mit der Perſönlichkeit. Ergeben hat ſich uns die Unmöglichkeit, das Abſolute nach dem wahren Gehalt dieſes Begriffes als das Gott vorzuſtellen, wie Jacobi mit treffendem Witz dieſes unperſönliche Grundweſen genannt hat, die Nothwendigkeit, in ihm den ſeiner ſelbſt bewußten, ſich mit Freiheit ſelbſt beſtimmenden Gott zu erkennen. Auch läßt ſich leicht einſehen, wie der Erweis der Möglichkeit von dem der Nothwendigkeit hier gar nicht zu trennen iſt. Denn um dieſe Möglichkeit darzuthun, muß auf den Begriff des Abſoluten näher eingegangen werden, wo denn von ſelbſt die Beſtimmungen deſſelben hervortreten, welche die Perſönlichkeit nicht bloß zulaſſen, ſondern fordern. Dieſe Beſtimmungen treten hervor, indem von dem Begriff eines bloß negativen Ab-

soluten zu dem eines positiven, wirklich existirenden Absoluten fortgeschritten wird. Ist dieser Fortschritt ein berechtigter und nothwendiger, ist dieser Begriff wirklich der höhere im Verhältniß zu jenem, so fällt auch die Nothwendigkeit weg, zwischen dem Absoluten und Gott zu unterscheiden. Das ist der Weg, den Schelling in der Abhandlung über die Freiheit und in der Schrift gegen Jacobi einschlug, um die Idee des persönlichen Gottes mit der des Absoluten zu vermitteln *) und so im tiefsten Centrum Religion und Philosophie mit einander zu versöhnen. Aber es ist eben nicht einzusehen, wie ein persönlicher Gott, der nicht selbst das Ursein ist, der durch einen von ihm irgendwie unabhängigen Urgrund seiner selbst und alles endlichen Seins bedingt wird, wirklich Gegenstand der vollen, ungetheilten Hingebung des menschlichen Herzens und seiner zweifellosen Zuversicht, daß er alle ihm anhangenden Wesen zu ihrer Vollendung führen werde, zu sein vermag. Wenn Gott, Er selbst als solcher, nicht das *A* ist, so ist es auch nicht schlechthin gewiß, daß er das *Ω* ist; das *τὰ πάντα ἐξ αὐτοῦ* ist die Bürgschaft für das *τὰ πάντα εἰς αὐτόν.*

Es liegt in dem entwickelten Begriff der Persönlichkeit als des in sich geschlossenen Seins, daß sie zum bestimmenden Princip ihres Wirkens nach außen die Selbstbestimmung des Willens hat. Ist Gott persönlich, so kann ein andres Sein aus ihm nicht vermöge einer zwingenden Nothwendigkeit seines Wesens, sondern nur durch seinen freien Willen entspringen. Darum ist denn auch der bekannte Satz: so er es denkt, so steht's

*) Schelling spricht sich selbst darüber bestimmt aus im Denkmal Jacobi's S. 112 f. und im Briefe an Eschenmayer a. a. O. S. 86. Früher hat er diese Unterscheidung entschieden verworfen, vgl. Philosophie und Religion, S. 8 f.

da, falſch oder wenigſtens ſehr mißverſtändlich, wie denn die Schrift daſſelbe vielmehr von dem Worte Gottes als wirkendem Heraustreten ſeines Willens ſagt: ſo er gebeut, ſo ſteht's da *). Gott denkt die Welt auf ewige Weiſe; aber daraus folgt keineswegs die Nothwendigkeit einer anfangsloſen Welt und Zeit, ſondern er denkt und will Beide in ihrer unzertrennlichen Zuſammengehörigkeit als ſolche, welche einen Anfang haben. Iſt ferner die Perſönlichkeit Gottes die abſolute, ſo kann nicht irgend ein Bedürfniß ihn treiben ein andres Sein zu ſetzen. Um die Exiſtenz einer Welt aus Gott abzuleiten, iſt uns alſo weder die mathematiſche Nothwendigkeit des Spinoza gegeben, wie er ſie im erſten Buch ſeiner Ethik auf ſehr bezeichnende Weiſe ausſpricht**), noch die dialektiſche Nothwendigkeit neuerer Philoſophen, vermöge deren Gott ſich erſt in der Welt oder vermittelſt der Welt vollkommen realiſiren ſoll; ſondern nur die Freiheit der Liebe, des Willens, der bei der Hervorbringung eines andern Seins ſich lediglich dieſes ſelbſt, daß es der Güter des Daſeins und, ſoweit es dafür empfänglich iſt, des höchſten

*) Wenn Strauß, Dogmatik B. 1, S. 564. in den Worten des Thomas: necesse est, quod sua scientia sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem conjunctam (Summa P. I, qu. 14, art. 8.), den Zuſatz unrein findet, ſo müſſen wir vielmehr in dem Hauptſatz ein getrübtes Bewußtſein von dem Weſen des chriſtlichen Theismus, in dem Zuſatz dagegen den richtigen Gedanken erkennen. — Auch Schleiermachers Glaubenslehre B. 1, S. 487. vgl. S. 222. iſt Denken und Hervorbringen in Gott daſſelbe.

**) Propos. 17. Schol. Ego me satis clare ostendisse puto a summa Dei potentia sive infinita natura infinita infinitis modis, hoc est, omnia necessario effluxisse vel semper eadem necessitate sequi, eodem modo ac ex natura trianguli ab aeterno et in aeternum sequitur, ejus tres angulos aequari duobus rectis. Nur iſt es, wenn die Vergleichung gelten ſoll, ungeſchickt dann noch von einer Folge der Dinge aus der göttlichen Macht, einem effluxisse zu ſprechen, ſo gewiß Niemand die drei Winkel = zweien rechten als ein aus dem Dreieck abgeleitetes Sein betrachten wird.

und vollkommnen Gutes in der Gemeinschaft mit Gott selbst theilhaftig werde, zum Zwecke setzt.

Der Begriff des Schaffens schließt wesentlich das Hervorbringen eines andern Seins durch Wollen, durch bewußtes Selbstbestimmen in sich; darum kann nur einem persönlichen Wesen das Schaffen zugeschrieben werden. Weiter enthält der Begriff des Schaffens, daß dieß Hervorbringen im Unterschiede von allem andern ein absolutes Bedingen, daß es mithin nicht ein durch irgend etwas außer dem Hervorbringenden beschränktes, sondern ein unbedingtes, schlechthin auf sich selbst ruhendes ist; und dieß festzustellen ist eben auch nur die Abzweckung jener alten Formel von der Schöpfung aus nichts. Die widersinnige Vorstellung von einem Werden der Welt aus nichts, so daß das Nichts die Ursache von dem Dasein der Welt enthielte, haben die Kirchenlehrer natürlich damit niemals verbunden. Darum ist es sonderbar, diese Bestimmung durch den alten Kanon: ex nihilo fit nihil, widerlegen zu wollen; aber eben so sonderbar ist es, die Anwendung dieses Kanons in der Frage um die Schöpfung als Pantheismus zu verrufen*). Der wahre Schöpfungsbegriff hat vielmehr gegen das: ex nihilo fit nihil, seinerseits gar nichts einzuwenden; ihm ist der Wille Gottes, an welchem als dem unbeschränkten, unendlich kräftigen Princip aller Realität das Nichts am wenigsten einen Antheil hat, die Ursache des Daseins der Welt. Ist aber hiernach das Schaffen ein unbedingtes Bedingen, so kann überhaupt nur die absolute Persönlichkeit schaffen. Was nun den sich selbst schlechthin genugsamen Gott zur Hervorbringung eines von ihm verschiednen Seins allein bestimmen kann, ist die Liebe; somit ist das Schaffen nichts Andres als das freie Sichselbstmittheilen Gottes, der

*) So Hegel öfters, z. B. Encykl. §. 88. Logik — Werke B. 3, S. 80 f., wiewohl ohne ausdrückliche Beziehung auf den Schöpfungsbegriff.

ausschließlich in sich sein könnte, aber nicht will, damit auch andre Wesen seien und in der Gemeinschaft mit ihm das ewige Leben haben. —

Dennoch scheint diese Freiheit sich sofort wieder in Nothwendigkeit aufzulösen, wenn wir erwägen, daß die Liebe selbst eine Grundbestimmung des göttlichen Wesens ist. Ist nun die Welt der wesentliche Gegenstand dieser Liebe, folgt da nicht das Dasein der Welt mit strenger Nothwendigkeit aus dem Wesen Gottes?

Die Leibnitz'sche Unterscheidung zwischen der metaphysischen und moralischen Nothwendigkeit ist unstreitig ein wahrer und fruchtbarer Gedanke; diese ist wirklich eine höhere als jene, viel mehr vermittelt und vergeistigt, namentlich dadurch, daß sie das Moment des Zweckes, welches jener fremd ist, in sich hat. Allein insofern es sich noch nicht um die bestimmte Beschaffenheit, sondern nur um Sein oder Nichtsein der Welt handelt, ist, unter der Voraussetzung, daß die Liebe Gottes sich nur im Verhältniß zur Welt verwirklichen könne, die Strenge des Zusammenhanges zwischen Grund und Folge in der moralischen Nothwendigkeit um nichts geringer als in der bloß metaphysischen.

Eben so wenig erledigt sich die Schwierigkeit durch die oben gewonnene Erkenntniß, daß alle Bestimmtheit des göttlichen Wesens — also auch die Liebe — sich in göttlicher Selbstbestimmung gründet. Allerdings ist er die Liebe, weil er die Liebe sein will. Aber was berechtigte uns zu behaupten, daß er die Liebe überhaupt nicht sein könne, ohne auf seine Freiheit zu verzichten? Zur absoluten Freiheit aber reicht nicht hin, daß ein Wesen nicht von einem andern abhange, sondern dazu gehört auch, daß aus ihm nicht mit Nothwendigkeit die Existenz eines andern Wesens abfolge — oder vielmehr: jene

Unabhängigkeit kommt eben nicht rein heraus, wenn es sich selbst durch ein andres Sein, sei dieses immerhin ein von ihm abhängiges, vermitteln muß. Könnte nun Gott vermöge seiner Liebe nicht sein ohne die Welt, so müßte die absolute Freiheit, welche die Quelle seiner Wesensbestimmungen ist, sich selbst vernichtet haben in ihrem Produkt, indem aus seinem Wesen folgen würde, daß er sich in einem nothwendigen Verhältniß zu einem andern Sein fände. Er wäre dann doch nicht der in sich schlechthin Befriedigte, sich selbst Genugsame — *θεὸς αὐτοτελὴς, ἀπροσδεής*.

Dieses Problem wird uns nur gelöst durch die **Idee** der **göttlichen Dreieinigkeit**. Es ist ihre innerste Bedeutung, daß Gott den ewigen und schlechthin würdigen Gegenstand seiner Liebe in sich selbst hat, unabhängig von aller Beziehung auf die Welt, Joh. 17, 24. vgl. V. 5. Dazu gehört eben so sehr die Einheit des Wesens wie der Unterschied der Personen. Denn ohne den persönlichen Unterschied, ohne ein Ich und Du giebt es überhaupt keine Liebe. Ohne die Einheit des Wesens aber würde aus der Liebe Gottes ein nothwendiges Verhältniß zu einem von Gott verschiedenen Wesen folgen. Beides deutet auch gleich der Anfang des Johanneischen Prologes an, den persönlichen Unterschied durch das *ἦν πρὸς τὸν θεόν*, die wesentliche Einheit durch das *θεὸς ἦν*, was er vom Logos aussagt. Eben darum aber weil der Logos es ist, durch den die immanente Liebe Gottes sich ewig verwirklicht, ist er auch der Vermittler der nach außen gehenden Liebe, d. h. der sich auf ein andres Sein beziehenden Wirksamkeit und Selbstoffenbarung Gottes, durch welche die Welt geschaffen, erhalten und zu ihrer Vollendung geführt wird.

Ja ohne den Logos, ohne den ewigen persönlichen Unterschied, durch den Gott als wesentliche Liebe sich schlechthin selbst genug ist, ließe sich überhaupt nicht begreifen, wie die göttliche Liebe sich durch die Welt und in der Welt als solche, also als

absolut vollkommne offenbaren könnte*). Denn einer absolut vollkommnen Liebe zu einem andern Wesen ist nur der fähig,

*) Dr. Lücke hat in seinem Sendschreiben an Nitzsch über die immanente Trinität, theol. Stud. u. Kritiken 1840. S. 63 ff. einige dem Sinne nach mit dem Obigen vollkommen übereinstimmende Aeußerungen über die wahre Bedeutung der göttlichen Dreieinigkeit, wie sie die erste Bearbeitung der Lehre von der Sünde enthielt, der Berücksichtigung und Bestreitung werth geachtet S. 106 f. 109 f. Ich muß dem Reiz widerstehen, hier zu meiner Vertheidigung auseinanderzusetzen, wie ich diese tiefe Lehre verstehe, weil dieß bei der Größe und Fülle des Gegenstandes nicht geschehen könnte, ohne den geordneten Fortschritt unsrer Untersuchungen gänzlich zu unterbrechen. Aus dem vollständiger dargelegten Gedankenzusammenhang, in welchen die obigen Andeutungen jetzt gestellt sind, wird indessen mein verehrter Freund erkennen, daß ich einige Voraussetzungen, die er bei der Auffassung meiner frühern Aeußerungen zum Grunde legte, nicht theile. So sagt er S. 107: Gott als absoluter Geist müsse gewiß gedacht werden mit unendlicher Mannichfaltigkeit, auch Selbstbestimmungen, aber doch nur in Beziehung auf die Welt, worin die Mannichfaltigkeit erst wahrhaft real sei; anders sei der pantheistischen Gefahr nicht zu entgehen. Wenn nun dieß nicht zu der Formel führen soll, daß Gott sich erst in der Welt realisire — worin doch gewiß keine Schutzwehr gegen den Pantheismus läge —, so kann ich es nur so verstehen, daß Gott an sich, ganz abgesehen von der Welt, die wiewohl unterschiedslose, doch schlechthin reale Einheit sei. Wie aber eine Einheit, in welcher nichts geeinigt ist, eine reale sein soll, das ist es eben, was ich nicht einzusehen vermag. Lücke sagt S. 208: „Wo wir unterscheiden, Verschiednes setzen und wieder aufheben, da ist Werden und Zeit." Stände diese Unzertrennlichkeit alles Unterschiedes von Werden und Zeit wirklich fest, so hätte Lücke allerdings Recht, wenn er daraus sofort schließt: „Das Absolute — gestattet keine immanenten Unterschiede." — Das Setzen und Wiederaufheben des Verschiedenen ist für uns, die wir das Universum nicht als einen dialektischen Proceß des sich selbst bewegenden Denkens betrachten, nur die Thätigkeit des denkenden Subjektes und fällt freilich in die Zeit; daß es aber Unterschiede überhaupt nur in zeitlicher Aufeinanderfolge, also außer dieser nur ein unterschiedsloses, mithin schlechthin prädikatloses Sein oder Denken oder Beides in ununterschiedener Einheit geben solle, ist doch gewiß kein metaphysisches Axiom. — Auch kann ich dem berühmten Ausleger des Johannes nicht zugeben, daß Joh. 17, 24. vgl. V. 5. „im Zusammenhange des Johanneischen Evangeliums nur von der Offenbarungstrinität verstanden werden könne", S. 110; vielmehr finde ich in dem *πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι, πρὸ καταβολῆς κόσμου* das grade Gegentheil.

der diesem andern Wesen gegenüber schlechthin selbstständig und sich selbst genug ist. Wo diese Bedingung fehlt, da ist die Liebe noch irgendwie mit Bedürfniß vermischt und eben darum von selbstischen Beziehungen, an denen Begierde und Leidenschaft sich immer auf's neue leicht entzünden, nicht schlechterdings frei. Nur wo kein Bedürfen mehr ist, da ist jene vollkommen uneigennützige Liebe möglich, die lauter Freiheit und doch so wahr und zuverlässig ist wie die unfehlbarste Nothwendigkeit. Die Vollkommenheit, die die menschliche Liebe zu erreichen vermag, ist ihrem Wesen nach eine relative, eine Vollkommenheit in ihrer Art; denn ist es auch denkbar, daß das wechselseitige Bedürfen der Einzelwesen dermaleins aufhört, nachdem es seine Bestimmung erfüllt hat ein Antrieb zur Vereinigung, eine Versuchung zur selbstischen Sonderung in der Gemeinschaft und eine Schule der überwindenden Liebe zu sein, so wird doch der Mensch vermöge seiner Kreatürlichkeit nie aufhören Gottes zu bedürfen. Bedürfte Gott der Welt, also eines von ihm verschiednen Seins, um zu sein, was er seinem Wesen nach ist,

---

Darin ist Lücke gewiß mit mir einverstanden, daß πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι nicht die Zeit ist, sondern die Ewigkeit; denn wenn mit dem πρὸ sich doch wieder eine Zeitbestimmung eindrängen will, so wird er darauf unstreitig seinen eignen schönen und wahren Ausspruch von der „natürlichen Irrationalität zwischen Gedanken und Wort auf dem Gebiet des Uebersinnlichen" S. 68, anwenden. Ist dieß nun so, so folgt aus Joh. 17, 5. zusammengenommen mit V. 24. unleugbar, daß der Logos auf ewige Weise bei dem Vater ist und zwar als ewiger Gegenstand seiner Liebe. Daß aber diese Liebe den persönlichen Unterschied wesentlich in sich schließt, scheint doch auch Lücke anzuerkennen — also das ewige, von der Welt unabhängige Sein eines Ich und Du in Gott. Wenn darum Lücke fragt: „ist die Welt der Inbegriff der unsterblichen Ebenbilder Gottes, ist darunter auch begriffen sein heiliger, eingeborner Sohn, was suchen wir noch nach einem würdigern Objekte seiner Liebe?" S. 111. — so vermag ich in diese Frage freilich nicht einzustimmen, weil ich schon wegen eben jener Aussprüche Joh. 17, 5. 24. den Sohn in seinem ursprünglichen Sein nimmermehr als Weltwesen betrachten kann.

die Liebe, so wäre auch diese Liebe keine absolut vollkommne. Nur insofern er vermöge des persönlichen Unterschiedes in der Einheit des Wesens der schlechthin sich selbst Genügende ist, vermag seine Liebe die lautre Selbstmittheilung und die sich herablassende Hingebung zu sein, als welche sie sich uns in Jesu Christo offenbart. — Einer mittelalterlich romantischen Phantasie mag eine Mangel leidende, hülfsbedürftige Gottheit willkommen sein, um auch mit der Religion ihr geheimnißvoll interessantes Spiel treiben zu können; der ernste Wahrheitssinn des Protestantismus wird dergleichen Nebelgebilde nie für Wirklichkeit nehmen.

Hieraus ergiebt sich denn, daß der Welt in Beziehung auf Gott keine Nothwendigkeit zukommt, daß auch von dem Standpunkt der wesentlichen Liebe Gottes aus das Wort ein falsches bleibt: Gott wäre nicht Gott, wenn die Welt nicht wäre. Es lautet sehr religiös, wenn gesagt wird: weil es das Wesen der Güte und Liebe sei das eigne Selbst mitzutheilen an das Andre, so könne Gott nicht sein ohne die Welt. Und doch schiebt sich dabei nur allzuleicht dieser Liebe eine völlig fremdartige metaphysische Bestimmung unter, welche nicht allein die Persönlichkeit Gottes nicht voraussetzt, sondern sie ihrem wahren Begriffe nach aufhebt, der immanent dialektische Proceß zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen *). — Wird also die Zufälligkeit der Nothwendigkeit entgegengesetzt, so daß ihr Begriff von seinem Gegenstande nicht den Mangel eines Grundes oder Zweckes, sondern eben nur die Möglichkeit des Nichtseins aussagt, so ist das Dasein der Welt allerdings ein zufälliges zu nennen, wie denn in diesem Sinne der Theismus immer die contingentia mundi angenommen hat. Oder lehrt die h. Schrift hierüber etwas Anders? Es ist vielmehr Grundton des

*) So bei Martensen, Meister Eckart S. 70. 71. — in dem guten Glauben, es lasse sich dabei die Idee der Persönlichkeit und der Liebe ernstlich festhalten.

A. T., daß die Welt zwar Gottes, aber Gott nicht der Welt bedarf, daß sie das Werk seines freiesten Willens ist und an dem Hauche seines Mundes hängt, daß auch das Geschlecht der Menschen und in seiner Mitte das auserwählte Volk Gottes, was es von Größe und Herrlichkeit besitzt, nur seiner freien Gabe, seiner Verheißung, seinem Bunde verdankt, daß ihm allein die Ehre gebührt? Und diese Grundanschauung von dem Verhältniß der Welt zu Gott, welche auf eine Nothwendigkeit derselben doch gewiß nicht führt, hat das N. T. so wenig abgethan, daß sie ihm vielmehr die Voraussetzung ist, von der es überall ausgeht. Dennoch bleibt es unangemessen das Dasein der Welt als ein zufälliges zu bezeichnen; denn das Zufällige ist nach früherer Auseinandersetzung (S. 33 f.) von dem Auchnichtseinkönnenden wohl zu unterscheiden und eben darum nicht dem Nothwendigen, sondern dem Absichtlichen gegenüberzustellen, weßhalb von Zufall auch nur in Beziehung auf intelligente Wesen, die sich Zwecke setzen können, die Rede sein sollte. Ist nun dieß die Bedeutung des fraglichen Begriffes, so wird durch die Freiheit der göttlichen Liebe, in welcher das Dasein der Welt gegründet ist, eben so sehr wie die Nothwendigkeit auch die Zufälligkeit desselben ausgeschlossen. Unstreitig hat die Liebe Zwecke in der Weltschöpfung, ihr Wissen um ihr Thun ist Weisheit; aber eben weil sie die schlechthin vollkommne Liebe ist, liegen die Zwecke ihres Wirkens nach außen durchaus nicht in ihr selbst, sondern ganz in dem Sein, welches sie dadurch setzt. Darum kann es natürlich nur zu unrichtigen Ergebnissen führen, wenn man die gewöhnlichen Bestimmungen des Zweckbegriffes auf dieses Verhältniß anwendet, ohne die eigenthümliche Bestimmtheit zu beachten, welche derselbe durch die Liebe als Zweck setzende erhält. Nicht für sich selbst will Gott durch sein Wirken nach außen etwas erlangen, was er zur Verwirklichung seines Wesens bedürfte, sondern das Sein, welches er dadurch hervor-

bringt, soll Alles erlangen, was mit seinem Begriffe und den davon schlechterdings unabtrennlichen Einschränkungen irgend verträglich ist.

Dieser Wille der göttlichen Liebe, daß auch außer Gott Existenz sei, und zwar so vollkommne, als mit dem Begriff des abgeleiteten Seins zusammenbestehen kann, bestimmt sich nun näher als der Wille, daß Wesen seien, die Gott ähnlich sind und eben dadurch seiner Gemeinschaft in Liebe und Erkenntniß fähig. Zu Beidem aber gehört wesentlich die höchstmögliche Selbstheit des Geschöpfes. Denn das Selbstlose ist von dem Wesen, welches sich selbst schlechthin zu erfassen und zu bestimmen vermag, so gänzlich verschieden, daß es zwar vermöge seiner absoluten Abhängigkeit von ihm seine ewige Kraft und seine Gedanken nicht sich selbst, doch andern Wesen offenbaren, aber auf keine Weise sein Ebenbild sein kann. Eben so wenig vermag ein Wesen Gott zu erkennen, das sich selbst nicht erkennt, und sich Gott hinzugeben in Liebe, das sich selbst nicht besitzt. Das wirkliche Sein und Leben in Gott schließt eben so sehr das Bewußtsein irgend einer Selbstständigkeit im Verhältniß zu Gott in sich als das Bewußtsein, daß der Wesensunterschied, welcher diese relative Selbstständigkeit der Möglichkeit nach bedingt, schlechterdings nicht mehr trennende Schranke ist. Soll es also in der Sphäre des Geschaffenen Wesen geben, welche des Seins in Gott fähig sind, so müssen sie nicht bloß ein Sein von Gott haben wie die Naturwesen, sondern auch ein Sein in sich und von sich. So schreibt denn auch Paulus den Menschen das Sein in Gott Apgesch. 17, 28. nach dem Zusammenhange der Stelle als eigenthümlichen Vorzug, als etwas aus ihrem göttlichen Geschlecht Abfolgendes zu. Weil Gott die höchste Einheit will, schafft er die höchste Besonderung (vgl. Bd. 1, S. 146 f.). — Es sind die Grundelemente der Persönlichkeit, durch welche sowohl die Gottähnlichkeit eines andern

Wesens als auch seine Gemeinschaft mit Gott allein möglich ist. Ist es also der Wille der göttlichen Liebe, nach außen das herrlichste Sein mitzutheilen, das eine andre Existenz als Gott besitzen kann, so setzt er die kreatürliche Persönlichkeit. Mithin geht der schöpferische Wille Gottes ganz auf die Persönlichkeit; daß sie ihr Wesen vollkommen realisire, ist der eigentliche Zweck der Weltschöpfung. —

In diesem Willen Gottes, daß auch in der Sphäre des kreatürlichen Daseins Persönlichkeit sei als Abbild der göttlichen Persönlichkeit, als Auge und Herz der Welt, ist zugleich der Wille enthalten, daß auch außer Gott Wesen seien, welche sich aus dem Unbestimmten selbst zu bestimmen und insofern sich durch sich selbst zu begründen vermögen als causa sui. Der eigentliche Beweis liegt schon in dem Vorhergesagten, zu dessen Erläuterung wir noch Folgendes hinzufügen. Ohne ein Selbstbestimmen, welches zugleich reales Selbstverursachen ist, verliert nothwendig auch das andre Moment im Begriffe der Persönlichkeit seine Bedeutung. Es ist eine unvollziehbare Vorstellung, wenn wir in Gedanken auf thierisches Leben Selbstbewußtsein ohne ein solches Selbstbestimmen zu pflanzen versuchen. Der Mensch vermöchte nicht sich von Allem, was er nicht ist, wirklich zu unterscheiden, sein Bewußtsein würde immer etwas Fließendes haben, wenn er nicht ein freies Bewegungsprincip in sich hätte, wenn er nicht die Macht besäße sich wollend aus sich selbst zu bestimmen und dadurch jedem bloßen Bestimmtwerden von außen eine Grenze zu setzen. Da aber wäre nur ein Selbstbestimmen, dem die Macht eines wirklichen Hervorbringens fehlte, und welches somit durchaus nicht aus der Stelle zu kommen vermöchte, wo irgend ein Existirendes schon vor und unabhängig von seiner Selbstbestimmung schlechthin bestimmt wäre, so daß Alles, was etwa als Selbstbestimmung in sein Bewußtsein fiele, in Wahrheit nur nothwendige Folge seines Bestimmtseins sein

könnte. Nur da ist verursachendes Selbstbestimmen, wo nicht bloß das Handeln, sondern das Sein eines Wesens selbst irgendwie durch ursprüngliche Selbstbestimmung bedingt ist. Und dieß ist seine Freiheit. Frei ist ein Wesen, soweit es durch Selbstentscheidung aus ursprünglicher Unbestimmtheit zur Bestimmtheit gelangt.

Dieser Begriff ist allerdings einer der schwierigsten im ganzen System des christlichen Theismus; denn er ist einer der inhaltsvollsten und tiefsten.

Die Freiheit des Menschen zum unbedingten Princip aller Bestimmungen des menschlichen Wesens zu machen, also die Totalität der Bestimmungen desselben als Selbstbestimmung zu betrachten, widerstreitet allerdings dem Begriff des abgeleiteten Seins. Wie damit der Unterschied zwischen der absoluten und der relativen Persönlichkeit aufgehoben sein würde, so würde unter dieser Voraussetzung die in der Erfahrung gegebene Bestimmtheit des menschlichen Wesens, die Schranken, die an ihm haften, vollkommen unbegreiflich werden. Auch würde, da menschliche Persönlichkeit nur im Individuum wirklich ist, gar nicht zu erklären sein, wie die Individuen zu dem sie alle wesentlich verbindenden Gattungscharakter kommen. Denn daß die Verweisung auf die natürlichen Bedingungen, unter denen die zeitliche Entstehung der menschlichen Individuen steht, hier nichts helfen kann, ist für sich klar, da nach dieser Ansicht das so Bedingte eben zugleich als Produkt der Selbstbestimmung begriffen werden müßte.

Die Selbstbegründung des bedingten Seins ist nur möglich auf der Basis gewisser Grundbestimmungen seines Wesens, innerhalb der ihm von Gott gesetzten Grenzen. Das ist der Unterschied zwischen Gott und Mensch, daß hier die Selbstbedingung eine bedingte, dort eine unbedingte ist. In Gott ist absolute Freiheit; im Menschen kann die Freiheit nicht anders

sein als durch Nothwendigkeit beschränkt; und die Schranke ist nur dadurch aufzuheben, daß der Mensch sich durch die Liebe mit Gott Eins weiß und in dieser Liebe sich selbst, wie er durch Gott gesetzt ist, vollkommen bejaht. Nicht die Totalität des menschlichen Wesens, sondern nur ein bestimmtes Gebiet desselben kann die menschliche Freiheit zu seinem unmittelbaren, schöpferischen Princip haben — das Gebiet, in welchem eben auch die Fähigkeit zu der Liebe und dem göttlichen Frieden liegen, in deren Kraft die bestehenden Schranken zugleich als Schranken aufgehoben sind.

Dieß Gebiet ist das sittliche. Was der Mensch als sittliches Wesen ist in seinem natürlichen Zustande, abgesehen von dem, was er durch die Erlösung werden kann und wird, das hat seinen Ursprung im Unbedingten, d. h. in seiner Selbstbegründung.

Darum nimmt der menschliche Geist an der Frage nach der Freiheit seines Willens nur ein wahres Interesse, sofern sie auf das Sittliche, auf den Gegensatz von gut und böse Beziehung hat. In seiner vereinzelten Erscheinung betrachtet, scheint ein sittlich gleichgültiges Wollen und Handeln in derselben Weise zu entstehen wie ein solches, das sittliche Bedeutung hat, in der Weise des Anderskönnens und der Wahl. Dennoch zeigt uns ein sorgfältiges Aufmerken auf das Verfahren unsers Geistes, daß er in jenem Wollen und Handeln die Freiheit nur sucht, insofern er eine verborgene sittliche Bedeutung, einen Zusammenhang mit dem Sittlichen in ihm ahnt und voraussetzt. Wäre uns nichts Andres gegeben als jenes unmittelbare Bewußtsein des Anderskönnens, welches die Bewegung des Willens zum Entschlusse, der Inhalt sei welcher er wolle, begleitet, so würde uns dieß allerdings noch kein entscheidender Grund sein, um Freiheit im ehrlichen Sinne des Wortes, ein Selbstbestimmen, welches sich nicht wieder in lauter Bestimmtwerden auflöst, anzunehmen. Die Gründe, die uns zu dieser

Annahme erſt berechtigen, ja nöthigen, ſind weſentlich ſittlicher Natur. Von ihnen aus rechtfertigt ſich auch erſt die Behauptung jener allgemeinen (metaphyſiſchen) Freiheit, von der auf dem Boden der Metaphyſik nur die Möglichkeit darzuthun iſt. Es iſt um der ſittlichen Freiheit willen nothwendig, daß metaphyſiſche Freiheit ſei. Die Freiheit muß in ihren einzelnen Erweiſungen über die ſittliche Sphäre übergreifen in alle Gebiete des Handelns, damit die Begründung des Sittlichen in der Freiheit ſich in Leben und That wirklich offenbaren könne.

Aber auch in dieſem ſittlichen Gebiet iſt die menſchliche Freiheit nicht ohne eine Vorausſetzung, auf die ſie ſich irgendwie beziehen muß, wenn ſie gleich in ihrer Selbſtentſcheidung nicht dadurch beſtimmt und gebunden iſt. Wo immer die erſte Entſcheidung menſchlicher Freiheit zu ſuchen ſein mag, jedenfalls geht ihr Eins voran, Gott und ſein Wille, daß der menſchliche Wille durch Freiheit in der Gemeinſchaft mit ihm beharre. So zieht ſich die Freiheit dieſer Urentſcheidung in die Wahl zwiſchen Gemeinſchaft mit Gott und Abfall von ihm zuſammen, in die Wahl, ob der Menſch an ſeinem Urſprunge feſthalten oder von ihm ſich lostrennen will, um lediglich in ſich zu ſein. Das ſchlechthin urſprüngliche und vorausſetzungsloſe Wollen iſt das göttliche als hervorbringende Urſache der beſondern Beſtimmungen des göttlichen Weſens, und ein ſolches Wollen kann auch ſchlechterdings nur Gott zukommen. Aber einen Abglanz ſeiner abſoluten Freiheit hat Gott dem Menſchen mitgetheilt, indem er ihm die Macht verliehen durch Wahl zwiſchen verſchiednen vorliegenden Möglichkeiten ſich ſelbſt als ſittliches Weſen zu bedingen. —

Doch damit uns nicht der Vorwurf treffe, ein für den Zuſammenhang unſrer Betrachtung ſehr wichtiges Ergebniß zu raſch ergriffen zu haben, müſſen wir dieſen Punkt noch etwas genauer erörtern.

An und für sich liegt ja keineswegs im Begriffe der Freiheit wesentlich die Möglichkeit des Bösen. Von Gott, insofern er der absolut Freie ist, die Möglichkeit zu präbiciren, daß er von sich selbst, von seinem Wesen, welches Liebe und Güte ist, abfalle, ist nicht bloß eine leere, sondern eine widersinnige Vorstellung. Allerdings ist er die vollkommne Liebe nur weil er es sein will, und nicht aus irgend einer Nothwendigkeit metaphysischer Begriffe, sondern nur vermöge seiner Selbstoffenbarung im wirklichen Sein können wir begreifen und wissen, daß er es ist. Aber er will auf ewige und wandellose Weise in sich selbst das schlechthin Vollkommne und nichts Andres; darum kann auch sein Thun und Wirken nicht anders als seiner Vollkommenheit entsprechen; es ist eine unverbrüchliche Nothwendigkeit, daß sich darin die göttlichen Eigenschaften der Güte und Weisheit, der Heiligkeit und Gerechtigkeit ausdrücken, aber jene positive Nothwendigkeit, welche ganz auf Freiheit und Selbstbestimmung ruht. Eine metaphysische Nothwendigkeit, aus der die gewöhnlich sogenannten moralischen Eigenschaften Gottes hervorgingen, welche es Gott, dem auf ewige Weise sich selbst Bestimmenden, verwehrte bloß physisches Wesen zu sein, giebt es nicht und kann es nicht geben. Aber, noch abgesehen von Gottes Offenbarungen in der Geschichte —, selbst unsre eigne Existenz, das Wesen und Wollen unsers Geistes, ja schon die von unserm Selbstbewußtsein unabtrennliche Idee einer höhern Vollkommenheit, als die göttliche, so gedacht, sein würde, ist uns Zeugniß, daß Gott auch sittliches Wesen, d. h. daß er die Liebe ist. Müssen wir demnach allerdings in der Tiefe der absoluten Selbstbestimmung, insofern das bestimmte Wesen Gottes selbst in ihr sich gründet, die Möglichkeit erkennen, sich nicht als Liebe, sondern als in sich verschlossenes Wesen zu wollen, die Möglichkeit, daß durch diese Selbstbestimmung Gottes der persönliche Unterschied in ihm und jedes andere Sein außer ihm ausgeschlossen

wurde, so ist doch durch die ewige Wirklichkeit seines Willens diese Möglichkeit schlechthin aufgehoben.

Eine andre Bewandtniß hat es mit der Selbstbestimmung des Menschen. Er kann das Gute nicht auf schlechthin ursprüngliche und selbstständige Weise in sich setzen und hat es darum auch nicht als sein eigen Wesen, sondern er kann nur gut sein durch sein Verhalten zu einem von ihm verschiednen, ihn in seiner Existenz bedingenden Wesen, zu Gott. Weil aber der Mensch das Gute nicht als sein eignes Wesen hat, so geht bei ihm vermöge seiner Selbstbestimmung neben der Möglichkeit und dem Sollen des Guten die Möglichkeit des Bösen, des Abfalls von Gott her.

Zwar ist ihm nach der Wahrheit seines Wesens Gott keineswegs ein Fremder, sein heiliger Wille nicht etwas Aeußerliches; es ist seine Bestimmung, seinen Willen so völlig Eins zu machen mit dem göttlichen Willen, daß jede fernere Möglichkeit der Abtrennung aufgehoben ist; und erst in der Erfüllung dieser Bestimmung kann er sich auch mit sich selbst, mit seiner Idee vollkommen Eins und eben darin vollkommen frei wissen. Ist nun aber die Erfüllung dieser Bestimmung wesentlich durch Selbstbestimmung vermittelt, so kann der Mensch vor aller Selbstentscheidung, in seinem unmittelbaren Ansich, in seiner reinen Natürlichkeit — die von der gegenwärtigen Natürlichkeit sehr verschieden ist — betrachtet, noch nicht auf diese Weise Eins sein mit Gott, und darin eben liegt die anfängliche Möglichkeit des Bösen, des Abfalls.

Liegt darin aber nur die Möglichkeit des Abfalls, so folgt, daß der Mensch nicht von einer ursprünglichen Entzweiung mit Gott und also mit seiner eignen Idee anfängt; was denn auch so gewiß unmöglich ist, als dieser Anfang, das was der Mensch vor aller Selbstentscheidung ist, keine Bedingung hat, die nicht durch den göttlichen Willen gesetzt wäre. Jenseits der ursprüng-

lichen Entscheidung kann nichts Andres sein als einerseits die Nichtentschiedenheit der persönlichen Wesen, andrerseits ihr Existiren durch Gott, also vermöge desselben, da noch keine trennende Entscheidung zwischengetreten ist, ihr Anhangen an ihrem ewigen Ursprunge, aber ein solches Anhangen, welches, weil es eben durch keine Selbstentscheidung bejaht ist, noch keine sittliche Bedeutung hat. Somit kann allerdings von einer ursprünglichen Neutralität zwischen Gemeinschaft mit Gott und Abwendung von Gott nicht die Rede sein, eben so wenig von einem Schwanken zwischen Gottesliebe und Selbstsucht — wie denn die erste Vorstellung nur eine leere Abstraktion ist, die zweite aber schon eine Macht des Bösen im Menschen, also eine Sünde vor der Sünde in sich schließt —; und doch ist der Mensch in seinem Ursprunge ein sittlich unbestimmtes, noch nicht entschiednes Wesen und kann vermöge seiner Persönlichkeit nur ein solches sein.

Hätte Gott, um dieser Unentschiedenheit und damit der Möglichkeit einer verkehrten Entscheidung nirgends Raum zu lassen, die persönlichen Wesen nicht gewollt, so wäre die Welt nicht sowohl ein unauflösliches Räthsel — denn dieß würde doch voraussetzen, daß irgendwo das geheime Wort des Räthsels aufbewahrt wäre —, sondern lauter Finsterniß und Schweigen, sich selbst verborgen, wie ihr Schöpfer ihr verborgen wäre. Wollte aber Gott Persönlichkeit als Centrum der Welt, so mußte er ihr auch vergönnen sich selbst zu begründen von einem unbestimmten Anfange aus.

Haben wir nun die Macht der freien Selbstbestimmung schon früher als das höchste Selbstsein, dessen das Geschöpf fähig ist, erkannt, so ist doch dieses Selbstsein des Geschöpfes keineswegs schon für sich als ein Keim oder Anfang des Bösen, der Selbstsucht, zu betrachten. Vielmehr ist es die nothwendige Bedingung des wahrhaft Guten im Geschöpfe, der

Liebe zu Gott und alles deſſen, was ſich aus dieſer im Verhältniß zu Gott und Menſchen Heiliges und Vollkommnes entfaltet. Mit ſeinem wahren Inhalt iſt dieſes Selbſtſein in der Wirklichkeit allerdings nicht unmittelbar Eins; es erblickt ihn zunächſt noch als Beſtimmung vor ſich; aber es iſt auch nicht im Zwieſpalt mit ihm; das Nichteinsſein iſt wohl zu unterſcheiden von dem Uneinsſein. Und wenn durch dieſes Nichteinsſein die Möglichkeit der Losreißung und Entzweiung, die Möglichkeit, daß das Selbſt ſich ſtatt Gottes zum abſoluten Brennpunkte ſeines Wollens und Strebens macht, bedingt iſt: ſo kann doch dieſer Uebergang aus dem natürlichen und unſchuldigen Selbſtſein in die Selbſtſucht als den Urquell aller Sünde immer nur durch ein Umſchlagen und Sichſelbſtverkehren des Willens, nicht etwa bloß durch eine Hemmung, durch ein Nichtfortſchreiten der Entwickelung geſchehen. Ein geiſtvoller Naturforſcher, Paſſavant, drückt „den ganzen Entwickelungsprozeß des freien Geſchöpfes in ſeinen drei Momenten“ ſo aus: Ich will, ich will, ich will Gottes Willen*), indem er hinzuſetzt: das Stehenbleiben des zweiten Momentes und das hier entſtehende: ich will, ſei das Böſe. In der That aber iſt dieß: ich will, keineswegs ein bloßes Stehenbleiben des: ich will; auch unterſcheidet es ſich von dieſem in der hier gewählten Bezeichnung eben ſo wohl als ein beſonderes Moment (wenn hier der Ausdruck zuläſſig wäre), wie ſich dieſes von dem: ich will, unterſcheidet. Das Selbſtſein, welches in der normalen Entwickelung ſeine berechtigte Stelle hat, findet ſchon in dem erſten Moment: ich will, ſeinen Ausdruck, worin jedoch nach dem Begriff des Willens das zweite: ich will, ſchon unmittelbar enthalten iſt. Wenn alſo das natürliche und unſchuldige Selbſtſein durch: ich will, ausgedrückt wird, ſo öffnet ſich vor dem-

*) Von der Freiheit des Willens und dem Entwickelungsgeſetze des Menſchen, S. V. der Vorrede.

ſelben die Wahl, ob es zu dem: ich will Gottes Willen, fortſchreiten oder ſich in das: ich will, verkehren will, in welchem der Wille des Geſchöpfes ſich unnatürlicher Weiſe nur um ſich ſelbſt dreht.

So haftet an der Beſtimmung des Menſchen zum Guten, welche er nur zu erfüllen vermag durch freibewußte Vereinigung ſeines Willens mit einem Willen, der ihm vor dieſer Vereinigung ein andrer iſt, als negative Bedingung die Möglichkeit des Böſen; grade darum, weil er zu der vollkommnen Gemeinſchaft mit Gott berufen iſt, iſt er der Abkehr und Lostrennung von Gott fähig*). Hieraus erhellt von ſelbſt, wie verfehlt es iſt, wenn nach dem Vorgange Hegels in der Rechtsphiloſophie zuweilen von der Freiheit, mit welcher der Menſch auch das Böſe thun kann, als von etwas Geringem in der menſchlichen Natur geredet, wenn ſie im Unterſchiede von der mit dem abſoluten Inhalt einsgewordnen Freiheit als die ſchlechte bezeichnet wird**). Unſtreitig liegt in der Wirklichkeit des Böſen die tiefſte Erniedrigung des Menſchen; aber grade nur auf ſeiner erhabnen Stellung kann die Möglichkeit eines ſo tiefen Falles beruhen. Es iſt die unergründliche Energie und Tiefe des Selbſtſeins in der Perſönlichkeit, die das Vermögen des Ichs ſich ſelbſt zum Centrum ſeiner Welt zu machen in ſich ſchließt. Selbſt in der Entartung der Freiheit, in ihrer Selbſterfüllung mit verkehrtem Inhalt leuchtet noch ein Schimmer ihrer weſentlichen Hoheit. Und wenn es eine Ueberſpannung iſt in dem ſündig gewordenen Menſchen einen gefallenen Halbgott zu ſehen,

*) Darum ſagt ſchon Baſilius in ſeiner ὁμιλία, ὅτι οὐκ ἔστιν αἴτιος τῶν κακῶν ὁ θεός, ganz richtig: ὁ μεμφόμενος τὸν ποιητὴν ὡς μὴ φυσικῶς κατασκευάσαντα ἡμᾶς ἀναμαρτήτους οὐδὲν ἕτερον ἢ τὴν ἄλογον φύσιν τῆς λογικῆς προτιμᾷ καὶ τὴν ἀκίνητον καὶ ἀνόρμητον τῆς προαιρετικῆς καὶ ἐμπράκτου. (Opp. ed. Garnier, tom. II, p. 79.)

**) Z. B. von Marheineke in ſeiner Recenſion der Möhler'ſchen Symbolik S. 31. 32. des beſondern Abdrucks.

so ist es doch immer der Wahrheit näher, als ihn, wie der Materialismus thut, für ein Halbthier auszugeben, welches trotz aller Anstrengungen sich über die Sphäre der bloßen Animalität bleibend emporzuschwingen immer wieder unter seine Halbbrüder kläglich zurückfalle. —

Die Kausalität Gottes nun, in der es begründet ist, daß es auch außer ihm Freiheit, Selbstbestimmung giebt, ist ein wahres Schaffen; denn sie ist ein freibewußtes, in sich unbedingtes Bedingen andern Seins. Aber zugleich liegt darin ein Ansichhalten des Willens Gottes in seiner verursachenden Wirksamkeit, das freie Gestatten, daß dieses andre Sein sich seinen Inhalt als sittliches Wesen durch Selbstbestimmung setze. Es ist dieß der in seiner Art schlechthin einzige Charakter der Kausalität, durch welche kreatürliche Freiheit ist — ein Hervorbringen, welches seine höchste Unbedingtheit darein setzt, daß es sein Produkt nicht einen Moment weiter bedingt, als schlechterdings nöthig ist, um ihm Existenz zu verleihen.

Davon hat uns eine frühere Untersuchung (S. 89—97.) überzeugt, daß eine solche That freier Selbstbegründung, die über die Richtung und Beschaffenheit des sittlichen Seins auf ursprüngliche Weise entscheidet, nur eine außerzeitliche sein kann.

Zwar scheint alles Selbstbewußtsein schon an sich, und nicht bloß in objektiver Beziehung, insofern es über die Zeit Erhabnes zu seinem Inhalt zu machen vermag, sondern auch subjektiv ein Sieg über die Zeit zu sein. Gänzlich der Zeit preisgegeben sind wohl nur diejenigen Wesen, welche ausschließlich in dem gegenwärtigen Moment leben, ohne irgend eine Fähigkeit das Vorangehende und das Nachfolgende damit zu verknüpfen, ohne Erinnerung des Vergangenen und ohne Vorempfindung des Kommenden. Schon den höhern Thieren läßt

ſich eine Fähigkeit Vergangenes feſtzuhalten durch Erinnerung und Zukünftiges vorauszunehmen durch Vorempfindung nicht durchaus abſprechen; denn ohne Beides würden ſie für Gewöhnung und Zucht ſchlechterdings unempfänglich ſein. Aber dieſe Fähigkeit iſt nicht bloß eine eng beſchränkte wie das ganze Daſein dieſer Weſen, ſondern ſie iſt auch der Art nach offenbar durch die Naturnothwendigkeit des Inſtinktes und der äußern Veranlaſſung ſchlechthin bedingt. Erſt mit dem Aufgange des Selbſtbewußtſeins erſcheint die wunderbare Macht, das was nicht mehr iſt und das was noch nicht iſt, durch freibewußte Thätigkeit zur Gegenwart für das Vorſtellen zu machen. Das Vergeſſene, was ſpurlos verſunken zu ſein ſcheint in dem dunkeln Grunde des eignen Lebens, vermag der Geiſt durch die Erinnerung wieder an das Licht des Bewußtſeins hervorzuziehen; und das unbekannte Zukünftige, was überhaupt noch kein Daſein hat, vermag er durch Schlüſſe und Kombinationen vorauszuſehen. So trotzt er mit überlegener Macht der Zeit und faßt das, was ſie zerreißt und auseinanderhält, kräftig in Eins zuſammen.

Und doch, indem er dieſe und jene Schranke durchbricht und der Zeit im Einzelnen manchen Vortheil abgewinnt, muß er erfahren, daß er auch in dieſen partiellen Siegen den allgemeinern Geſetzen der Zeit unterworfen bleibt. Seine eigne Zukunft vermag er doch niemals klar und vollſtändig zu durchſchauen, ja nicht einen einzigen Moment derſelben kann er mit unfehlbarer Sicherheit beſtimmen. Aber fühlbarer noch wird ihm die unbezwingliche Uebermacht der Zeit dadurch, daß er auch den ſchon erworbenen Beſitz nicht vollſtändig feſtzuhalten, daß ſeine Erinnerung keineswegs ſeine ganze Vergangenheit zu beherrſchen und mit Freiheit über alle Momente derſelben zu verfügen vermag. Er möchte gern nichts vergeblich thun und erleben, ſondern alles Gegenwärtige ſollte als Stufe bewahrt werden von der Erinnerung für die Zukunft, und ſo das Ganze Eine zuſammenhan-

gende Entwickelung bilden; aber wie im Dunkeln wird er im Kampf der verschiedenen Entwickelungstriebe, die sich drängen und verdrängen, fortgezogen, ohne zu wissen wohin. Grade dadurch aber, daß er sich umsonst müht das mit der Zeit Entschwindende festzuhalten, wird die Macht der Zeit ihm erst zur Schranke, während das Thier nichts weiß von der Zeit, in deren Gewalt es steht. —

Fassen wir nun noch, wie bisher das Bewußtsein, so das Sein der geschaffenen Persönlichkeit in seinem Verhältniß zur Zeit in's Auge. Allerdings ist, wie wir früher erkannt haben, die Persönlichkeit, auch die in ihrer Existenz bedingte, ihrem Wesen nach unvergänglich. Ist nun dadurch die Persönlichkeit die siegreiche Macht, welche die Zeit sich unterwirft? Wir können die Frage nur bejahen, wenn die bloße Fortdauer, die endlose Ausdehnung der nackten Existenz schon eine wirkliche Ueberwindung der Zeit wäre. Bleiben wir hier zunächst bei dem Gebiet stehen, welches wir vermöge unsrer Erfahrung überschauen können, bei unserm irdisch zeitlichen Dasein, so empfinden wir dieß als einengende Schranke, daß der Höhepunkt des individuellen Lebens, auf dem es seine volle Kraft und Frische offenbart, nur ein vorüberfliegender Moment ist. Was Göthe irgendwo von der Schönheit des Leibes sagt, daß auch das schönste Wesen nur einen Augenblick schön sei, das gilt ganz allgemein von menschlicher Kraft und Thätigkeit. Ehe ihre Blüthe aufbricht, ist sie noch unvollkommne Knospe; einen Augenblick nachher neigt sie sich schon zum Verwelken. Dieser Augenblick ist die wahre Gegenwart unsers irdischen Zeitlebens; vorher war Zukunft, nachher ist Vergangenheit; warum können wir nicht der Vergangenheit und der Zukunft gebieten, daß sie seien wie die Gegenwart? Die Existenz muß die Zeit uns freilich lassen; das ist aber unsre irdische Schranke, daß sie den Inhalt, die Beschaffenheit dieser Existenz in stetem Werden und Vergehen dahinrafft.

Allein wenn nun auch das, was gegenwärtig als Schranke auf uns drückt, hinweggenommen ist, ist darum die Form der Zeit selbst hinweg? Denken wir jene Schranken als verschwunden, so bleibt uns ein Leben von unvergänglicher Dauer in der Zeit, welches nicht altert, sondern in jedem Augenblick sich selbst in ungeschwächter Kraft und nie versiegender Fülle besitzt, ein Bewußtsein, welchem nichts verloren geht, was es je besessen, welches auch die entfernteste Vergangenheit mit ungehemmter Freiheit aus dem Schacht seiner Erinnerung zurückzurufen vermag. Ein solches Sein, erkennen wir, müßte auch von subjektiver Seite die reinste Befriedigung in sich tragen, fest und beweglich, einfach und mannichfaltig, werdend und bleibend, thätig und ruhend, der höchsten Seligkeit fähig, ein klarer Spiegel für das Antlitz Gottes. Die Zeit wäre dann ganz die immanente Form geworden, in der das Leben sich mit der vollkommensten Freiheit bewegte, aber es wäre doch Leben in der Zeit. So ist denn, was von uns jetzt als Zeitschranke empfunden wird — die Ohnmacht unsers geistigen Lebens sich in immer gleicher Kraft und Frische zu erhalten, die Unlust das verlieren zu müssen, was wir schon errungen hatten, die Qual des Fortschreitens über Trümmer —, nur die besondere Weise unsers gegenwärtigen Lebens in der Zeit; die Zeit selbst ist das reine Maß für die Bewegung unsers Seins in seiner Selbstentfaltung. Die Macht, die uns unaufhaltsam fortreißt und die wir darum als eine fremde, uns angethane Gewalt empfinden, ist nicht die Zeit an sich und die ununterbrochene Folge ihrer Momente*), auch nicht die Verän-

*) Auch nicht die Endlosigkeit dieser Folge, wie man etwa nach Jacobi's bekannter Erzählung von dem furchtbaren Eindruck, den die Vorstellung endloser Fortdauer schon in seiner Kindheit auf ihn machte (Briefe über Spinoza S. 328 f.), glauben könnte. Dieser Eindruck beruht auf der willkürlichen Abstraktion von allem Inhalt der Zeit, auf der — „von allen religiösen Begriffen ganz unabhängigen" — Vorstellung der endlosen Fortdauer als einer völlig leeren Form, so wie umge-

derung, der Wechsel unsrer Zustände an sich, sondern das ist es, daß dieser Wechsel uns beherrscht, daß er nicht freie Selbstdarstellung, sondern strenge Naturnothwendigkeit für uns ist.

Dennoch vermögen wir das, was uns für unser eignes Sein als wesentliche Form erscheinen muß, wollen wir es auf Gott beziehen, nur als eine mit seiner Vollkommenheit unverträgliche Schranke zu betrachten. Wo überhaupt eine Zeitfolge ist, da ist es auch unmöglich, daß das Ich im bestimmten Moment das Vergangene und Zukünftige in gleicher Weise besitze wie das Gegenwärtige. Allerdings läßt sich mit dem unvorstellbar schnellen Fortrücken der Zeit, welches eigentlich nichts Andres ist als die Unmöglichkeit der Theilbarkeit der Zeit eine bestimmte Grenze zu setzen (die unendliche Theilbarkeit der Zeit nach dem gewöhnlichen, den Begriff des Unendlichen mißbrauchenden Ausdruck), die Fähigkeit des in der Zeit existirenden Wesens zusammendenken, jeden ihm entsprechenden Zustand, jede ihm angemessene Thätigkeit ruhig und unbekümmert um die rastlose Bewegung der Zeit festzuhalten, so lange es ihm gefällt. Nicht minder ist damit die Fähigkeit eines solchen Wesens vereinbar, jeden Moment seiner Vergangenheit, den es zurückrufen will, mit seinem Bewußtsein ganz zu durchdringen. Nichtsdestoweniger bliebe es dabei, daß für ein solches Wesen nur die jedesmalige Gegenwart die volle Wirklichkeit seines Daseins wäre; Vergangenheit und Zukunft träten dagegen zurück als das reell nicht mehr oder noch nicht Seiende; und wenn auch dem Bewußtsein jeder Moment des eignen Daseins, auf den es sich richtete, völlig durchsichtig wäre, so wüßte es ihn, und eben damit sein eignes Sein in bestimmter Beziehung, doch eben als schon Vergangenes oder noch Zukünftiges, d. h. in andrer und

---

kehrt das Gräßliche, was zu gleicher Zeit der Gedanke der Vernichtung für Jacobi hatte, auf der Vorstellung der Zeit als mit einem reichen Inhalt erfüllter.

zwar minder vollkommner Weise als den Moment, der ihm unmittelbar gegenwärtig ist. Denn wäre ein solcher Unterschied schlechterdings nicht vorhanden, so wäre die zeitliche Form des Bewußtseins eben schon in die ewige übergegangen. Mit der Dauer also ist nothwendig der Wechsel gegeben; die Vergangenheit ist wie die Zukunft immer ein Minus im Verhältniß zur Gegenwart; ein gewisses Auseinandertreten der Momente, ein Herannahen und Sichentfernen liegt wesentlich im Begriffe der Zeit. Zur Existenz in der Zeit aber ist das bedingte Sein darum wesentlich bestimmt, weil in dessen Anfange selbst ein Auseinandertreten seines Hervorganges aus dem göttlichen Willen und seiner Fortsetzung durch Vermittelung seiner eignen Aktivität statt findet. Das erst wäre das schlechthin — nicht bloß in Beziehung auf das Maß eines bestimmten Wesens — vollkommne Sein und Bewußtsein, das die unendliche Fülle in sich faßte, aber ungetheilt, ohne jenes Auseinandertreten der Momente, welches über ein All sich ausbreitete, aber es zugleich koncentrirte zur innigsten Gegenwart, zu einer Gegenwart, die nicht wie die der Zeitwesen die Vergangenheit und Zukunft ihrem Inhalt nach irgendwie außer sich hätte, sondern schlechthin in sich. Dieß führt uns auf den Begriff der Ewigkeit.

Die populäre Vorstellung von der Ewigkeit als einer grenzenlos ausgedehnten Zeitdauer brauchen wir nicht erst ausführlich zu widerlegen. Es leuchtet von selbst ein, daß eine Succession der Zeitmomente, die nicht irgend ein Werden, ein Uebergehen aus einem Zustande in den andern zu ihrem Inhalt hat, etwas völlig Nichtiges ist; daß es aber mit der Absolutheit Gottes vereinbar sei, ihm Werden und Veränderung zuzuschreiben, oder daß — was im Grunde nur die Kehrseite des eben Ausgesprochenen ist — wirkliche Existenz ohne Werden und Veränderung nicht gedacht werden könne, wird Niemand darzuthun vermögen. Ja die Schrift selbst enthält unmittelbare An-

deutungen, welche jene Vorstellung von der Ewigkeit ausschließen; so wenn ein ewiges Sein einigemal durch das absolute Präsens bezeichnet wird, Joh. 3, 13. 8, 58., auch wohl 1, 18. Das ist die Wahrheit der Kantischen Theorie von Raum und Zeit als subjektiv aprioriſchen Bedingungen unsrer Erkenntniß, daß alles anschauliche Vorstellen seine Gegenstände unwillkürlich auf den Tafeln der Zeit und des Raumes malt; aber die Spekulation durchaus an die anschauliche Vorstellung binden, wie dieß Jacobi gelegentlich als Maxime seines Philosophirens ausgesprochen hat, heißt nichts Andres als die Spekulation vernichten *).

Allein indem die Entwickelung der Idee Gottes jene inadäquate Vorstellung der Ewigkeit abstreift, ist sie von der Gefahr bedroht in eine bloß negative Auffassung dieses Begriffes zu verfallen. Auf diesem Wege meint man den Begriff der Ewigkeit Gottes durch einfache Weglassung aller Zeitbestimmungen zu erreichen, was in der That nicht viel besser ist, als wenn man die Freiheit Gottes von der Schranke des Raumes mit Hülfe der Vorstellung vom geometrischen Punkt begreifen wollte. Dadurch daß wir das Sein Gottes lediglich als ein nichtzeitliches denken, haben wir es noch keineswegs als ein über die

*) Auch der Glaube und die Hoffnung des Christen werden sich einen Gegenstand niemals darum entreißen lassen, weil er nach dem gegenwärtigen Typus unsrer Erfahrungserkenntniß eine anschauliche Vorstellung nicht gestattet, und wer solche Elemente aus dem christlichen Bewußtsein kurzweg als Abstraktionen verbannt wissen will, mag wohl zusehen, wie er dann noch vor der Philosophie des absoluten Diesseits, welche ihren fundamentalen Zwiespalt mit dem Christenthum selbst eingesteht, sich zu retten gedenkt. Auch bei Jacobi hängt jene Maxime damit zusammen, daß er nach seinem eignen Bekenntniß zwar mit seinem ganzen Gemüth ein Christ, aber „mit seinem ganzen Verstande ein Heide" war — ein Zwiespalt, von dem sich jene Philosophie auf ihre Weise so befreit, daß sie das Zeugniß des Gemüthes einfach niederschlägt.

Zeit erhabenes, als ein ewiges gedacht *). Ist einmal dieser bloß negative Weg zur Erfassung des Positivsten eingeschlagen, so ist die natürliche Folge, daß die Vorstellung des göttlichen Seins als des ewigen dasselbe auch von aller Inhaltsfülle, welche das bedingte Sein ja nur in der Form der Zeitlichkeit besitzt, ausleeren und auf die abstrakte, unterschiedslose Einfachheit zurückführen zu müssen glaubt **).

Der konkrete Begriff der göttlichen Ewigkeit läßt sich nur in der Einheit derselben mit der absoluten Selbsthervorbringung Gottes erfassen. Ist sie deren Form, so ergiebt sich, daß sie die unendliche Fülle nicht ausschließt, sondern einschließt. Gott hat den Anfang seines Seins in sich selbst, und der Anfang ist keineswegs die Fülle, sondern bestimmungslose Einfachheit; aber weil er der Ewige ist, so vermag er, ohne der Zeit zu bedürfen, sich selbst als diese unendliche Fülle hervorzubringen. Wie nun die Zeit für unser Bewußtsein eine unerschöpfliche Fülle von Bestimmungen umfaßt, so die Ewigkeit im göttlichen Bewußtsein; aber nicht in der unvollkommnen Weise wie jene, in welcher sie getheilt sind und sich wechselseitig ausschließen, so daß, wenn eine die Gegenwart erfüllt, alle andern in die Vergangenheit oder Zukunft hinausgeworfen sind, sondern in schlechthin vollkommner Weise, weil in ungetheilter und unzertrennter Einheit.

---

*) Deßhalb ist es auch kein guter Sprachgebrauch, die metaphysischen und mathematischen Wahrheiten ewige zu nennen.

**) Wenn Strauß, Dogmatik B. 1, S. 562. gegen die Vereinbarkeit der Ewigkeit mit der Persönlichkeit Gottes einwendet: ein immer sich gleiches Selbstbewußtsein, müssen wir urtheilen, würde so wenig ein wirkliches sein, als ein einziger und sich gleich bleibender Ton gehört werden könnte, so finden sich in diesem Satze beide Fehler in der Auffassung der Ewigkeit zusammen. Das „immer sich gleiche Selbstbewußtsein" gehört in die Vorstellung von der Ewigkeit als einer grenzenlosen Zeitdauer, der „einzige Ton", der nicht gehört werden könnte, in die bloß negative Vorstellung von der Ewigkeit.

Dieſe poſitive Ewigkeit des Seins konnte Gott keinem Weſen außer ſich mittheilen; denn dadurch wäre ein ſolches Weſen ſelbſt Gott, und ſollte doch außer Gott und von Gott abhängig ſein, was ſich widerſpricht. Aber inſofern er Perſönlichkeit außer ſich will, will er auch die Selbſtbegründung der perſönlichen Weſen. Dieſe Selbſtbegründung iſt, wie wir geſehen haben, nur außer der Zeit möglich. Liegt demnach in dem göttlichen Willen, daß im Gebiet des geſchaffenen Seins Perſönlichkeit ſei, der Wille eingeſchloſſen, daß ſie einen außerzeitlichen Anfang ihres Seins habe, ſo muß dieſe Außerzeitlichkeit offenbar etwas Anders ſein als die Ewigkeit. So darf die zeitloſe Selbſtbegründung natürlich nicht gedacht werden, als zerfiele dieſer Hintergrund unſrer ſittlichen Entwickelung in zwei Momente, erſt ein Wollen der Unbeſtimmtheit, dann ein Nichtwollen der Unbeſtimmtheit oder ein Wollen der Beſtimmtheit. Vielmehr iſt jener Hintergrund, ſofern er unſre eigne That iſt, eben gar nichts Andres als das Selbſtbeſtimmen aus dem Unbeſtimmten. Dieſes nichtzeitliche Sein aber hat *als ſolches*, inſofern es eben von dem ewigen Sein wohl unterſchieden werden muß, nicht die Macht der Selbſtentfaltung zu einer vollen Wirklichkeit. Dazu bedarf das in ſeiner Exiſtenz abhängige Weſen *jedenfalls* des Ueberganges in die Zeit und ihre ſucceſſive Entwickelung, um ſo in allmäligem Fortgang einen Ring zur Selbſtverwirklichung ſeiner Idee an den andern zu reihen. Aber eben in dieſer ſeiner Negativität und Unbeſtimmtheit bietet das nichtzeitliche Sein die Möglichkeit eines ſich ſelbſt begründenden Anfanges, eines urentſcheidenden Wollens für die perſönlichen Weſen dar, ohne welches der Charakter des Unbedingten, der auch in der Wurzel *kreatürlicher* Freiheit nachgewieſen werden muß, ſich niemals wird behaupten laſſen. Grade dadurch, daß dieſes Sein nur, ſo zu ſagen, eine halbe Wirklichkeit iſt im Vergleich mit dem irdiſchen Zeitleben, iſt es die geeignete Sphäre für die gewaltigſte Entſcheidung der

Freiheit. Diese ausgeprägte Realität des Zeitlebens, diese festen Naturmaße, in denen es sich bewegt, dieses strenge Aneinanderschließen seiner Entwickelungsstufen — wie dieß Alles dem Menschen die Bedingungen darreicht, um zu einer bestimmten Lebensgestaltung, zu einer kernhaften, gediegenen Eigenthümlichkeit heranzureifen, so beschränkt es zugleich seine Freiheit, bringt sie in einen engen Raum. Daß die geschaffene Persönlichkeit in ihrem Ursprunge diese volle Wirklichkeit noch nicht besitzt, gewährt ihr die Macht sich selbst eine Grundrichtung zu geben, welche sie will, und wiederum, dieser ungebundenen Selbstbestimmungsfähigkeit muß sie verlustig gehen, um zur vollen, bestimmten Wirklichkeit zu gelangen.

Fast alle Denker, welche dunkel geahnt oder klar erkannt haben, daß unser Zeitleben durch eine außerzeitliche Selbstentscheidung bedingt ist, von Empedokles an bis auf Kant, zum Theil selbst Schelling, leitet Eine unbegründete Voraussetzung in der nähern Bestimmung des richtig Erkannten irre. Es ist diese, daß sie sich die Sphäre der Zeitlosigkeit als ein höheres, ideales Sein der Seele denken, wo sie im Besitz aller höchsten Güter und des ungetrübten Anschauens der ewigen Ideen theilhaftig ein vollkommnes und seliges Leben führe, wo sie, selbst Ding an sich, auch Gott und alle Wahrheit an sich erkenne*). Natürlich ließ sich dann der Uebergang aus einem so vorgestellten Ursein in das Zeitleben, aus dem Intelligibeln in das Empirische, wenn man nicht überhaupt darauf verzichtete

*) Auf eine geringere Vorstellung freilich würden Kants Vorlesungen über Metaphysik führen, wenn man dieses lange nach seinem Tode (1821) und offenbar mit wenig Sorgfalt zum Druck beförderte Kollegienheft als eine Quelle Kantischer Lehre gelten lassen will. Hier wird S. 232 f. über „den Zustand der Seele vor der Geburt" sogar dieses gelehrt, daß er ohne Bewußtsein der Welt und ihrer selbst gewesen sei, und nur die spiritualistische Verachtung der Natur und des menschlichen Leibes bewegt Kant dieses „rein geistige Leben der Seele" doch wieder als ein höheres Sein zu betrachten.

ihn zu finden, gar nicht anders denken als durch einen Fall und Abfall. Wir wollen hier nicht wiederholen, was an andern Orten dieſer Unterſuchungen über die Unmöglichkeit unſre raumzeitliche Exiſtenz aus dem Böſen herzuleiten bemerkt worden iſt. Was aber den Urſprung der perſönlichen Weſen aus dem Reich des Intelligibeln betrifft, ſo hat er gar keine andere Bedeutung als dieſe, daß ihnen dadurch die nothwendige Bedingung ihrer vollen kreatürlichen Exiſtenz als perſönlicher Weſen gewährt werden ſoll. Dieſes ſtille, zeitloſe Schattenreich iſt gleichſam der Mutterſchooß, in dem die Embryonen aller perſönlichen Weſen beſchloſſen liegen. Es ſind die einfachen, unbeſtimmten Anfänge unſers Seins, die jenſeits ſeines konkreten Inhalts ſtehen; darum ſoll man hier nicht die Fülle gottähnlichen Lebens ſuchen, ſondern eben nur die Macht der Entſcheidung für die freie Vereinigung mit Gott durch Unterwerfung unter ſeinen Willen oder für das Beharren der Selbſtheit auf ſich ſelber. Wie immer dieſe Urentſcheidung ausfallen mochte, ſie war für dieſe intelligiblen Exiſtenzen der Uebergang in Raum und Zeit, in Leiblichkeit und Entwickelung, ſo wenig wir berechtigt ſind dieſe gegenwärtige Art unſrer Leiblichkeit, dieſe Weiſe der Entwickelung, in der das Werden immer zugleich ein Vergehen iſt, für die einzig mögliche zu halten. Wie das vollkommne Leben des Menſchen nach der Auferſtehung, in welchem die Tiefen des Ewigen und des Zeitlichen, Gottes und der Welt ſich ihm aufthun, in welchem die beſchränkenden Mächte der innern Schwere (der vis inertiae) und der äußern Hemmungen und vor Allem die ſtörende, verkehrende Macht des Böſen völlig überwunden ſind, dieſes gegenwärtige Daſein an Fülle der Realität auf unvergleichliche Weiſe übertrifft, ſo das gegenwärtige Daſein jene in ſich verhüllten Urkeime unſrer Exiſtenz.

Von hier aus läßt ſich nun auch die Frage beurtheilen, wie es kommt, daß wir von dieſem unſer Zeitleben bedingenden

intelligibeln Sein und deſſen Urentſcheidung kein Bewußtſein in uns finden. Zunächſt iſt, was uns hier eigentlich fehlt, genauer zu beſtimmen. In unſerm ſittlichen Bewußtſein treffen wir, wie zum Theil ſchon frühere Betrachtungen, noch mehr aber die ſpätern Unterſuchungen über die Erbſünde zeigen, auf unleugbare Thatſachen, die ſich ſchlechterdings nicht anders erklären laſſen als aus einer dieſem Zeitleben zeitlos vorangehenden Selbſtbeſtimmung. Dieſe Thatſachen ſprechen ſich im unbefangenen, von ſittlichem Ernſt durchdrungenen Bewußtſein grade ſo aus, als wäre der Menſch ſich einer ſolchen die ſittliche Geſtaltung ſeines zeitlichen Lebens bedingenden Urthat wirklich bewußt. Somit liegt die intelligible Selbſtbeſtimmung dieſem unſerm Bewußtſein keineswegs ſo fern, daß es gar keine Beziehung darauf hätte, ſondern ſie ſpiegelt ſich in ihm auf beſtimmte Weiſe ab. Aber allerdings nicht unmittelbar; ein empiriſches Bewußtſein von jener außerzeitlichen Urthat als ſolcher giebt es nicht und kann es nicht geben, ſondern nur durch Spekulation kann ſie erkannt werden.

Auf die obige Frage nun antwortet Schelling: in dem Bewußtſein könne jene freie That nicht vorkommen, da ſie ihm wie dem Weſen vorangehe, es erſt mache*). Daß die gegenwärtige Art unſers Bewußtſeins durch jene That mitbedingt iſt, daß dieſe alſo nicht innerhalb deſſelben als ein einzelnes Faktum gegeben ſein kann, iſt nicht zu bezweifeln. Aber auch darum kann ſie auf dieſe Weiſe nicht gewußt werden, weil das zeitloſe Sein, in dem ſie geſchieht, überhaupt noch nicht die volle Wirklichkeit der perſönlichen Weſen iſt. Ein realer Weltzuſammenhang iſt für ſie auf dieſem Punkte ihrer Exiſtenz noch nicht vorhanden; die Freiheit ihrer Selbſtbeſtimmung geht demſelben weſentlich voran. Eben ſo wenig unterſcheiden ſie ſich

*) Philoſ. Schriften B. 1, S. 469.

von einander; nicht als wären sie in der Sphäre ihres Ursein's durchaus noch nicht verschieden, also auch nicht in den Grundbestimmungen ihrer Wesensordnungen; aber sie unterscheiden sich noch nicht von einander; denn sie haben überhaupt noch kein gegenseitiges Verhältniß, können es auch vor ihrem Eintritt in die Leiblichkeit und damit in jenen realen Weltzusammenhang nicht haben. Hätten sie ein solches Verhältniß, so würde ihre Existenz nicht mehr eine bloß geistige sein, sondern zugleich eine die ihnen als Einzelwesen immanente Schranke ausprägende, d. h. eine materielle — gegen die Voraussetzung. Ihres eignen Wesens aber können sie sich vor ihrer Selbstunterscheidung von einer objektiven Welt, vor ihrer Existenz in der eigenthümlichen Bestimmtheit jedes Einzelwesens kann anders bewußt sein als so, daß sie in Gott, in der unendlichen Fülle seines Wesens die Momente erkennen, deren Reflex unter Voraussetzung des schöpferischen Willens Gottes die Idee des Menschen ist. Sie erkennen sich selbst, d. h. die Menschheit nach ihrem allgemeinen Wesen, im Spiegel Gottes. Darauf beruht für ihr in der Zeit sich entwickelndes Leben ein Zwiefaches, einerseits daß sie sich Gottes unmittelbar und ursprünglich bewußt sind, andrerseits daß ihre Erkenntniß Gottes immer irgendwie durch den Begriff des Menschen vermittelt ist (woher denn der Atheismus seinen Vorwand nimmt, die Idee Gottes im menschlichen Geist auf eine bloße Potenzirung und Objektivirung jenes Begriffes zurückzuführen und so die Religion für ein psychologisches Mißverständniß zu erklären). Jedes wirkliche Hervortreten des Gottesbewußtseins, wie es einen Moment des innern Lebens füllt, jede Erhebung der Seele zu Gott ist darum zugleich eine Einkehr derselben in ihren eignen Grund und außerzeitlichen Urstand, wo sie keinen andern Gegenstand hat als Gott. Indem sie aber in diesem Urstande sich in Gott findet, ohne darum das Bewußtsein ihrer Selbstheit und somit ihres Unterschiedes von Gott zu entbeh-

ren, erkennt sie es als ein unbedingtes Soll, in der Gemeinschaft dessen zu beharren, in dem sie ihren Ursprung hat. —

Von Interesse ist hier die Vergleichung mit der Vorstellungsart, durch welche Leibnitz in der Theodicee den Satz zu begründen sucht, daß der Mensch nicht Gott, sondern nur sich selbst als Ursache seiner Sünde zu betrachten habe. In dieser Absicht sagt Leibnitz Th. 2, §. 151: der Mensch ist selbst die Quelle seiner Uebel; ein Solcher, welcher er ist, war er in den Ideen; durch unabänderliche Gründe der Weisheit bewogen, hat Gott beschlossen, daß er zur Existenz kommen solle als ein Solcher, welcher er ist. Und in der merkwürdigen Allegorie am Schlusse der Theodicee überführt Pallas den Dodonäischen Priester, wie ihr Vater den Sextus Tarquinius nicht böse gemacht, wie er es vielmehr von Ewigkeit gewesen und mit Freiheit gewesen sei. Freilich soll Sextus auch so wesentlicher Bestandtheil der besten Welt sein, und Jupiter hat ihm eben darum die Existenz verliehen und ihn aus der Region des Möglichen (im göttlichen Verstande) in die des Wirklichen versetzt, weil seine Weisheit der Welt, in welcher er mitenthalten ist, die Existenz nicht versagen konnte *). — Hiernach nun theilt Leibnitz dem außerzeitlichen Sein der persönlichen Einzelwesen, wie es ihrem Zeitleben bedingend vorangeht, einerseits viel mehr, andrerseits viel weniger zu als hier geschehen ist. Viel mehr — denn hiernach ist der Mensch mit allem Inhalt seines zeitlichen Daseins schon vollkommen fertig in jener Region der ewigen Ideen, womit denn der monströse Gedanke zusammenhängt, die bösen Handlungen und Beschaffenheiten des Menschen mit in die Idee aufzunehmen, welche er zeitlich zu verwirklichen hat. Viel weniger — denn dieses außerzeitliche Sein des Menschen, wodurch sein empirisches Leben bestimmt ist, ist nur im göttlichen Verstande, den Leibnitz ausdrücklich als die Ursache der We-

*) Th. 3, §. 416.

ſenheiten von dem göttlichen Willen als der Urſache der Exiſtenzen unterſcheidet *). Deßhalb iſt auch gar nicht einzuſehen, mit welchem Rechte Leibnitz aus einer ſolchen bloß idealen Präexiſtenz jene Sätze herzuleiten vermag, daß der Menſch ſich ſelbſt die Quelle ſeiner Uebel ſei, daß der, welcher hier böſe ſei, es mit Freiheit von Ewigkeit geweſen ſei. Vielmehr iſt er, wie er iſt, durch die ewige Nothwendigkeit des göttlichen Verſtandes, und ſelbſt von dem göttlichen Willen läßt ſich die Urſächlichkeit des Böſen nur in demſelben Maße entfernen, als ſich die Beſtimmung ſeines Verhältniſſes zum Verſtande dualiſtiſchen Vorſtellungen nähert. —

Von der richtigen Einſicht aus, daß in dieſer das Zeitleben des Menſchen bedingenden Region, wenn ſie irgend etwas erklären ſoll, ſich ein beziehungsweiſe unabhängiger Grund der Selbſtbeſtimmung müſſe aufzeigen laſſen, hat neuerlich Weiße eine eigenthümliche Schöpfungstheorie aufgeſtellt, nach welcher die Schöpferthätigkeit Gottes nur der zureichende Grund der Möglichkeit der Geſchöpfe iſt, aber nicht ihrer Wirklichkeit, für welche der letzte, entſcheidende Grund nur in ihnen ſelbſt liegen kann, indem ſie ſich durch freie Selbſtbeſtimmung aus dem Weſen ihres Schöpfers wie aus einer Baſis herausarbeiten **). Dieß nun iſt nicht eine bloße Modifikation, ſondern eine gänzliche Aufhebung des Schöpfungsbegriffes, an deſſen Stelle denn auch deutlich genug der Begriff eines Abfalles als Exiſtenzgrundes der Welt tritt ***). Daß wir die Vereinbarkeit dieſer Lehre, welche, von der Exiſtenzfrage ganz abgeſehen, die beſondere We-

*) Theod. Th. 1, §. 7.

**) Idee der Gottheit S. 295. 296. 366., womit die Erörterung in der früher angeführten Recenſion, Heidelb. Jahrbücher 1836, S. 991 ff. (wo auch beſtimmter an Leibnitz angeknüpft wird) und die Entwicklung der Begriffe von zeitlicher und ewiger Schöpfung in Weiße's Schrift: Das philoſophiſche Problem der Gegenwart, zu vergleichen ſind.

***) Idee der Gottheit S. 365. 368.

senheit der Geschöpfe aus ihrer Freiheit herleitet, mit einem der Erfahrung angemessenen Begriff vom Menschen eben so wenig anzuerkennen vermögen, als die Unvereinbarkeit der freien Selbstbestimmung in ihrem eigenthümlichen Gebiet mit dem Begriff eines unabhängigen göttlichen Schaffens, geht aus den bisherigen Erörterungen zur Genüge hervor.

Nur die persönlichen Wesen sind es, die eine Wurzel ihres Seins in freier Selbstbestimmung haben. Man kann die Bedeutung des Freiheitsbegriffes kaum schlimmer verkürzen, als dadurch daß man ihn auch auf die Naturwesen ausdehnt. Wohl ist mit Schelling zu sagen, daß alles Wirkliche, auch die Natur, Thätigkeit, Leben und Freiheit zum Grunde habe*), nämlich in Rücksicht der göttlichen Freiheit, also im Sinne des Schöpfungsbegriffes. Einen Grund in eigner That haben nur die persönlichen Wesen; die Freiheit in dieser ihrer unzeitlichen Wurzel ist es, die den Geist schlechthin von der Natur unterscheidet; denn Alles, was sonst zu diesem Unterschiede gehört, hängt an jenem Punkte. Der seiner selbst bewußte Theismus schließt nicht bloß die platt naturalistische Herabsetzung des Menschen zu den Naturwesen aus, sondern er hat sich nicht minder jenes phantastischen Heraufziehens der Naturwesen zum Menschen, welches dieselben, wenigstens die lebendigen, empfindenden, wie depotenzirte Persönlichkeiten betrachtet und deßhalb auch an der Unsterblichkeit Theil nehmen läßt, zu erwehren. Denn wenn irgend etwas mit seinem Wesen sich nicht verträgt, so sind es jene unreifen naturphilosophischen Theorien, in denen die Bestimmungen des Geistes und der Natur, das Ethische und das Physische wie im Nebel durch einander schwimmen. — Was jenes Bedingtsein irgend welcher geschaffener Wesen durch ihr eignes ursprüngliches, also außerzeitliches Thun betrifft, so mögen wir nicht vergessen, von welcher

*) A. a. O. S. 420.

Art die Gründe waren, die uns zur Erkenntniß desſelben führten. Sie lagen nicht in der vermeintlichen Nothwendigkeit, für die Mannichfaltigkeit des endlichen Seins und namentlich für die damit gegebenen Gradunterſchiede von vollkommnern und unvollkommnern Geſchöpfen ein andres Erklärungsprincip als den ſpecificirenden göttlichen Verſtand zu haben. Man muß den hohen Ernſt des Origenes ehren, wenn er ſich gedrungen findet die Unterſchiede der Geſchöpfe auf verkehrte ſittliche Urentſcheidungen zurückzuführen; aber objektiv betrachtet iſt eine ſpekulative Weltanſicht, die jene Unterſchiede nur aus einer willkürlichen Störung urſprünglicher Gleichheit zu begreifen weiß und für die Gottes würdigſte Schöpfung eine Reihe von nur numeriſch unterſchiednen Weſen hält, doch eine ſehr unzureichende und von leeren Abſtraktionen irre geführte, die in dem unbefangenen chriſtlichen Bewußtſein und auf dem Gebiet der Wiſſenſchaft ſchon in Auguſtins beſſerm Verſtändniß des Weltbegriffes ihre Berichtigung findet*). Was uns im Gebiet der Erfahrung über das Gebiet der Erfahrung hinaus zur Annahme jenes außerzeitlichen Anfanges drängt, das iſt das Vorhandenſein des ſittlich Böſen und deſſen unwiderſprechliche Selbſtzurechnung im Gewiſſen; Beides aber treffen wir nicht in den Naturweſen, ſondern nur im Menſchen an.

Vermöge dieſer qualitativen Verſchiedenheit kann nun auch nicht geſagt werden, daß die Natur ein ſtetiges Hervorbringen der Perſönlichkeit ſei. Allerdings ſtrebt die ganze irdiſche Natur in ihrem fortſchreitenden Entwickelungsproceß nach dem Menſchen hin, wie dieß auch die Schöpfungsgeſchichte der Geneſis ſinnig andeutet. Aber was ſie aus ſich ſelber zu gebären ringt,

*) In ſeinen Büchern de ordine, de libero arbitrio, in der Civitas (beſonders l. XI, c. 16. 23.) u. a. a. O. Vgl. die Summa des Thomas über die Frage: utrum sint plures ideae — I, qu. 15, art. 2, und über die andre: utrum inaequalitas rerum sit a Deo — I, qu. 47, art. 2, wo auch die Anſicht des Origenes widerlegt wird.

das ist nicht die unsterbliche, ihrer selbst und Gottes sich bewußte, sich selbst bestimmende und dadurch der Vereinigung mit Gott fähige Persönlichkeit — denn dazu hat sie in dem dunkeln Reich ihrer vergänglichen Gebilde nicht einmal Annäherungen und Analogien —; was sie sucht, das ist das Einzelwesen, das nicht bloß Exemplar der Gattung ist, sondern schlechthin für sich selbst Eigenthümlichkeit hat. Daher das auf jeder Stufe ihrer Entwickelung sich steigernde Individualisiren, die immer mannichfaltigere und charaktervollere Gestaltung, die immer reichern Bestimmungen und immer schärfern Unterscheidungen der Klassen, Gattungen, Arten, Racen u. s. w. Allein wie weit sie auch in der Besonderung fortschreite, die Eigenthümlichkeit erreicht sie nicht; auch auf ihren höchsten Stufen bleiben ihre individuellen Erzeugnisse durchaus bestimmt und gebunden durch den Charakter des allgemeinern Gebietes, dem sie zunächst angehören; wie das Dasein der Naturindividuen ganz in der Bestimmung für den Naturzweck der Gattung aufgeht, so sind sie auch nichts als einzelne Erscheinungen der Gattung. Die Natur vermag ihr Problem in ihrer eignen Sphäre nicht zu lösen; was sie in ihrem dunkeln Drange sucht auf dem Wege der Potenzirung, wird erst gefunden durch den Eintritt eines schlechthin höhern Princips; erst durch das Ich, durch Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung ist der unendlich tiefe Mittelpunkt gegeben, um den die Elemente eines eigenthümlichen Daseins im Individuum sich zu einem in sich geschlossenen Ganzen vereinigen können. Es ist unmöglich die immanente Teleologie der Natur auf den Menschen hin zu verkennen; und doch ist der Mensch, der das Räthsel der Natur löst, nicht das höchste Produkt, die schönste Blüthe der Natur; er geht ihr vielmehr voran, und zwar nicht bloß ideell, was schon in eben jener Teleologie liegen würde, sondern auch reell vermöge des außerzeitlichen Ursprunges jedes Ichs. In der zeitlichen Entwickelung aber bereitet die Natur der Persönlichkeit nur

die Basis eines natürlichen Daseins; und indem die Natur eben dadurch mit aufgenommen wird in den konkreten Begriff des bedingten persönlichen Wesens, wird es auch erst wahrhaft verständlich, wie sie, für sich betrachtet das blinde weder seiner selbst noch Gottes sich bewußte Sein, durch den Willen des Gottes, der, weil er die Liebe ist, wenn er schafft, sich auch offenbart, zu existiren vermag. — Wenn nach einem Worte Schellings die Natur in ihrem Verhältniß zum Menschen des Alte Testament ist, so gilt die Vergleichung auch in dem Sinne, daß die Messianische Weissagung des Alten Bundes von dem menschgewordnen Sohne Gottes erfüllt, aber zugleich unendlich übertroffen wird. Wie das Alte Testament zwar eine Vorbereitung und Erziehung zum Neuen (*παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν*), aber nicht das Princip desselben ist, so daß das Neue sein Erzeugniß wäre, so die Natur im Verhältniß zum Menschen. Es ist eine richtige Einsicht in dieß Verhältniß, welche der Gnostiker Valentin auf seine Weise so ausdrückte, daß die Engel des Demiurgen in Bestürzung gerathen, als sie in dem Gebilde desselben, dem Menschen, ein über das ganze Reich des Demiurgen erhabenes Princip, das ihm von der Sophia mitgetheilt worden, erkennen.

Jene anfängliche Möglichkeit des Abfalls von Gott, welche wir als negative Bedingung der kreatürlichen Freiheit erkannt haben, ist eben als solche nicht bestimmt zu bleiben, sondern aufgehoben zu werden. Wenn Kirchenväter, Scholastiker und altprotestantische Theologen das Axiom: *πᾶν κτιστὸν τρεπτόν*, ohne Weiteres auch auf den Willen und das sittliche Sein des Menschen anwenden*), so haben sie in Beziehung auf

*) Sie setzen dieß zum Theil in Zusammenhang mit der Origenistisch-Augustinischen Ansicht, daß das Böse als Privation ein Streben

den Anfang dieſes Seins ſo wie auf ſeinen Verlauf, ſo weit er uns in der Erfahrung gegeben iſt, unſtreitig Recht; aber ganz ohne Einſchränkung können wir den Satz nicht gelten laſſen; am Ziele der Heiligung ſoll das *τρεπτὸν* zum *ἄτρεπτον* werden, ohne daß es darum aufhören wird *κτίσμα* zu ſein. Auf mechaniſche Weiſe nun, durch ein ſolches Hineingreifen in den innern Lebensproceß des perſönlichen Weſens, wobei ſich dieſes nur paſſiv verhielte, kann die Aufhebung jener Möglichkeit nicht geſchehen; dieß iſt ſchon durch den Begriff des organiſchen Lebens, wie vielmehr durch den der Perſönlichkeit ausgeſchloſſen und würde Allem widerſtreiten, was uns unſre bisherigen Unterſuchungen über die Bedeutung der Freiheit gelehrt haben. Soll jene Möglichkeit aufgehoben werden, ſo muß es durch die ſelbſtthätige Vermittelung des Weſens, in dem ſie iſt, geſchehen. Darum muß dieſe Möglichkeit, wie ſie objektiv an der Freiheit ſeiner Selbſtbeſtimmung haftet, ihm auch ſubjektiv werden, damit ſie von ihm aufgehoben werden könne durch entſchiedne und beharrliche Verneinung ihrer Verwirklichung. Von dem *οὐ γνῶναι τὴν ἁμαρτίαν*, welches der Apoſtel Paulus der relativen Unſchuld des bewußtloſen Kindes vor dem Erwachen des innern Zwieſpaltes zueignet Röm. 7, 7., ſoll der Menſch durch vollbewußte Abweiſung des Böſen zum *μὴ γνῶναι ἁμαρτίαν*, womit

---

nach dem Nichts ſei. Für dieſes Streben ſeien die Weltweſen eben darum empfänglich, weil ſie ſelbſt aus dem Nichts erſchaffen ſeien. Dieß ſpricht ſchon Gregor von Nyſſa auf ſinnreiche Weiſe aus in der orat. catech. magna c. VI: *Τῆς ἀρετῆς καὶ τῆς κακίας οὐχ ὡς δύο τινῶν καθ' ὑπόστασιν φαινομένων ἡ ἀντιδιαστολὴ θεωρεῖται· ἀλλ' ὥσπερ ἀντιδιαιρεῖται τῷ ὄντι τὸ μὴ ὄν —· κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡ κακία τῷ τῆς ἀρετῆς ἀντικαθέστηκε λόγῳ, οὐ καθ' ἑαυτήν τις οὖσα, ἀλλὰ τῇ ἀπουσίᾳ νοουμένη τοῦ κρείττονος. — Ἐπειδὴ τοίνυν ἡ ἄκτιστος φύσις τῆς κινήσεως τῆς κατὰ τροπὴν καὶ μεταβολὴν καὶ ἀλλοίωσίν ἐστιν ἀνεπίδεκτος, πᾶν δὲ διὰ κτίσεως ὑποστὰν συγγενῶς πρὸς τὴν ἀλλοίωσιν ἔχει· διότι καὶ αὐτὴ τῆς κτίσεως ἡ ὑπόστασις ἀπὸ ἀλλοιώσεως ἤρξατο, τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι θείᾳ δυνάμει μεταιθέντος.* Vgl. c. XXI.

2 Kor. 5, 21. die vollkommne Heiligkeit Chriſti von ihrer negativen Seite bezeichnet wird, emporſteigen. Dieß kann in jedem Falle nur ſo geſchehen, daß ihm die in ſeiner Freiheit liegende Möglichkeit des Böſen zum Bewußtſein gebracht wird.

Es fragt ſich, wie ihm dieſe Möglichkeit zum Bewußtſein kommt? — Inſofern mit dem ſelbſtſtändigen Bewegungsprincip in der perſönlichen Kreatur die Möglichkeit des Böſen von Anfang verknüpft iſt, kann es ihr an einer Norm, welche die Thätigkeit dieſes Bewegungsprincipes beſtimmt und die Verwirklichung jener Möglichkeit verneint, nicht fehlen. Auch für das Wirken der Naturkräfte beſteht eine ſolche Norm, das Naturgeſetz. Dieſes nun realiſirt ſich unmittelbar; die Kräfte, deren Wirken es beſtimmt, ſind mit phyſiſcher Nothwendigkeit an daſſelbe gebunden; ſoweit ſeine Satzung geht, ſoweit iſt auch eine Abweichung der ihm unterworfenen Kräfte unmöglich; und wenn dieß manchen Betrachtungsweiſen anders erſcheint, ſo liegt das wohl nur darin, daß der Begriff des Naturgeſetzes unklar*) oder unbeſtimmt, bald zu weit, bald zu eng, gefaßt wird. Abweichungen von partikulären Naturgeſetzen kommen freilich überall vor — z. B. wenn der geworfene Stein gegen das Geſetz der Schwere nach oben fliegt —, aber immer nur durch die Gegenwirkung eines andern Naturgeſetzes, und ſo daß der Zuſammenſtoß Beider und ſein Ergebniß, in welchem jedes einestheils aufgehoben, anderntheils erhalten wird, ſelbſt wieder unter einem unfehlbaren Naturgeſetz ſteht. Wenn nun die Willensnorm ſich eben ſo unmittelbar realiſirte wie das Naturgeſetz, alſo die phyſiſche Möglichkeit eines ihr widerſprechenden Thuns ausſchlöſſe, ſo wäre ſie

*) Ein ſolcher unklarer Begriff iſt der neuerlich aufgebrachte und auf das Wunder angewandte von der Elaſticität der Naturgeſetze. Von dem ſittlichen Geſetz läßt ſich in einem Sinne, der ſich gleich ergeben wird, ſagen, daß es elaſtiſch iſt; das Naturgeſetz aber unterſcheidet ſich dann eben dadurch von jenem, daß es nicht elaſtiſch iſt.

eben ſelbſt Naturgeſetz und das von ihr normirte Wirken nur Naturlebendigkeit, blinder Trieb. Nun aber ſoll dieß Wirken vielmehr das eines ſelbſtſtändigen, ſeiner bewußten Bewegungsprincips, des freien Willens ſein. Um alſo dem Willen Raum zu laſſen, damit er ſich ſelbſt, ſomit zwar aus ſich, aber nach ihr, der abſoluten Norm, beſtimmen könne, muß dieſe als Willensgeſetz gleichſam zurücktreten; das Muß vergeiſtigt ſich zum Soll, die phyſiſche Nothwendigkeit zur ethiſchen.

Wohin aber tritt das Geſetz zurück? Wohin anders als in das Innere des Weſens, deſſen Wollen es normirt? Indem es in dieſem Gebiet nicht wie im Naturgebiet die Aeußerung der Kraft unmittelbar beſtimmt zum blinden Gehorſam, nimmt es in der Geſtalt einer Forderung von unbedingtem Anſehen ſeinen Sitz im Bewußtſein und macht ſich ſo auch dann geltend, wenn das Thun nicht mit ihm übereinſtimmt. Wäre es anders, wäre das dem Willensgeſetz entſprechende Thun mit ihm ſelbſt zugleich nothwendig gegeben, ſo würden wir von dieſem Geſetz eben ſo wenig ein unmittelbares Bewußtſein haben, als wir z. B. ein ſolches beſitzen von den Geſetzen, nach welchen die organiſchen Verrichtungen unſers phyſiſchen Lebens erfolgen; grade darum weil dieſe Nothwendigkeit unauflöslich Eins iſt mit der thatſächlichen Wirklichkeit, weil wir ganz von dieſen Geſetzen gehalten und getragen ſind, können ſie uns nicht objektiv werden im unmittelbaren Bewußtſein, ſondern nur durch Reflexion. Und umgekehrt: könnten die Naturkräfte in ihrem Wirken ſich auch losreißen von ihren Geſetzen, wie ſich der Wille loszureißen vermag von den ſeinigen, ſo müßte es auch im Naturgebiet ein Inneres, ein Bewußtſein geben, in das ſich jene Geſetze zurückzögen; wie ſollten ſie auch ſonſt Geſetze ſein, in welcher Weiſe ſich als ſolche geltend machen?

Zwar ſoll die ethiſche Nothwendigkeit der phyſiſchen, ungeachtet ihres bleibenden Unterſchiedes in Beziehung auf die Gebiete ihrer Herrſchaft, gleich werden an Zuverläſſigkeit in der

Zusammenstimmung mit der Wirklichkeit; aber sie kann es nur werden durch Vermittelung der menschlichen Willensfreiheit. Ist sie es vollständig geworden, so ist auch die Funktion des Willensgesetzes schlechthin beendet; ist sein Inhalt ganz subjektiv geworden, in das Leben des Subjektes auf vollkommne und unwandelbare Weise übergegangen, so kann es auch nicht mehr als objektive Norm, also als Gesetz in's Bewußtsein treten; der Unterschied ist aufgehoben. An dem Bewußtsein des Willensgesetzes als solchen haben wir darum einerseits ein Zeugniß unsers sittlichen Nichtvollkommenseins, andrerseits ein Zeugniß unsrer formalen Freiheit, vermöge deren der Gehorsam gegen das Gesetz von unsrer eignen Entscheidung ausgeht in der Art, daß auch die Möglichkeit des Widerstrebens in uns liegt. Mithin ist es das Bewußtsein dieser Willensnorm, mit welchem dem persönlichen Geschöpf nothwendig zugleich die Möglichkeit des Bösen zum Bewußtsein kommt. Die Wurzel alles ethischen Soll aber liegt in dem Bewußtsein der absoluten Verpflichtung Gottes Eigenthum zu sein, welches wir auch dem außerzeitlichen Ursein der persönlichen Wesen zuschreiben müssen.

Bis zu diesem Punkte nun vermögen wir auf dem Wege der Nothwendigkeit — freilich keineswegs bloß einer rein metaphysischen*), sondern einer durch sittliche Ideen vermittelten — zu gelangen, bis zur Einsicht, daß das Böse den persönlichen Geschöpfen möglich sein und daß ihnen diese Möglichkeit zum Bewußtsein kommen muß. Was darüber hinausgeht, die Verwirklichung dieser Möglichkeit, ist zunächst ein bloß Thatsächliches und nur durch Erfahrung zu erkennen;

*) So meint Billroth (Vorlesungen über Religionsphilosophie S. 93.), mit dessen Ansicht von der Freiheit und dem Verhältniß des Bösen zu ihr wir sonst in manchen einflußreichen Beziehungen einverstanden sind.

es läßt sich aus den ihm vorangehenden Momenten durch keinerlei Nothwendigkeit ableiten, wiewohl es, insofern es vorhanden ist, aus dem Zusammenhange mit ihnen natürlich ein tieferes Verständniß empfängt*).

Aber auf diesem Punkte stehen zu bleiben, will uns die Dialektik des Hegelschen Systems nicht gestatten. Wenn man zugebe, meint Vatke**), daß das Wissen des Bösen und die Möglichkeit, daß das Ich dasselbe zum Inhalt seines Willens mache (oder, wie hier die Momente sich ordnen, die Möglichkeit des Bösen und das Wissen des Ichs um diese Möglichkeit), die unumgängliche Bedingung der energischen Freiheit des Guten bilde, so sei es bloß Mangel an dialektischer Schärfe des Denkens, wenn man sich die nothwendige Konsequenz jener Voraussetzung, das wirkliche Eintreten des Bösen als nothwendige Bedingung des moralischen Bewußtseins, verberge. Diese Behauptung wird so begründet: „Da die Sünde wesentlich eine Bestimmtheit des subjektiven Willens ist, so kann sie auch nur erkannt werden, wenn sie wirklich im Willen existirt, kann daher auch nur durch die Wirklichkeit als eine innerlich mögliche gewußt werden, sofern dieses Wissen das andre von der Aktualität der Sünde umschließt"***).

Wir haben es nun hier natürlich nicht mit der besondern Art zu thun, wie im gegenwärtigen Zustande des menschlichen Geschlechts das Wirklichwerden der Sünde im Leben des Einzel-

*) Vgl. die Verhandlungen zwischen Julianus und Augustinus über Nothwendigkeit und Möglichkeit in Beziehung auf den Ursprung der Sünde Op. imperf. l. V, c. 45—64, in denen übrigens Augustinus eben so sehr durch Mangel an gehöriger Unterscheidung zwischen der Geltung dieser Bestimmungen für das Natur- und für das Willensgebiet fehlt, als Julianus durch eine abstrakte Sonderung der beiden Gebiete (die necessitas vindicirt er ausschließlich der Natur, die possibilitas dem Willen; von einer possibilitas, die durch den Willen für den Willen zur necessitas wird, weiß er nichts).

**) Die menschliche Freiheit in ihrem Verhältniß zur Sünde und zur göttlichen Gnade S. 272.

***) A. a. O. vgl. auch S. 142 f.

nen ſich zu dem Eintritt des Bewußtſeins von ihrer Möglichkeit verhält, ſondern damit, wie wir uns dieſes Verhältniß in Beziehung auf einen reinen Urſtand und deſſen Aufhebung zu denken haben. Das aber folgt aus dem Weſen des Sittlichen überhaupt und kommt dem ſittlich Böſen gemeinſchaftlich mit dem ſittlich Guten zu, daß es ſchlechterdings nicht von einem Sein, ſondern nur von einer That beginnen kann. Vergegenwärtigen wir uns nun im Allgemeinen, ſoweit wir es hier, von den nähern Unterſuchungen über das Wirklichwerden der Sünde, vermögen, ein erſtes Thun des Böſen, ſo liegt doch dieſes in dem Begriff des Thuns, daß ein Vorgeſtelltes realiſirt wird. Alſo, auf das Böſe angewandt, geht dem Thun eine Vorſtellung deſſen, was nicht ſein ſoll, dem Begriffe nach voran. Da ferner ein reiner Urſtand des perſönlichen Weſens nur durch Selbſtentſcheidung aufgehoben werden kann, ſo muß der Anfang des Sündigens nothwendig bewußte Sünde ſein. Die Sünde erzeugt, wenn ſie einmal eine Macht geworden iſt, oft einen Zuſtand bewußtloſen Taumels, in welchem ſie den Menſchen mit Freveln und Verbrechen umſtrickt. Aber urſprünglich kann er nicht bewußtlos in die Sünde getaumelt ſein; ſonſt wäre ſie überhaupt nicht Willensverkehrung, ſondern bloß eine Störung des Bewußtſeins. — Verhält es ſich aber ſo mit dem Anfang des Sündigens, ſo iſt jenes Vorſtellen deſſen, was nicht gethan werden ſoll, auch nothwendig ein Vorſtellen deſſelben als ſolches. Und doch iſt, wie ſchon Andre richtig bemerkt haben, ſolcher Gedanke des Böſen noch keineswegs der böſe Gedanke, ſomit noch kein Anfang der Wirklichkeit des Böſen im Subjekt. Fügen wir nun noch hinzu, daß Letzteres dieſes Nichtſeinſollende natürlich auch als ein ihm Mögliches vorſtellen muß — denn wie könnte es ſonſt unternehmen es zu verwirklichen?*) —, ſo haben wir den

*) Vgl. Ulrici, über Princip und Methode der Hegelſchen Philoſophie S. 178 f.

Punkt bezeichnet, wo das Subjekt vor der verkehrten Entscheidung zurücktreten kann, so daß die Möglichkeit des Sündigens für dasselbe vorhanden, ihm auch zum Bewußtsein gekommen ist, insofern sich als Möglichkeit bethätigt hat*), und doch nicht zur Wirklichkeit erhoben wird. Und dieser Punkt ist selbst nicht ein bloß möglicher, sondern die nothwendige Voraussetzung aller primitiven Verwirklichung des Bösen, daher von durchaus allgemeiner Bedeutung. Die Erzählung der Genesis von der ersten Sünde der Urmenschen hebt es auf das Bestimmteste hervor, daß das Bewußtsein des verbietenden Gesetzes — also das Bewußtsein eines möglichen Thuns, das doch schlechterdings nicht wirklich werden soll — dem Entschluß zur Sünde vorangeht, nicht bloß durch Gen. 2, 17., sondern noch ausdrücklicher durch Gen. 3, 3. Dasselbe sagt von den Anfängen der wirklichen Sünde in uns Röm. 7, 7—9. Auch mitten in dem gestörten Gange unsrer sittlichen Entwickelung treffen wir noch dieses Verhältniß, wenn gleich natürlich in modificirter Weise. Oder sollen wir sagen, daß die besondern Arten der Sünde für uns nicht möglich sein und uns als mögliche nicht zum Bewußtsein kommen würden, wenn wir uns nicht der Wirklichkeit nach irgendwie mit ihnen einließen? daß wir zu ihrer Zurückweisung nur durch irgend welche Aneignung gelangen könnten? — Dabei ist unbedenklich zuzugeben, daß das Bewußtsein von der Natur des Bösen nicht gleich von Anfang seine volle Tiefe haben kann, daß es einer fortschreitenden Vertiefung fähig ist, wozu für uns die Erfahrung von der Wirklichkeit der Sünde in uns wesentlich mitwirkt**).

*) So können wir mit Vatke a. a. O. sagen, wenngleich, wie sich aus dem Zusammenhange von selbst ergiebt, in ganz anderm Sinne.

**) Mit dieser Erörterung ist die genau damit zusammenhangende Untersuchung der Frage zu vergleichen, ob die Sünde dem Gesetzesbewußtsein oder das Gesetzesbewußtsein der Sünde vorangehe, im ersten Kapitel des ersten Buches.

Wer aber dieſe Möglichkeit des Böſen als eine ſolche, die durchaus nicht in Wirklichkeit überzugehen braucht, mit andern Worten, die der Wille, an ſich betrachtet, vollkommen in ſeiner Gewalt hat, nicht anerkennen will, ſollte ſich nur darüber klar werden, daß er, in dieſem Gebiete wenigſtens, den Möglichkeitsbegriff überhaupt für einen nichtigen erklären muß. Denn eine Möglichkeit, die ſich verwirklichen muß, iſt eben keine Möglichkeit, ſondern Nothwendigkeit. Geht aber das Böſe aus irgend welchen Momenten des menſchlichen Weſens und ſeiner zeitlichen Entwickelung mit Nothwendigkeit hervor, ſo iſt dem Widerſtreit dieſes Muß (als Bejahung des Böſen) gegen das Soll (als Verneinung des Böſen), der, als urſprünglicher gedacht, uns nicht geſtatten würde dieß Soll in vollem Ernſt feſtzuhalten, nicht zu entfliehen. Marheineke, deſſen „Syſtem der theologiſchen Moral" in der Lehre vom Böſen den Vatkeſchen Beſtimmungen folgt, giebt uns daher den Rath: „Für das praktiſche Leben iſt die Lehre von der Nothwendigkeit des Böſen mit großer Vorſicht zu behandeln und um der möglichen praktiſch nachtheiligen Konſequenzen willen allein darauf zu beſchränken, was die Lehre der Religion iſt, daß Gott das Böſe zugelaſſen"*). Allein da alles Zulaſſen, nach dem allgemeinen Gebrauch dieſes Begriffes, ſein Objekt nicht zu einem nothwendigen, ſondern eben nur zu einem möglichen macht, ſo ſoll hiernach die Nothwendigkeit des Böſen zwar von dem Theologen in der eignen Ueberzeugung feſtgehalten, aber das Gegentheil, die bloße Möglichkeit, dem Volke vorgetragen, ihm gegenüber die Bejahung der Nothwendigkeit auf ihre Verneinung „beſchränkt" werden! —

Vatke findet ſich durch ſeine Vorausſetzungen natürlich auch genöthigt in Chriſto wenigſtens ein Minimum von Sünde zu ſetzen. „Und zwar muß Jeder dieſe Erfahrung (von der

*) A. a. O. S. 149.

wirklichen Sünde), weil sie eine moralische ist, in der Tiefe seines eignen Selbstbewußtseins machen, sei es auch nur im sündhaften Gedanken"*). „Denken wir uns das Ideal menschlicher Entwickelung, so tritt das Böse nur so weit in den Willen, als es zur Vermittelung des moralischen Selbstbewußtseins und zur Weckung des Gewissens nothwendig ist; dann bleibt es ein bloß mögliches, welches nie wirklich wird"**). Wenn nun hiernach „das Ideal" doch einmal der Versuchung unterlegen sein muß, um dann sofort aufzustehen und nie wieder zu fallen, so weiß man in der That nicht, worüber man sich mehr wundern soll, ob über diese Vorstellung von sittlicher Idealität oder über den Mangel an Einsicht in die Bedeutung eines ersten Schrittes in die Sünde. Das Minimum strebt hier sogleich zum Maximum; ja es ist selbst, im Vergleich mit vollkommner Reinheit, ein Fall von unermeßlicher Tiefe***). Und war von diesem einmaligen Eintreten der Sünde in den Willen nur irgend eine seine weitere Entwickelung mitbestimmende Nachwirkung zurückgeblieben — was man doch wohl um so gewisser würde annehmen müssen, wenn an demselben das moralische Bewußtsein eines solchen Menschen seine immanente Vermittelung haben soll†) —, so bedurfte Christus für sich selbst einer Erlösung, so war er verpflichtet sich in Demuth unter uns übrige sündhafte und reinigungsbedürftige Menschen zu stellen. Daß er nun dieß nicht thut, daß er vielmehr sich den Menschen zum Erlöser darbietet, daß er von ihnen unbedingte Hingebung an ihn fordert und an

*) So in der oben angeführten Recension — Hallische Jahrbücher 1840, S. 1134.

**) Die menschliche Freiheit u. s. f. S. 291.

***) Vgl. über die sittliche Bedeutung eines solchen Minimum der Sünde, wie Theologen aus der Kantisch-rationalistischen Schule es Christo beilegen zu müssen meinten, die treffenden Bemerkungen in Daubs Judas Ischarioth, Heft 2, S. 233 f.

†) Vgl. B. 1, S. 548 f.

dieſe Hingebung die unermeßlichſten Verheißungen knüpft, dadurch hätte ſich Chriſtus unter jener Vorausſetzung mit einer neuen Sünde beladen, welche wir, wenn unſre Entwickelung des Weſens der Sünde im erſten Buch uns die Natur des *Hochmuthes* nicht in ein ganz falſches Licht geſtellt hat, als eine der größten und verdammlichſten betrachten müßten, deren ein Menſch ſich ſchuldig machen kann.

Dagegen leuchtet aus den oben entwickelten Beſtimmungen von ſelbſt ein, wie Chriſtus bei vollkommner Reinheit von der Sünde doch das *Bewußtſein von der Möglichkeit des Sündigens* haben konnte, ohne welches die Verſuchung für ihn ein vollkommen indifferentes, bedeutungsloſes Ereigniß *), ohne welches ſeine Entwickelung überhaupt keine wahrhaft menſchliche geweſen wäre. Unter den drei verſchiednen Formeln, mit denen die ältern Dogmatiker aus verſchiednen Anſichten oder Geſichtspunkten die Heiligkeit Chriſti von ihrer negativen Seite bezeichneten: peccare non potuit, potuit non peccare, non peccavit, hat in der That jede ihr Recht. Das Recht der letzten Formel iſt das erſte und allgemeinſte; zunächſt kommt es hier auf ein rein thatſächliches Urtheil an. Die zweite Formel, die zu ihrer Kehrſeite offenbar das potuit peccare hat, iſt unter Vorausſetzung der erſten der richtige Ausdruck, wenn wir auf den *Anfang* und die fortſchreitende Entwickelung des irdiſch menſchlichen Lebens Chriſti ſehen. Die erſte Formel bezeichnet die *Vollendung* und den Schluß dieſes Lebens, das Reſultat ſeiner durch Selbſtbeſtimmung bedingten Entwickelung. Es iſt von tiefſter und realſter Bedeutung, daß Chriſtus, wie der

*) Es iſt dabei, namentlich von denen, welche dem Sollen des Guten das Vorhandenſein des Böſen zur Vorausſetzung geben, wohl zu beachten, daß Chriſtus die Verſuchungen mit der Vergegenwärtigung des abſolut gebietenden Willens, mit dem: *du ſollſt! du ſollſt nicht!* des göttlichen Geſetzes zurückſchlägt.

Verfaſſer des Briefes an die Hebräer ſagt 2, 10. 5, 8. 9., um zu der Vollendung zu gelangen, in der er uns Urheber des Heils ſein könnte, erſt durch die eigne Erfahrung des ſchwerſten Leidens den größten Gehorſam lernen mußte — das: nicht wie ich will, ſondern wie du willſt *). —

Mit der Beſtimmung der Grenze, bis zu der die Ableitung des Böſen aus ſpekulativ-religiöſer Erkenntniß zu gelangen vermag, hängt die Frage um die Begreiflichkeit oder Unbegreiflichkeit des Urſprunges der Sünde genau zuſammen. Dieſe Frage führt uns auf die andre zurück, ob wir in den Ergebniſſen unſrer bisherigen Unterſuchung, namentlich in der Freiheit des menſchlichen Willens, den zureichenden Grund für die Entſtehung des Böſen gefunden haben. Denn wäre das Böſe eine Folge der Freiheit, ginge es demnach mit innerer Nothwendigkeit aus ihr hervor, ſo würde, da wir dieſe Freiheit als weſentliche Bedingung des abſoluten Weltzweckes erkannt haben, das Vorhandenſein des Böſen allerdings ein vollkommen Begriffenes ſein.

Es wird erlaubt ſein im Gebiet der Natur die Kraft als den Grund ihrer Aeußerungen anzuſehen, und zwar in dem ſtrengen Sinne, daß dieſe, die einzelnen Naturphänomene, mit phyſiſcher Nothwendigkeit aus ihr folgen. Iſt demnach die wirkende Kraft, das ihrem Wirken immanente Geſetz erkannt, ſo iſt auch das Phänomen in ſeinem Kern begriffen. Daß dennoch hier vermöge der Bedingtheit jeder endlichen Wirkungskraft ein Fall eintreten kann, wo das ihr entſprechende Phänomen trotz ihres Wirkens ausbleibt, kann der phyſiſchen Nothwendigkeit im Zuſammenhange des Phänomens mit dieſer beſtimmten Kraft keinen Eintrag thun. Es liegt in letzterer die weſentliche Rich-

*) Vgl. hierüber Neanders Leben Jeſu Chriſti S. 119 f. (vierte Aufl.), ferner Ullmanns Bemerkungen, Polemiſches in Betreff der Sündloſigkeit Jeſu S. 63. 64. und über jene Formeln deſſen Schrift von der Sündloſigkeit Jeſu S. 25 ff. (fünfte Aufl.).

tung auf Hervorbringung dieſes Phänomens, und ſie bringt daſſelbe überall wirklich hervor, ſo oft die äußern Bedingungen gegeben ſind und nicht eine andre ſtärkere Kraft durch ihre Gegenwirkung den Erfolg verhindert*).

Folgte nun das Böſe auf dieſelbe Weiſe aus der Willensfreiheit der geſchaffenen Weſen, ſo würden wir, da das Vorhandenſein der kreatürlichen Freiheit im ſchöpferiſchen Willen Gottes ſeinen Urſprung hat, allerdings nach Schleiermachers Andeutungen in der Glaubenslehre**) ſagen müſſen, daß grade inſofern das Böſe aus der Freiheit der Geſchöpfe entſpringe, Gott ſein Urheber ſei. Allein wir konnten dieſe Vorſtellung nicht einmal ausdrücken, ohne durch unmittelbare Aufhebung der darin vorausgeſetzten Freiheit uns ſelbſt zu widerſprechen. Zur Freiheit in dem formalen Sinne, in welchem wir hier von ihr reden, gehört weſentlich das Auchanderskönnen, alſo das Sichſelbſtbeſtimmen aus dem Unbeſtimmten. Iſt dieß ſo, ſo kann überhaupt nichts Beſtimmtes, weder Gutes noch Böſes, aus der Freiheit folgen, ſondern was ſie ſein wird als beſtimmtes Wollen und Thun, wird ſie durch ihre eigne Entſcheidung ſein.

---

*) Hegel nennt dieß den formellen Grund, Logik II, S. 90 ff. (erſte Ausg. der Werke), indem er das Bemühen in dieſer Weiſe Erſcheinungen zu erklären mit ſcharfem Spott durchzieht, der wenn nicht die Kategorie ſelbſt doch eine oft vorkommende ungeſchickte Anwendung derſelben in den Naturwiſſenſchaften trifft. Was den wahren Sinn des Grundes in dieſer Beziehung anlangt, ſo iſt gegen den Vorwurf der Tautologie zu bemerken, daß die Kraft, als Grund ihrer Aeußerung gefaßt, ſich niemals bloß in Einem Phänomen und deſſen immerwährender Wiederholung bethätigt, ſondern ſich immer als ein Allgemeines zu einer Mannichfaltigkeit von Phänomenen verhält. Wollte man nun etwa auch auf das Verhältniß der Willensfreiheit zu den Handlungen, die aus ihr entſpringen, die Kategorien des Allgemeinen, Beſondern, Einzelnen anwenden, ſo müßte das natürlich zum Determinismus führen.

**) B. 1, §. 81, 2. 3. vgl. die Abhandlung über die Erwählungslehre S. 95.

Als solche Macht der Selbstbestimmung paralysirt der freie Wille aber auch den unmittelbar bestimmenden Einfluß aller außer ihm selbst liegenden Potenzen, denen im Naturgebiet die zu der Hervorbringung des bestimmten Phänomens mitwirkenden Gründe oder Bedingungen entsprechen, und eben dadurch erweist sich die Selbstbestimmung unmittelbar als eine Macht. Der unabsehliche Zug von Gründen und Folgen, die durch das Band der Naturnothwendigkeit zusammenhangen, ist hier an einer Kluft angelangt, jenseits deren ein neues Princip mit selbstständiger Kausalität den Anfang einer neuen Entwickelung macht. Was das freie Wesen als solches ist, das wird kund durch seine Selbstoffenbarung in seiner That, welche durch Erfahrung erkannt sein will. Die wirkenden Gründe jenes Gebietes sind hier zu Antrieben und Beweggründen vergeistigt, durch die sich der freie Wille als die hervorbringende Ursache der That seine Entscheidung vermittelt. Welcherlei Beweggründe bei dem einzelnen Entschluß in überwiegende Wirksamkeit treten, das hängt selbst wieder von der Richtung ab, die sich der Wille durch vorangehende Selbstentscheidung, in letzter Beziehung durch seine Urentscheidung gegeben hat*).

Die Freiheit nun als diese formale enthält allerdings die Möglichkeit des Bösen in sich, aber eben nur die Möglichkeit. Wie wenig dieser Begriff dem der Anlage gleichgesetzt werden darf, das leuchtet schon daraus ein, daß in dieser Freiheit eben so wohl die Möglichkeit des Guten liegt; eine Anlage aber zu zwei einander schlechterdings widerstreitenden Lebensrichtungen ist ein sich selbst aufhebender Begriff, es wäre dann eben nicht mehr Eine Anlage**). Hiergegen gälte ganz eigentlich das Wort

*) Vgl. über die hier gebrauchten Kategorien: Ursache, Grund, den Zusatz zu diesem Kapitel.

**) Vgl. was früher (B. 2, S. 38.) über den Begriff der Anlage und sein Verhältniß zu dem des Vermögens bemerkt wurde.

des Jakobus: *μήτι ἡ πηγὴ ἐκ τῆς αὐτῆς ὀπῆς βρύει τὸ γλυκὺ καὶ τὸ πικρόν;* K. 3, 11. In dieſen Widerſinn fällt der Pelagianiſche Begriff von der Freiheit, inſofern er dieſelbe wirklich als eine von Gott dem Menſchen eingepflanzte Wurzel des Guten und des Böſen vorſtellt*) — eine Auffaſſung, die in ihrer ſtrengen Konſequenz allerdings zu einer pantheiſtiſchen Indifferenzirung des Guten und des Böſen führen würde.

Wenn nun gleich hiernach die Auffaſſung der Willensfreiheit als einer gleichen Anlage zum Guten und Böſen und inſofern als des poſitiven Grundes der Wirklichkeit Beider ſich ſelbſt widerlegt, ſo ſcheint ſie doch immer als die Möglichkeit des Guten und Böſen zu jedem von Beiden ſich gleich zu verhalten.

*) Auguſtinus de gratia Christi c. Pel. et Caelest. c. 19. führt aus der Schrift des Erſtern de lib. arbitrio folgende Erklärung an: habemus possibilitatem utriusque partis a Deo insitam velut quandam, ut ita dicam, radicem fructiferam atque foecundam, quae ex voluntate hominis diversa gignat et pariat (durch dieſe Konjunktive wird ſogar, genau genommen, der Freiheit das Hervorbringen des Entgegengeſetzten ausdrücklich als Beſtimmung beigelegt), et quae possit ad proprii cultoris arbitrium vel nitere flore virtutum vel sentibus horrere vitiorum. Vgl. hierüber die treffenden Bemerkungen in Jacobi's Lehre des Pelagius S. 35 f. Indeſſen darf man wohl auf dieſe Definition des Pelagius nicht zu großes Gewicht legen, da ſie in andern Elementen ſeiner Denkweiſe der Hauptſache nach ihre Korrektur findet, noch mehr bei Julian, der überhaupt ein viel ausgebildeteres Bewußtſein von dem Zuſammenhange und den Konſequenzen dieſer Begriffe hat. Jul. lehnt die Bezeichnung der mala voluntas als fructus libertatis nicht nur gelegentlich ab, vgl. Auguſtins op. imp. c. Jul. lib. VI, c. 11, ſondern bekämpft auch jene Vorſtellungsweiſe von dem Verhältniß der Freiheit zu den guten und böſen Willensakten ausdrücklich und mit Scharfſinn, op. imp. lib. V, c. 56. bis zu Ende an mehrern Stellen; wenngleich ihn von andrer Seite her ſeine iſolirende Auffaſſung des einzelnen Willensaktes bei oberflächlichen und unrichtigen Beſtimmungen feſthält. — Unter den neuern Bearbeitungen der Lehre von der Sünde faßt die Abhandlung von Kern die Freiheit als „Grund der Sünde" in dem oben bezeichneten Sinne und leitet daraus denn auch ſofort den Satz ab, daß durch die Freiheit das Böſe ſeinen Platz im Zuſammenhange deſſen, was Gott geordnet hat, behaupte, Tübinger Zeitſchrift für Theologie 1832, H. 3, S. 110.

So wäre es allerdings, wenn die Freiheit als formale schon vollständig bestimmt wäre. Wir haben uns aber schon früher überzeugt, daß die formale Freiheit nur ein Moment in dem konkreten Begriff der Freiheit ist. Die reale Freiheit aber, in welcher die formale ihren Zweck hat, zu welcher sie durch Vermittelung ihrer Selbstbestimmung erhoben werden soll, ist vom Guten unabtrennlich. So ist denn der Wille als diese formale Freiheit nicht in das Blinde und Leere dahingegeben, sondern ihm folgt seine eigne Idee, wie sie in der realen Freiheit sich verwirklicht, als Soll nach. Das Böse also entspringt keineswegs auf dieselbe Weise aus der formalen Freiheit wie das Gute, denn es entspringt aus ihr nicht in der Richtung, für welche sie bestimmt und welche ihr durch das begleitende Bewußtsein der sittlichen Nothwendigkeit vorgezeichnet ist, sondern durch einen Abbruch von dieser Bestimmung.

Insofern nun die Freiheit in ihrer Selbstbewegung den Zusammenhang mit ihrer Bestimmung abbricht, wird sie Willkür. Die Willkür ist an sich noch keineswegs der verkehrte Wille, sondern in dem Gebiet eines Thuns, welches, objektiv genommen, sittlich unbestimmt und bedeutungslos ist, ist sie die spielende Selbstbewegung des um einen Zweck unbekümmerten, gegen den Inhalt seiner Bestimmungen gleichgültigen Willens. Aber eben dieses Sichlosreißen des Willens von der Beziehung auf den Zweck wird in einem Gebiet, wo Alles durch den absoluten Zweck bestimmt ist, sofort zur Selbstverkehrung; die Willkür ist hier schon unmittelbar der böse Wille, doch immer nur erst von seiner negativen Seite aufgefaßt, insofern er das Heraustreten aus dem wahrhaft vernünftigen Zusammenhange des Handelns, das Sichabtrennen von der aus jenem höchsten Zweck entspringenden Ordnung des Willens ist. In dem Herausbrechen aus diesem Zusammenhange bildet sich aber die Willkür aus den verunstalteten, in ihrer Ordnung verkehrten Elementen desselben

sofort einen eignen Zusammenhang, eine Welt von Bestrebungen, Antrieben, Beweggründen, in der Alles auf das Princip der schrankenlosen Selbstheit gestellt ist und eben darum, in sich zersplittert, eines wahrhaft umfassenden Zweckes entbehrt.

Hieraus ergiebt sich, wie die Kategorie des Grundes in dieses höhere, geistig ethische Gebiet zu erheben ist, und in welchem Sinne dann dem Bösen das Prädikat der Grundlosigkeit eigenthümlich sein wird. Der wahre Grund des Handelns liegt in seinem Zwecke. Ist dieser in den Willen aufgenommen, so folgt daraus auch mit moralischer Nothwendigkeit die bestimmte Weise des Handelns. Jede sittlich gute Willensentscheidung ist eine in diesem teleologischen Sinn wohlbegründete, weil ihr unmittelbarer Zweck dem absoluten Zweck angemessen ist, der Realisirung der vollkommnen Harmonie der Welt mit Gott und mit sich selbst, in welcher der vollkommen geheiligte, mit Gott vereinigte Wille selbst das vornehmste Moment ist. Fragt man dagegen nach dem Warum der verkehrten Willensbestimmung, so fehlt es dieser zwar niemals an mannichfaltigen Beweggründen, und wäre es auch nur das Verlangen den Kitzel der Willkür zu befriedigen, immer aber an einem objektiven, wahrhaft zureichenden Grunde, weil sie dem absoluten Zwecke nicht entspricht. Wir können diesen Gegensatz auch so ausdrücken: Das Gute, als Eigenschaft der persönlichen Geschöpfe betrachtet, ist eine Idee des ewigen göttlichen Verstandes; das Böse dagegen ist keine Idee und kein Moment einer Idee, vielmehr der Widerstreit der thatsächlichen Wirklichkeit gegen die Idee *).

Diese Erkenntniß nun, daß die Möglichkeit des Bösen in

*) Es ist gewiß eine der schlimmsten Konsequenzen des Leibnitzschen Systems, zunächst des Fehlens der Freiheit in demselben, daß sein Urheber sich in der Theodicee genöthigt findet, dem einzelnen Menschen wie er eben ist, mit allen den sittlichen Gebrechen, die zu dem empirischen Inhalt seines Lebens gehören, einen Platz in der Region der ewigen Ideen anzuweisen.

der Willensfreiheit liegt zugleich mit der Möglichkeit des Guten, und daß diese Möglichkeit sich doch nur durch eine willkürliche Losreißung von der wahren, allein berechtigten Selbstentwickelung und Bethätigung der Freiheit verwirklichen kann, spricht sich auch in der nach Origenes und Augustinus Vorgange von Scholastikern und altprotestantischen Theologen vielfach gebrauchten Formel aus: das Böse habe seinen Ursprung in dem Mißbrauch des freien Willens. Doch ist die Formel wohl kaum eine glücklich gebildete zu nennen. Wenn nämlich der freie Wille es ist, der alles Andre im Menschen zu mißbrauchen vermag, selbst das Höchste, Geistigste, wenn er überhaupt die Entscheidung hat über den richtigen oder verkehrten Gebrauch aller andern Kräfte: was ist denn das in uns, was wiederum den freien Willen mißbraucht? Es liegt in seinem Begriff, daß er sich nur selbst mißbrauchen könnte — wenn dieser Ausdruck nicht eben ein unzulässiger wäre. —

Kehren wir nun zu der oben aufgeworfenen Frage nach der Begreiflichkeit oder Unbegreiflichkeit des Bösen zurück. Kant schließt die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" mit diesen Worten: „So begreifen wir zwar nicht die praktische unbedingte Nothwendigkeit des moralischen Imperativs, wir begreifen aber doch seine Unbegreiflichkeit, welches Alles ist, was billigermaßen von einer Philosophie, die bis zur Grenze der menschlichen Vernunft in Principien strebt, gefordert werden kann." Wenn der kritische Philosoph dieß von seinem kategorischen Imperativ zu sagen vermag, brauchte die Theologie sich zu schämen, wenn sie in Beziehung auf das Böse sich mit dem Begreifen seiner Unbegreiflichkeit begnügen müßte? Gleichwohl ergiebt sich aus unsern bisherigen Untersuchungen, daß wir eine unbeschränkte Unbegreiflichkeit des Bösen keineswegs behaupten dürfen.

Alles Begreifen haftet an der Stetigkeit des Zusammenhanges für das Denken. Hiernach kann es nun scheinen, als

müßten wir auch das Gute vermöge der Unerklärbarkeit der Freiheit aus dem Naturzusammenhange als ein Unbegreifliches gelten lassen. So findet Kant Gutes und Böses gleich unbegreiflich wegen des gemeinsamen Ursprunges aus der transcendentalen Freiheit *). Allein wenn gleich mit der Freiheit wesentlich ein neues, aus allem zeitlich-empirisch Vorhergehenden unerklärbares Princip zu wirken beginnt, so bewährt sich doch an diesem Princip, sofern es das Gute wirkt, ein höherer Zusammenhang; die physische Nothwendigkeit verklärt sich zur ethischen, welche sich zugleich an die Naturordnungen bestätigend anschließt. Da nun der Bethätigung der Freiheit jene höhere Ordnung im Bewußtsein wesentlich vorangeht, so kann das Gute dem seiner göttlichen Bestimmung sich bewußten Geist keineswegs als das Unbegreifliche erscheinen, sondern nur als das vollkommen Klare und Durchsichtige, als das was ganz in der Ordnung ist und sich von selbst versteht. Geht dem einzelnen Guten, weil es nur durch Freiheit wirklich werden kann, die Begreiflichkeit aus dem Zusammenhange des Naturnothwendigen ab, so tritt an deren Stelle die vollkommenste Begreiflichkeit aus dem Zusammenhange einer höhern Weltordnung, der der Mensch angehört als seiner wahren Heimat. Erst wenn er sein wahres Wesen ganz vergißt und sich in der Sünde als in dem natürlichen Element seines Daseins heimisch findet, kann ihm das Gute ein Unverständliches und Befremdendes werden. Und eben darum, weil wir Alle an der Sünde Antheil haben, versetzen uns die Thaten sittlichen Heldenmuthes, selbstverleugnender Liebe in Ueberraschung und Staunen **). Aber indem diese Verwunderung wesentlich Bewunderung ist, beweisen wir, daß wir den Zusammenhang sol-

*) Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft S. 71.

**) Wenn auch Christus sich über den Glauben des Centurio wundert Matth. 8, 10., so liegt der Grund, wie seine eignen Worte zeigen, nur in dem Gegensatze gegen das, was er sonst bei seinen Umgebungen zu finden gewohnt war.

chen Thuns mit einem als schlechthin gültig erkannten Princip recht wohl verstehen.

Auch das Böse ist uns insofern kein Unbegriffenes geblieben, als wir die Möglichkeit desselben in ihrer Nothwendigkeit erkannt haben, und als es sich uns in den Untersuchungen des ersten Buches in eine Mannichfaltigkeit von Bestrebungen aus einander gelegt hat, die in einem innern Zusammenhang stehen, insofern sie sich sämmtlich auf Ein Princip beziehen, wenngleich auf ein solches, was seinem Wesen nach die von ihm beherrschten Individuen mit einander und mit sich selbst entzweit. Aber mit alle dem ist der entscheidende Punkt, das Wirklichwerden des Bösen, keineswegs begriffen. Vielmehr müssen wir in dieser Beziehung das Böse, da es nur durch Willkür zu Stande kommt, die Willkür aber das Abbrechen vom vernünftigen Grund und Zusammenhang ist, als das seinem Wesen nach Unbegreifliche anerkennen. Es ist das, was der ausschließenden Berechtigung des Guten gegenüber seine Existenz nur durch Anmaßung hat. Wir verstehen den Zusammenhang seiner besondern Richtungen mit seinem Princip; aber dieß Princip selbst ist das Verkehrte, das was schlechterdings nicht sein soll. Wir erkennen, wie es als That sich überall mit irgend welchen Beweggründen vermittelt; aber diese Beweggründe erweisen sich vor der göttlichen Nothwendigkeit des Guten als lauter Schein- und Lügenwesen, als ein Gebiet der Unwahrheit, die doch Existenz hat, und in welcher eben jenes verkehrte Princip immerfort thatsächliche Wirklichkeit in der Gottgeschaffenen Welt gewinnt. Das Böse ist das unergründliche Geheimniß der Welt*); in seiner innersten Tiefe bleibt es immer undurchdringliche Finsterniß.

*) Wenn Ritter a. a. O. S. 23. bemerkt, daß wir das Böse nicht ein Wunder nennen dürften, sondern es sei vielmehr das grade Gegentheil des Wunders, so bin ich damit ganz einverstanden. Das Wunder als Wunder wirkt Gott ohne die Welt, das Böse als Böses

Dieſe Unbegreiflichkeit gilt eigentlich von jeder ſündlichen Handlung. Die Begreiflichkeit, die die einzelne Sünde für uns zu haben pflegt, iſt ſo zu ſagen nur eine ſubjektiv-apoſteriori ſche; ſie beruht darauf, daß wir die Sünde überhaupt in uns und Andern als mitbeſtimmendes Element des menſchlichen Daſeins finden. Achten wir genauer darauf, wie man im Leben die Entſtehung einer unſittlichen Handlung, am häufigſten natürlich einer eignen, Behufs der Entſchuldigung begreiflich zu machen ſucht, ſo werden wir uns leicht überzeugen, daß man dabei den durchgreifenden Einfluß jenes Elementes, die Stärke verkehrter Motive, das Vorhandenſein ſelbſtſüchtiger Maximen ſchon irgendwie zur Vorausſetzung macht, mithin die Sünde nur aus der Sünde erklärt. Bleibt alſo hier die Sünde ſelbſt in ihrem innerſten Kern unbegriffen, ſo muß uns dieſe Unbegreiflichkeit natürlich da am härteſten entgegentreten, wo die Sünde ein Erſtes und Anfängliches im ſtrengen Sinne iſt, wo ein reiner Wille unrein wird durch ſeine Selbſtbeſtimmung. Das alte Wort, daß der Satan ein Affe Gottes ſei, hat hier ſeine eigenthümlichſte Wahrheit. Es iſt die Anmaßung des Böſen auf ſeine Weiſe causa sui zu ſein wie Gott, ſchlechthin von ſich anzufangen, nur ſich ſelbſt vorauszuſetzen.

Deßhalb kann es den, der den Urſprung des Böſen in einem Abfall findet, wohl nicht ſonderlich in Verlegenheit ſetzen, wenn dagegen eingewandt wird: der Uebergang aus einem reinen Zuſtande in die Sünde ſei unerklärlich. Damit iſt nichts geſagt, als was eben ſchon im Begriff des Böſen enthalten iſt. Die Unbegreiflichkeit der Entſtehung des Böſen iſt ja nicht etwa eine Schranke, die nur an unſrer ſubjektiven Er-

wirkt das Weltweſen ohne Gott. Wie das Wunder das Geheimniß Gottes, ſo iſt das Böſe das Geheimniß der Welt. Darum geſchieht auch das Wunder in der That nur um des Böſen willen; damit die Welt von ihrem unheiligen Geheimniß laſſe und ſich gläubig zu ihm wende, ſtellt ihr Gott ſein heiliges Geheimniß vor Augen.

kenntniß deſſelben haftet, ſondern in der Natur des Böſen ſelbſt gegründet. Darum kann ſie auch nicht ſchwinden mit dem Wachsthum unſrer Erkenntniß, ſo daß auf irgend einer weitern Entwicklungsſtufe der letztern an die Stelle der Unbegreiflichkeit die Einſicht in die höhere Nothwendigkeit des Böſen träte. Vielmehr je vollkommner und reiner unſre religiös ſittliche Erkenntniß wird, je ſorgfältiger ſie auf die ernſten Stimmen unſers tiefſten Bewußtſeins und auf das heilige Wort der göttlichen Offenbarung lauſcht, deſto gründlicher erkennen wir das Böſe als das Natur- und Vernunftwidrige, alſo Grundloſe. Wenn in den höchſten Momenten unſers Lebens, wo wir unſrer Gemeinſchaft mit Gott am reinſten inne werden, unſer Blick auf das Böſe und ſeine Macht im menſchlichen Geſchlecht fällt, ſo durchdringt uns jenes Bewußtſein von der Natur des Böſen am kräftigſten; wir begreifen daſſelbe beſſer als ſonſt, indem wir es am lebendigſten in ſeiner Verkehrtheit und Willkürlichkeit, in ſeiner Unbegreiflichkeit erkennen. Auch die ſchlechthin vollkommne Erkenntniß des Böſen, die göttliche, können wir uns nur als eine ſolche denken, welche daſſelbe am vollkommenſten als ein Willkürliches, allem vernünftigen Zuſammenhange Widerſtreitendes erkennt; wiewohl ſie dadurch von der unſern unendlich verſchieden iſt, daß Gott nicht nur das Böſe in der Welt als ein von ihm ſelbſt ſchlechthin Geſchiedenes weiß, während wir uns ſelbſt mit ihm verwickelt finden, ſondern daß er zugleich den Sieg ſeines Reiches über daſſelbe von Ewigkeit als einen vollendeten anſchaut. —

Dieſe im Weſen des Böſen liegende Unbegreiflichkeit ſeiner Wirklichkeit iſt beſonders in Daubs Judas Iſcharioth mit gründlichem Ernſt aufgezeigt*); und ſo verfehlt und in ſeinen

*) Nämlich in Beziehung auf die Entſtehungsart des Böſen in dem bedingt Guten, in dem urſprünglich unſchuldigen und lautern Geſchöpf Gottes, während Daub den Urſprung des abſolut Böſen, des Erzfeindes alles Seins völlig begreiflich findet, vgl. mit Heft 2, S. 94.

Folgen verwirrend es war, daß Daub auf das Böse den Begriff des Wunders anwandte, ferner daß er mit dem Bösen ähnlich wie einst der Manichäismus allerlei Naturerscheinungen zusammenwarf, die keine sittliche Bedeutung haben: so ist es doch gewiß als kein Fortschritt in der Erkenntniß desselben anzusehen, wenn, wie Rosenkranz in seinen „Erinnerungen an Daub" andeutet, diesem später die logische Kategorie der Negativität die Unbegreiflichkeit des Bösen aufgezehrt hat. Denn was auf diese Weise begreiflich wird, das ist eben nicht das Böse selbst, sondern etwas Andres, ein Nothwendiges, in dessen Begriff der des Bösen nur durch Willkür aufgelöst wird. — Daß übrigens Rosenkranz Wahrheit berichtet, erhellt schon aus der 1834 erschienenen „Darstellung und Beurtheilung der Hypothesen in Betreff der Willensfreiheit." Denn hier wird zwar das Böse begreiflich zu machen nicht einmal versucht, aber es doch wenigstens als ein Schimpf für die Philosophie ausgesprochen, dasselbe irgendwie als ein Unbegreifliches gelten zu lassen*). Soll es denn also eine Ehre für die Philosophie sein, das Böse als solches, also als Willkür, als Widerstreit gegen Gott, Natur, Vernunft, zu leugnen**)? Sucht sie darin ihre Ehre, so wird sie sich freilich auch nicht mehr schämen, der Eva, „einem Thiere, das zu Verstand und Vernunft kommen kann", Dank zu sagen, „daß wir keine Schafe im Thierpark mehr sind"***).

---

f. 108 f. — S. 245 f, wo er diese nähern Bestimmungen entwickelt, freilich ohne sie mit früher Aufgestelltem in rechten Einklang zu bringen.

*) A. a. O. S. 147.

**) Vgl. Daubs eignes Urtheil über ein solches Leugnen des Bösen, Judas Ischarioth II, S. 109.

***) Vorlesungen über die philosophische Anthropologie S. 232. Vgl. die seitdem veröffentlichten Vorlesungen Daubs über das System der theologischen Moral, Th. 2, Abth. 2. (1843.), wo S. 227. der Sündenfall eine Menschwerdung des Thieres genannt wird. Diese grauenhafte Menschwerdung aus der Tiefe wird in einem besondern Anhang

Rothe nimmt in seiner Ethik, Bd. 2, S. 185 f. großen Anstoß an dieser Unbegreiflichkeit des Bösen; er meint sogar, mit der Annahme, daß die Sünde, und zwar in ihrem Anfange selbst, ein Akt reiner, grundloser Willkür sei, könne die unbedingte Verdammung der Sünde nicht zusammenbestehen; denn dann sei sie in der That nicht mehr Sünde, sondern absolute Narrheit, Verrücktheit, und es komme ihr die Zurechnungsunfähigkeit des Wahnsinns zu gute. Dagegen soll mit der Nothwendigkeit der Sünde, deren Erkenntniß in jedem Begreifen der Sünde eingeschlossen sei, ihre unbedingte Verdammung vollkommen zusammenbestehen können. — Von diesen Sätzen werden wir denn allerdings sagen müssen, daß sie erst wahr werden, wenn man sie grade umkehrt. Die Sünde ist, wenn Rothe das Wort haben will, Narrheit und Wahnsinn, und wie sollte sie es nicht sein, wenn die Scheinbefriedigung, der der Mensch in ihr nachgeht, ihn von der Quelle seines wahren Lebens scheidet und mit seinem eignen höhern Wesen heillos entzweit? Vernünftige Ordnung und Nothwendigkeit in ihr zu suchen ist nicht bloß vergeblich, sondern beruht von vorn herein auf einem tiefen Mißkennen ihres Begriffes. Wäre aber die Sünde nothwendig, vollzöge sich in ihrem Wirklichwerden nur — durch Vermittelung des menschlichen Willens — eine göttliche Ordnung der Weltentwickelung, so wäre, wenn anders Gottes Ordnungen einander nicht widersprechen sollen, schlechterdings nicht einzusehen, wie der Mensch dann vor Gott verdammlich werden könnte durch die Sünde. — Wird nun freilich Wahnsinn im eigentlichen,

zur Moral gelehrt, der eine ausführliche Behandlung der Lehre von der Sünde und von der Natur des Bösen enthält. Aber so manches Treffende und Tiefgedachte die Beurtheilung der verschiednen Theorien vom Ursprung des Bösen mittheilt, so macht sich doch in der Entwickelung der Lehre selbst die Betrachtung so überwiegend mit weitläuftiger Auseinandersetzung formeller Bestimmungen zu thun, daß es zu einem Eindringen in den Kern der Sache nicht recht kommen kann. Was Daubs eigne Ansicht vom Ursprung des Bösen betrifft, so bekennt er sich zu der Hegelschen Theorie, aber ohne dieselbe mit der äußerlich danebengestellten „Lehre von der Sünde" aus dem Standpunkt der Bibel und des allgemeinen sittlichen Bewußtseins nur im Geringsten zu vermitteln.

psychisch-somatischen Sinne genommen, in welchem allein er die Zurechnungsfähigkeit aufhebt, so gehört dieser Begriff offenbar gar nicht hierher; denn daß in der Sünde der Zusammenhang des sinnlichen Bewußtseins und der gesetzmäßige Verlauf der formalen Verstandesthätigkeit zerrissen sei, ist hier nirgends behauptet worden. Die Sünde bricht als Willkür ab von dem wahrhaften Lebenszusammenhang, wie er dem Wesen und der Bestimmung des Menschen allein gemäß ist; aber sie setzt in demselben Augenblick einen andern Zusammenhang von Gründen und Folgen, welcher seinen Quell eben in der sich als unbedingt geltend machenden Selbstheit hat.

Wozu, fragt Rothe, überhaupt wissenschaftliche Untersuchungen über das Böse, wenn es seinem Begriff selbst zufolge schlechthin unbegreiflich ist? Diesen Einwurf hat mein verehrter Freund schon selbst widerlegt durch das eingehende Interesse, welches er diesen Untersuchungen über die Sünde gewidmet hat. Denn daß sie von dieser Unbegreiflichkeit der Sünde nach ihrem letzten Ursprunge in dem Sinne, in welchem dieselbe hier behauptet wird, abgefallen seien in ihrer Behandlung der besondern Fragen, wird sich gewiß nicht nachweisen lassen. Doch kommt in jener Frage allerdings eine tiefere Differenz der Ansicht zum Vorschein, eine principielle Verschiedenheit unsrer Erkenntnißtheorie, worüber auf die Einleitung zu dieser Schrift S. 8 ff. zu verweisen ist. Daraus wird Rothe ersehen, daß ich freilich weit entfernt bin Alles, was in einem nothwendigen Processe der Weltentwicklung nicht aufgehen will, von den Gegenständen wissenschaftlicher Untersuchung auszuschließen oder gar für Narrheit und Verrücktheit zu erklären.

Zusatz zum vierten Kapitel.

Da die Bestimmung der in diesem Kapitel S. 225 f. und schon früher gebrauchten Kategorien: Grund, Ursache, in der Logik und Metaphysik der verschiednen philosophischen Schulen eine ziemlich verschiedne ist, und ich mich für die

hier zum Grunde liegende Auffassung auf keine mir bekannte uneingeschränkt berufen kann, so muß ich mir durch eine ausdrückliche Darlegung derselben, so gut es in der Kürze möglich ist, zu helfen suchen.

Als die allgemeine Bestimmung für das Verhältniß des Willens zu seinen Thaten sind die Begriffe: Ursache und Wirkung, vorausgesetzt. Es versteht sich nun von selbst, daß die Art, wie die Ursache ihre Wirkung hervorbringt, im Gebiet des Geistes und der Freiheit eine andre ist als im Naturgebiet. Tritt uns die Kausalität zunächst im Naturgebiet entgegen, so erscheint sie uns im Gebiet des Geistes in erhöhter und verklärter Gestalt. Es ist nicht mehr das enge Gesetz der Identität, an welches sie gebunden ist, wie in der Natur, sondern das Verhältniß der Wirkung zur Ursache ist hier ein lebendig fortschreitendes. Der Geist vermag als freier Wille ein wirklich Andres hervorzubringen, was, wiewohl der Existenz nach von ihm abhängig, doch eine gewisse Selbstständigkeit gegen ihn hat. In vollkommner Weise gilt dieß von dem absoluten Geist, aber in beschränktem Maße auch von dem endlichen Geist.

Oder sollen wir wegen dieses Unterschiedes die Kategorie der Kausalität von dem Gebiet des Geistes und der Freiheit als solchem ausschließen? Kant hat es gethan in der Kritik der reinen Vernunft und nach ihm die vornehmsten neuern Systeme der Philosophie. Allein wenn Kant in der Verbindung von Ursache und Wirkung nur strenge Naturnothwendigkeit findet, dieser alles in der Zeit Existirende unterwirft, und die Freiheit dann durch die von ihm so genannte Idealität der Zeit in ein Gebiet zu retten sucht, in welchem die Kausalität überhaupt nicht gelten soll, so kann uns dieß Verfahren in Beziehung auf unsre Frage nur als eine petitio principii erscheinen. Auch wird aus diesen Gründen wenigstens nur der die Kausalität aus dem Reiche des Willens verweisen dürfen, der überhaupt mit den Resultaten jener Vernunftkritik übereinstimmt.

Wenn die Hegelsche Polemik gegen den Gebrauch dieser Kategorie in der Sphäre des Geistigen derselben zunächst als

das Höhere die Wechſelwirkung entgegenſtellt (wie Kant in der Kritik d. r. Vern.), ſo iſt die weitere Beſtimmung der einſeitigen, nur vorwärts gehenden Kauſalität zu dieſem gegenſeitigen, in ſich zurückgehenden, Verhältniß gewiß der richtige Fortſchritt. Ja wir müſſen demſelben eine ausgedehntere Bedeutung vindiciren, als die Hegelſche Logik uns geſtattet, indem wir erkennen, daß das abſolute Weſen ſelbſt, ſeiner Abſolutheit in ſich ſelbſt vollkommen ſicher, in ſeinem Wirken nach außen vermöge ſeiner Liebe mit der geſchaffenen Perſönlichkeit in Wechſelwirkung tritt. Nur können wir darin kein wirkliches Hinausgehen über die Kategorie der Kauſalität überhaupt finden, da die Wechſelwirkung eben ſelbſt eine beſtimmte Weiſe der Kauſalität iſt. Befremdender dagegen mag es erſcheinen, wenn dieſe Logik weiter die Subſtantialität durch die Kauſalität und Wechſelwirkung hindurch ſich zum Begriff aufheben läßt, wie denn eben dieſe Aufhebung den Uebergang aus der objektiven Logik in die ſubjektive bildet, vgl. auch Encykl. §. 155—159. Von reellem Bedingen und Hervorbringen iſt hier die Rede, natürlich in der Wiſſenſchaft eben von dem Erkennen, Begreifen deſſelben; iſt nun der Begriff des Kauſalitätsverhältniſſes gefunden, wie ſollen wir es verſtehen, daß nun dieſe begriffene Beſtimmung der Wirklichkeit in den Begriff als ſolchen zurückgeht oder ſich aufhebt? Das iſt ein Uebergang, den Hegel ſelbſt ſehr hart *), jeder Andre außer ſeinen Schülern vollkommen widerſinnig findet. Dennoch wollen wir keineswegs leugnen, daß dieſer Uebergang grade ein Kernpunkt iſt in dem Syſtem dieſes das All in einen Schemen auflöſenden logiſchen Pantheismus, in welchem eben der Begriff alle angebliche Realität ſetzt (ſich vorausſetzt), um ſie wieder in ſich zurückzuſchlingen.

Iſt dieß der Zuſammenhang, ſo wird ſich jede theiſtiſche Philoſophie wohl zu bedenken haben, ehe ſie die Hegelſche Aufhebung der Kauſalität mitmacht, vielleicht um ſo mehr, da dieſe Denkweiſe, wenn doch über reelle Verhältniſſe entſchieden

*) Encykl. §. 159, wo dieſer Uebergang indeſſen zugleich, da der Begriff die Freiheit iſt, das Härteſte, die Nothwendigkeit, auflöſen ſoll.

werden soll, sich immer schwer der Versuchung erwehren wird, z. B. mit Strauß*) von der Kausalität ganz einfach zur Spinozistischen Substantialität zurückzukehren. Wir müssen es vielmehr nicht bloß als ein gutes Recht, sondern als eine Pflicht der philosophischen Theologie betrachten, bis ihr etwas wahrhaft Besseres von der Metaphysik dargeboten wird, den Kausalitätsbegriff wie für das Verhältniß Gottes zur Welt so für das Verhältniß des Willens zu seinen Thaten festzuhalten. Allerdings ist die Kausalität im Gebiet des Geistes eine andre und höhere als die in der natürlichen Sphäre; mit dem oben schon berührten Unterschiede hängt der andre zusammen, daß in der Willenssphäre die Verursachung überall aufgenommen ist in den Zweck — die Endursache — als einen dem Bewußtsein des Wollenden selbst gegenwärtigen, wie denn eben nur ein Wille sich Zwecke zu setzen vermag. Aber damit ist das allgemeine Wesen der Kausalität, die Verbindung eines reell Bestimmenden und Bestimmtwerdenden, keineswegs aufgehoben; denn der Zweck ist nicht unmittelbar reell bestimmend, sondern wird es eben dadurch, daß er wirkende Kräfte in seinen Dienst nimmt.

Entspringt nun die Wirkung aus ihrer Ursache nach einer allgemeinen Regel, nimmt also die Verbindung zwischen beiden die Form der Nothwendigkeit an, so wird die Ursache zum Grunde (zum Realgrunde, nämlich im Unterschiede vom Erkenntnißgrunde) ihrer Wirkung und die Wirkung zur Folge ihrer Ursache. Bringt dagegen die Ursache diese bestimmte Wirkung so hervor, daß sie dieselbe auch nicht oder anders hervorbringen könnte, so ist die Ursache freier Wille und ihre (unmittelbaren) Wirkungen sind nicht Folgen, sondern Thaten. Diese Auffassung der Begriffe scheint sich auch durch den allgemeinen Sprachgebrauch zu rechtfertigen, insofern dieser deutlich genug mit der Folge die Vorstellung eines nothwendigen Hervorgehens, also mit dem entsprechenden Begriff des Grundes die eines nothwendigen Hervorbringens verbindet, während dasselbe bei dem Be-

*) Dogmatik §. 27 (B. 1, S. 382).

griff der Wirkung nicht der Fall ist. Wir können uns hier nur auf dem Gebiet des Geistigen orientiren, da nach den obigen Bestimmungen im Natürlichen alle Wirkungen Folgen sind. Sagt man Jemandem: deine schlimmen Handlungen sind nur die Folgen deiner verkehrten Gesinnung, so ist offenbar die Meinung, daß die schlimmen Handlungen unter Voraussetzung dieser Gesinnung nothwendig hervortreten, und kein einigermaßen präciser Gebrauch der Sprache würde sich hier erlauben an die Stelle der Folge die Wirkung zu setzen, und zwar grade darum nicht, weil dann die Nothwendigkeit des Zusammenhanges, um die es hier zu thun ist, nicht ausgedrückt sein würde. Da indessen auch solche Handlungen, wiewohl, für sich betrachtet, von der Wahlfreiheit nicht abhängig, doch dem freien Ich angehören, so können wir dieses, an Ritters Ausdruck*) uns anschließend, den transcendentalen Grund — doch auch hier lieber die transcendentale Ursache — seiner Thaten nennen, in dem Sinne nämlich, daß es das identische Subjekt ist, auf welches dieselben schlechthin als Prädikate zu beziehen sind, daß sie in ihrem zeitlichen Auseinandertreten, in welchem jede durch die vorhergehenden irgendwie bedingt ist, doch insgesammt diesem selben Ich als Urheber schlechthin angerechnet werden müssen.

In einigen Punkten treffen diese Bestimmungen mit Jacobi's Fassung jener Kategorien überein (Von den göttl. Dingen ꝛc. S. 213 f. (1811.), vgl. die Briefe über Spinoza, S. 414 f. (zweite Aufl.), Idealismus und Realismus S. 93 f.). Unter den neusten Bearbeitern der Metaphysik dürfen wir vorzüglich auf J. H. Fichtes Untersuchung dieser Begriffe verweisen in seiner Ontologie (über Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heut. Phil. Th. 3.), in der Abhandlung über Grund und Folge §. 131—161. und über Kausalität und Dependenz §. 235—267. vgl. die Schrift über die Bedingungen eines spekulativen Theismus S. 12.

*) Ueber das Böse S. 15. 18.

liche Geschlecht genugsamen Erlösungswerkes durch Christum und die Darbietung desselben an alle Menschen, geschehe sie nun in diesem Leben oder auf eine uns verborgene Weise in zukünftigen Zeiträumen. Aber als einen wirklichen, völligen Willen Gottes kann man dieses Moment für sich nicht behandeln, ohne in die dogmatische Betrachtung unauflösliche Verwirrung zu bringen.

Schon Chrysostomus und nach seinem Vorgange die scholastische und alt-lutherische Theologie haben hier den Unterschied zwischen voluntas antecedens und consequens (προηγουμένη, ἑπομένη) gebraucht*), allerdings nur für das zweite Gebiet, um dadurch die Allgemeinheit des göttlichen Gnadenwillens und in Folge derselben die allgemeine Gültigkeit der Versöhnung so wie die Allgemeinheit der Berufung zu begründen; sie hätten ihn aber nicht minder auf jenes erste Gebiet anwenden sollen**). Daß der Unterscheidung Wahrheit zum Grunde liegt, ist schon in dem Gesagten anerkannt; aber so gefaßt, leidet sie, abgesehen von dem leicht getilgten Schein eines zeitlichen Verhältnisses, an dem Mangel, das was nur Moment ist, als Totalität, als einen wirklichen Willen Gottes darzustellen und führt eben damit, streng genommen, zur Verletzung der göttlichen Allmacht. Eine populäre Behandlung der Begriffe mag es sich gestatten, aus dem göttlichen Willen die Bedingung

*) Vgl. Gerhard a. a. O. tom. II, de elect. et reprob. cap. 1. §. 78 f. Quenstedt a. a. O. P. III, c. 1, sect. 1, th. 5. u. 6. Hollaz Examen theol. P. III, sect. 1, cap. 1, qu. 5.

**) Diesen weitern Umfang giebt Leibnitz dem Begriff der voluntas antecedens, Theodicee Th. I, §. 22 f. Causa Dei etc. §. 23 f., ja einen noch weitern, indem er ihn nicht bloß mit der Beziehung auf menschliche Freiheit in Zusammenhang bringt (vgl. B. 1, S. 379.); nach seinem Vorgange unter den Philosophen jener Zeit Bilfinger, de origine et permissione mali §. 226—240, unter den Theologen z. B. Baumgarten, evangel. Glaubenslehre B. 1, S. 415 f. — Buddeus, instit. theol. dogmat. lib. II, c. II, §. 29, führt aus Photius einen merkwürdigen Platonischen Ausspruch an, der allerdings schon die Vorstellung einer solchen voluntas antecedens in weiterm Sinne enthält.

wegzulaſſen und das dann Uebrigbleibende doch als einen vollſtändigen Willen zu betrachten, mit andern Worten, von der freien Selbſtbeſchränkung des göttlichen Willens abzuſehen; in einer wiſſenſchaftlichen Unterſuchung kommt dabei, wenn die reale Bedeutung jenes allgemeinen Momentes nicht überhaupt aufgegeben werden ſoll, unvermeidlich ein unwirkſamer Wille Gottes zum Vorſchein, ein Wille, der nicht die Macht hat ſich ſelbſt zu realiſiren.

Allein eben dieſe Selbſtbeſchränkung des göttlichen Willens iſt ein Begriff, an dem die neuere Theologie in ihren vorherrſchenden Richtungen harten Anſtoß nimmt *). Eine ſolche

*) Am ſtärkſten natürlich nach dem ganzen Zuſammenhange ſeiner Lehre vom Weſen der Religion und ſeines Gottesbegriffes Schleiermacher, beſonders in ſeinem erſten Sendſchreiben an Dr. Lücke über ſeine Glaubenslehre, Stud. u. Kritiken 1829, S. 270. Die eigentliche Quelle dieſer lebhaften Verwahrung tritt am deutlichſten hervor, wenn man die Dialektik §. 216—227., und die entſprechenden Abſchnitte der Beilagen C und E vergleicht. Wenn die adäquateſte Beſtimmung der Idee Gottes dieſe iſt, die Einheit mit Ausſchluß aller Gegenſätze d. h. bei Schleiermacher zugleich aller Unterſchiede als transcendenter Grund alles Wollens und Denkens zu ſein, ſo muß es allerdings als ein ἄτοπον erſcheinen, daß eine Gottheit, die ſo aller lebendigen Realität beraubt iſt, „Akte der Selbſtbeſchränkung ausüben" ſollte, um dem menſchlichen Willen zu ſeiner freien Selbſtbeſtimmung Raum zu laſſen.

Neueſtens haben ſich entſchieden gegen den Begriff einer göttlichen Selbſtbeſchränkung, wie er in der erſten Bearbeitung der Lehre von der Sünde geltend gemacht wurde, erklärt Vatke a. a. O. S. 375 f. und Ritter a. a. O. S. 38 ff. Zu dem hier in axiomatiſcher Weiſe aufgeſtellten Satz: Sich ſelbſt verneinen kann Niemand, am wenigſten Gott, will ich nur kurz bemerken, 1., daß, wenn Ritter den Begriff der Selbſtbeſchränkung in den der Selbſtverneinung auflöſt, es mir erlaubt ſein wird dieſe Selbſtverneinung wieder auf die Selbſtbeſchränkung zurückzuführen und dann nach dem Beweiſe für die Behauptung zu fragen, daß Niemand ſich ſelbſt zu beſchränken vermöge; 2., daß ich es als eine unzuläſſige Beſchränkung Gottes betrachten muß, wenn ihm am wenigſten unter allen Weſen das Vermögen ſich ſelbſt zu beſchränken zugeſchrieben werden ſoll.

Selbstbeschränkung soll nicht bloß in unserm frommen Bewußtsein, das ja eben das Bewußtsein unsers Bestimmtseins durch Gott sei, nicht vorkommen können, sondern auch an sich der Idee Gottes widerstreiten.

Was nun das fromme Bewußtsein betrifft, so ist es doch gewiß vor allen Dingen das Bewußtsein der von Gott in Christo verordneten Erlösung von der Sünde. Wird sich nun wohl dieß Bewußtsein wiedererkennen, wenn Schleiermacher es so auslegt, sofern die Sünde wirklich sei, sei sie auch als das die Erlösung nothwendig Machende von Gott geordnet, weil sonst auch die Erlösung nicht könnte von Gott geordnet sein*)? Gewiß nur dann, wenn es eben schon ganz in die künstliche Theorie Schleiermachers von dem Verhältniß Gottes zur Sünde eingetaucht ist. Ist es noch unbefangen, so wird es sich auf grade entgegengesetzte Weise so auslegen, daß die Sünde, so gewiß die sie vernichtende Erlösung wie das sie verdammende Gesetz von Gott geordnet ist, nicht von Gott geordnet sein kann. Ist sie nun aber doch etwas Wirkliches — und wenn sie das nicht wäre, was wäre die Erlösung? —, so muß das fromme Bewußtsein eine Wirklichkeit anerkennen, welche nicht aus dem göttlichen, sondern aus dem kreatürlichen Willen in seinem Fürsichwirken entspringt, und welche sogar die negative Voraussetzung ist für den höchsten Rathschluß der göttlichen Liebe. Wie sollte darum das fromme Bewußtsein, wenn es anders bei der Verständigung über seinen eignen Inhalt sich auch vor dem Dualismus gehörig zu hüten weiß, sich nicht zur Anerkennung eines göttlichen Willens, wodurch Gott andern Wesen das Vermögen gewährt sich zu etwas zu bestimmen, wozu er sie nicht bestimmt, also zur Anerkennung einer freien Selbstbeschränkung des göttlichen Willens gedrängt finden? — Dasselbe ließe sich leicht von dem Glauben

*) Glaubenslehre §. 81, 3 (B. 1, S. 493. 497.).

an ein Gericht Gottes und an eine göttliche Regierung der Menschen- und Völkerschicksale nachweisen.

Daß aber das fromme Vertrauen auf die Macht Gottes durch die Annahme einer solchen göttlichen Selbstbeschränkung beeinträchtigt werde, wird man wenigstens im Interesse christlicher Frömmigkeit nicht behaupten können, da dieß ein solches Vertrauen für den Fall des eignen Widerstrebens gegen Gottes Willen — und um dessen Möglichkeit handelt es sich hier — gar nicht fordert, sondern nur für die hingebende Anschließung an Gott. Dabei muß es natürlich auf christlichem Gebiet als anerkannt gelten, daß, was fremde Willkür dem zufügt, dessen Wille wahrhaft dem Willen Gottes hingegeben ist, in seinem wirklichen Erfolge nicht bloß durch ein gegen das Heil dieses einzelnen Menschen gleichgültiges Naturgesetz bestimmt, sondern in einen göttlichen Plan seiner Lebensführung aufgenommen ist, Röm. 8, 29.

Ganz allgemein erwogen, leidet die Schleiermachersche Berufung auf die Forderungen des frommen Selbstbewußtseins in dieser Frage an einem Widerspruche, der auch sonst in dieser Glaubenslehre vielfach hervorbricht. Das fromme Selbstbewußtsein bedarf, wie Schleiermacher selbst an einer früher (S. 153.) mitgetheilten Stelle anerkennt, nichts so sehr als einen persönlichen Gott und einen lebendigen Verkehr Gottes mit dem menschlichen Geist; es findet Gott als einen solchen in seiner Offenbarung in Christo; jemehr nun die wissenschaftliche Theologie, was sie nach Schleiermacher doch soll, sich in inniger Beziehung zu jenem Selbstbewußtsein hält, desto weniger wird sie geneigt sein, die auf der freien Persönlichkeit Gottes beruhende Möglichkeit einer göttlichen Selbstbeschränkung einem Begriff von Gott aufzuopfern, der durch Vereinerleiung des Wirkens, Wollens, Könnens, Wissens, Seins, durch Versenkung aller dieser Unterschiede in die abstrakte Bestimmung des einfach Einen, als

ſchlechthinige Urſächlichkeit gedacht, jene Möglichkeit, aber zugleich die Perſönlichkeit Gottes negirt*). —

Faſſen wir die Frage objektiv, ſo iſt unbedingt zuzugeben, daß eine von außen geſetzte Schranke die Idee Gottes unmittelbar aufheben würde; denn ſie widerſpricht der Idee des Abſoluten als des ſchlechthin in ſich gegründeten und geſchloſſenen Seins. Wie ließe ſich aber daſſelbe behaupten von der Selbſtbeſchränkung des göttlichen Willens in ſeinem Verhältniß zu einer durch ihn ſelbſt geſetzten Sphäre des Seins, durch welche überhaupt die göttliche Abſolutheit nicht berührt wird? Anſtatt Gott nach aprioriſchen Gründen vorzuſchreiben, wie er ſich wollend allein beſtimmen könne, wird es uns auch hier beſſer anſtehen, aus den ſichern und bedeutungsvollen Thatſachen der Wirklichkeit zu erkennen, wie ſein Wille ſich beſtimmt hat, um dann auch das Warum der Beſtimmtheit des göttlichen Willens, ihren Zuſammenhang mit andern ſchon erkannten Momenten der Wahrheit einzuſehen. Und wenn nun dieſe Thatſachen, das Ge-

*) Noch befremdender iſt es, wenn eine theologiſche Anſicht, die ſich dem Pantheismus auf's Nachdrücklichſte entgegenſetzt und den Begriff der abſoluten Perſönlichkeit für den Kernpunkt aller Gotteserkenntniß erklärt, ſich durch die falſche Tiefe der abſtrakten Einheit verlocken läßt, die obigen Unterſchiede als mit der Idee des Abſoluten unverträglich über Bord zu werfen, während ſie noch dazu ſelbſt Unterſcheidungen macht, die jedenfalls viel härter ſind, z. B. die göttlichen Ideen, die das göttliche Selbſtbewußtſein als deſſen weſentlicher Inhalt bedingen ſollen, den Tiefen des göttlichen Seins entſtrömen, in endlicher Realität ſich offenbaren, und wenn ihre endliche Erſcheinung zerfließt, wieder in die Tiefen des göttlichen Seins oder Bewußtſeins aufgenommen werden läßt, ſ. Bruchs Lehre von den göttlichen Eigenſchaften S. 154 ff. S. 135—173. vgl. das ſchöne Bekenntniß des Verfaſſers in der Vorrede S. IV. V. Wollte dieſer achtungswerthe Theolog erwägen, wie er die Selbſtſtändigkeit Gottes, die doch wohl zu ſeiner abſoluten Perſönlichkeit gehört, zu behaupten vermögen wird, wenn die göttlichen Ideen, ohne die es ja keine Perſönlichkeit Gottes geben ſoll, mit Nothwendigkeit in der von Gott „abſolut verſchiedenen" Welt ſich verwirklichen, ſo würde er jenen Unterſchieden ohne Zweifel mehr Sinn und *Bedeutung abgewinnen.*

wissen und das religiöse Bewußtsein der Heiligkeit Gottes sowie die erlösende Offenbarung Gottes in Christo, wie sie auf jene Grundlagen sich stützt, uns im Wesen des Menschen ein Princip von solcher Selbstständigkeit enthüllen, daß seine Selbstbestimmung sich weder in Bestimmtwerden durch Gott (nach der Ansicht der absoluten Dependenz) noch in Selbstbestimmung Gottes (nach der Ansicht der absoluten Immanenz) auflösen läßt, wollen wir dann behaupten, Gott könne eine solche Selbstständigkeit außer sich wegen seiner Allmacht nicht wollen?

Selbst abgesehen von der göttlichen Liebe müßten wir urtheilen, daß ein allmächtiger Wille, dem so schlechterdings das Vermögen mangelte sich in seinem Wirken zu beschränken, sich selbst mit seiner unzähmbaren Kausalität gleichsam im Wege wäre. Der Wille Gottes wäre dann grade durch seine Allmacht verhindert es in seiner Schöpfung zur höchsten Realität, zu dem, was Ihm selbst das Aehnlichste ist, zu bringen, zu der sich aus sich selbst bestimmenden Persönlichkeit *). Er bedürfte bei aller seiner Schrankenlosigkeit noch einer Befreiung von seiner eignen Allmacht, wenn sie ihm nicht gestattete einer Freiheit außer sich Raum zu lassen zu ihrer Bethätigung. Es gehört wesentlich zur Geistigkeit der göttlichen Allmacht, daß sie eben nicht mit Nothwendigkeit aus sich wirkende Naturkraft ist, sondern an sich zu halten und sich in ihrem Wirken mit vollkommner Freiheit zu begrenzen vermag. Das ist ja überall die Art der wahren Stärke, daß sie duldsam ist und Andre in ihrer Selbstständigkeit gern gewähren läßt, weil sie nichts von ihnen zu fürchten hat. Und der starke Gott sollte seinen edelsten Geschöpfen die Freiheit nicht gönnen,

*) Mit vollem Recht bezeichnet es Nitzsch in der protestantischen Beantwortung der Möhlerschen Symbolik als einen Irrthum der Reformatoren, „wenn ihnen die zulassende Macht ein minus der Macht selbst schien, da sie ein plus konstituirt", Theol. Studien und Kritiken. 1834, H. 1, S. 55.

weil er dann nicht mehr der Alleinwirkende wäre? Es sollte undenkbar sein, daß er sich herabließe sie zu relativ selbstständigen Mitwirkern anzunehmen? Im großen Stil ist die Ordnung angelegt, welche die Möglichkeit ihrer Störung nicht von vorn herein ausschließt, aber für den Fall ihres Wirklichwerdens die Mittel in sich hat sie zu überwinden. Gesetzt ein Staat besäße die Macht alle seine Bürger durch Zwang so zu binden, daß jede Verletzung seiner Gesetze unmöglich wäre, so würde er sofort aufhören ein Staat zu sein und sich zu einer bloßen Maschine herabsetzen, wenn er von dieser Macht Gebrauch machte. Sollen wir von der Welt als Gottes Schöpfung, von dem Universalstaat der persönlichen Wesen geringer denken?

Aber nicht die Allmacht, sondern die Liebe ist der Schwerpunkt der christlichen Gotteslehre. Die Macht in Gott verträgt jede Schranke, die der heilige Wille der Liebe ihrem Wirken setzt. Oder um es genauer auszudrücken: die Macht, für sich genommen, hat kein Bewegungs- und Bestimmungsprincip in sich; Gott bringt die Welt nicht hervor bloß um seine unendliche Macht, seine schlechthinige Ursächlichkeit zu offenbaren, sondern die Liebe ist das Bewegungsprincip der Macht, indem sie den Zweck setzt, auf welchen die Wirksamkeit der göttlichen Macht sich bezieht. — Indem nun aber Gott diesen Zweck — die Vollendung des persönlichen Geschöpfes in der Gemeinschaft mit ihm selbst — auf ewige Weise als erreichten und mithin die freie Selbstbestimmung außer ihm als mit seinem Willen unwandelbar Einsgewordene anschaut, erkennt er jene Selbstbeschränkung seines Willens, so real ihre Bedeutung ist, doch zugleich als eine aufgehobene. Das hat uns ohnehin schon eine frühere Betrachtung gelehrt, daß auch mitten in seiner Selbstverkehrung das Wollen des Menschen immer getragen bleibt von der allumfassenden Mitwirkung Gottes.

Allein wir verbergen uns nicht, daß, indem wir das vorliegende Problem gelöst zu haben meinen, sofort aus seiner Lösung selbst ein neues hervorspringt. Wenn Gott die Wirksamkeit seines Willens in der Welt durch das freie Selbstbestimmen der persönlichen Geschöpfe nicht bloß zum Schein bedingt hat, worauf beruht dann die Gewißheit, daß jener Zweck erreicht werden wird? Warum soll es nicht möglich sein, daß alle jene Wesen sich von Gott abwenden und in dieser Abwendung beharren?

Wir könnten uns hier vielleicht damit helfen, daß wir die Frage ganz an den sittlichen Zustand des menschlichen Geschlechts in diesem Zeitleben hefteten. In ihm erscheint vermöge seiner Bedingtheit durch die außerzeitlichen Urentscheidungen das, was an sich That ist, schon von Anfang als bestimmte sittliche Beschaffenheit. Auf der Grundlage dieser Bestimmtheit läßt sich die Anordnung von Mitteln denken, die über das menschliche Gemüth, wie es einmal beschaffen ist, eine hinreichende geistige Gewalt besitzen, um ihren Zweck mit Sicherheit zu erreichen. Indessen hieße das die Schwierigkeit nur umgehen. Ihren eigentlichen Sitz erkennen wir erst, wenn wir die Selbstbedingung des göttlichen Willens auf jenen außerzeitlichen Ursprung unsrer Selbstentscheidung aus sittlicher Unbestimmtheit beziehen.

Wir sind nun nicht gesonnen unsre Principien auch [illegible] den scheinbar harten Bestimmungen, die daraus folgen, im [illegible] ringsten zu verläugnen und geben darum die Möglichkeit, daß alle kreatürlichen Willen sich von Gott abwenden, als an sich vorhanden unbedenklich zu. Vermöge jener Unbestimmtheit kann kein kreatürlicher Wille abgesehen von seiner eignen Entscheidung gegen den Fall gesichert sein. Ob es aber auch möglich ist, daß alle gefallenen Wesen durch alle Aeonen hindurch im Abfall beharren? Wir können es uns nicht bergen, daß der Wille einer unberechenbaren Selbstvertiefung im Bösen fähig ist. Wie

Gott keinen Fall durch ſeine Allmacht verhindert, ſo bringt er auch Niemanden durch ſeine Allmacht vom Fall zurück. Von dieſer Seite iſt jene Möglichkeit nicht auszuſchließen. Nun aber leidet das Böſe ſelbſt, wie wir früher dem Dualismus gegenüber erkannt haben, an einem doppelten innern Widerſpruch. Es hat eine Tendenz in ſich die Natur zu zerſtören, die doch ſeine nothwendige Baſis iſt, ſo daß, wenn ihm ſein Streben gelänge, es in demſelben Augenblicke ſich ſelbſt vernichten würde. Es iſt aber auch genöthigt, um in dieſer göttlich geordneten Welt Exiſtenz zu gewinnen und zu behaupten, ſich an gewiſſe Elemente anzuſchließen, die an ſich in der Verwirklichung des Guten ihre beſtimmte Stelle haben, mithin ſich ſelbſt, indem es ſich geltend macht, zugleich entgegen zu arbeiten. In dieſem Widerſpruch, der die dem Böſen hingegebenen Weſen nie zur Ruhe und zur Befriedigung kommen läßt, liegt nun keineswegs eine Nothwendigkeit für dieſe Weſen, irgend einmal von dem Böſen abzulaſſen und ſich zum Guten zu wenden. Eben weil ſie in der Freiheit eine Wurzel haben, vermögen ſie in dem widerſpruchvollſten Daſein auszuhalten. Wenn dieß dem Menſchen ſein irdiſches Leben hindurch möglich iſt, worauf beruht die Nothwendigkeit, daß es ihm in irgend einem Zeitpunkte ſeines Daſeins unmöglich werden ſollte? Die innern Widerſprüche des Böſen können den Menſchen, wenn er ihre Qual empfinden muß, wohl mit der Sünde entzweien, die ihn beherrſcht; aber die Macht ihn mit dem Guten zu einigen haben ſie keineswegs. Wohl aber liegt in dieſen Widerſprüchen ein negativer Anknüpfungspunkt für die rettende Wirkſamkeit der göttlichen Liebe und Gnade, und dieſer Liebe dürfen wir unbedingt vertrauen, daß ſie ihn zu benutzen wiſſen wird. Haben dieſe Widerſprüche darin ihren letzten Grund, daß das Böſe nicht Subſtanz zu werden vermag, wiewohl es immer danach ſtrebt, daß es doch nur in einem Sein entſtehen und ſich verbreiten

kann, welches Gottes Kreatur ist und bleibt, so erkennen wir, worauf die Schranke beruht, die der Entwickelung des Bösen gesetzt ist, und die Bürgschaft, daß durch dasselbe die volle Verwirklichung des Weltzweckes zwar verzögert, aber nicht hintertrieben werden kann.

Von hier aus beantwortet sich auch die allgemeinere Frage, welche Töllner in einer scharfsinnigen, doch das Problem nicht an seiner Wurzel erfassenden Abhandlung *) bejaht, ob Gott Zwecke haben könne, die er nicht erreicht.

Daß Gott in die Entwickelung der Welt Mächte gepflanzt, die, weil er sie eben den Bedingungen der geschichtlichen Entwickelung unterworfen hat, theilweise das nicht erreichen, wozu sie dem religiösen Bewußtsein nicht durch willkürliche Einbildung, sondern vermöge einer relativen Nothwendigkeit bestimmt erscheinen, läßt sich gar nicht bezweifeln. Töllner deutet hier besonders das Beispiel des den Stammältern unsers Geschlechtes gegebenen Gebotes aus. Aber wir müssen ganz allgemein sagen, daß das Gesetz, für sich genommen, das nicht erreicht, wozu es an sich bestimmt ist, nämlich die Menschen zur Gerechtigkeit zu führen. Zu demselben Urtheil finden wir uns genöthigt, wenn wir auf die Entwickelung der Menschheit seit der Erscheinung Jesu Christi und hier insbesondere auf die göttlichen Leitungen achten, durch welche das Werk der Erlösung an die Menschen herangebracht wird. Wenn einem Volke oder einem Einzelnen durch die Boten des Evangeliums das Heil in Christo verkündigt wird, sollen wir da nicht sagen, die Darbietung geschehe zu dem Zwecke, daß sie angenommen werde? Und doch, wenn nun in unzähligen Fällen die Botschaft nicht angenommen wird, ist dann wirklich ein Zweck Gottes vereitelt worden? Die Allmacht des göttlichen Willens nach ihrem wahren Begriff, so

*) Vermischte Aufsätze, zweite Sammlung S. 1—32.

wenig sie sich als der allbestimmende Mittelpunkt der christlichen Gotteslehre betrachten läßt, ist doch schlechthin wesentliches Moment derselben, dessen Verletzung alle Güter, die die christliche Religion dem Menschen gewährt und verheißt, tödtlich antastet. Gott aber ein vergebliches Streben zuzuschreiben, ein Wollen, das über sein Vermögen hinausgeht — und was verdiente bestimmter den Namen eines göttlichen Wollens als das zwecksetzende, das bestimmende Princip alles hervorbringenden Wollens? — ist mit dieser Allmacht offenbar nicht vereinbar und würde uns überdieß nöthigen die Allmacht von der Allwissenheit loszureißen. Nicht einmal ein Mensch kann sich Zwecke setzen, von denen er mit vollkommner Gewißheit erkennt, daß er sie nicht erreichen wird*), geschweige Gott.

Freilich muß man sich eben hier sorgfältig hüten, dasjenige Moment des göttlichen Willens, aus dem das göttliche Gebot oder überhaupt die göttliche Forderung entspringt, zu einem völligen göttlichen Willen und Rathschluß zu machen. Somit lassen sich denn auch die höhern Bestimmungen, die unser religiös-sittliches Bewußtsein gewissen Wesen, Zuständen, Begebenheiten, Einrichtungen zuzuschreiben genöthigt ist, nicht sofort als wirkliche Zwecke in das Bewußtsein Gottes verlegen. Wir werden es Ihm nach der apostolischen Warnung Röm. 11, 34. eben nicht wehren können, außer den Gedanken, die er uns schon geoffenbart, auch seine heimlichen Gedanken zu haben, die vielleicht erst in der weitern irdischen Entwickelung seines Reiches oder, wenn auch da nicht, in dessen Vollendung offenbar werden sollen**). So konnte, ehe die Erlösung erschien, die Bestim-

*) Die Beispiele, durch welche Töllner das Gegentheil darzuthun sucht, sind zu schwach, als daß wir uns mit ihrer Widerlegung aufzuhalten brauchten.

**) Ganz richtig Luther de servo arbitrio S. 96. der Ausg. von Seb. Schmid: multa facit Deus, quae verbo suo non ostendit nobis, multa quoque vult, quae verbo suo non ostendit sese velle, wenn wir auch der

mung des Gesetzes von dem menschlichen Bewußtsein wohl kaum anders als in der obenbezeichneten Weise aufgefaßt werden; als aber der Glaube kam, wurde offenbar, daß bei dem vorliegenden Zustande des menschlichen Geschlechtes sein wirklicher Zweck war, *παιδαγωγὸς εἰς Χριστὸν* zu sein. Eben so kann, so gewiß das Erlösungswerk Christi den Zweck hat Alle, die es im Glauben annehmen, des ewigen Lebens theilhaftig zu machen, die Darbietung desselben an diesen oder jenen Einzelnen zu ihrem eigentlichen Zwecke haben, die bittre Feindschaft seines Herzens gegen Gott an's Licht zu bringen; und was Johannes der Täufer sagt von dem Beruf des Messias die Tenne zu fegen und Spreu und Weizen von einander zu scheiden, Matth. 3, 12., und Simeon von seiner Bestimmung zum Fall und Auferstehen Vieler in Israel, auf daß Vieler Herzen Gedanken offenbar werden, Luc. 2, 34. 35., und was Er selbst sagt von seiner Erscheinung in dieser Welt zum Gericht, auf daß, die da nicht sehen, sehend und die da sehen, blind werden, Joh. 9, 39, und von seiner doppelten Funktion Grundstein des Heils und Stein des Anlaufens zu sein, Matth. 21, 42 f. vgl Röm. 9, 33. 1 Petr. 2, 7. 8. 2 Kor. 2, 15. 16, und von der Macht seiner Kirche durch die Wirksamkeit ihres Glaubens an Ihn, des lebendigen Gottes Sohn, auf eine im Himmel gültige Weise nicht nur zu lösen, sondern auch zu binden, Matth. 16, 19., das Alles ist in seiner ganzen Strenge festzuhalten.

Für uns aber haftet gegenwärtig, vor dem Abschluß der irdischen Entwickelung des menschlichen Geschlechts, an der Erkenntniß der göttlichen Zwecke im Besondern, soweit sie nicht durch die Offenbarung Gottes in Christo kund gemacht sind, immer noch eine größere oder geringere Unsicherheit; vollkommen festen Boden fühlen wir erst unter unsern Füßen, wenn wir an

weitern Ausführung dieses Gedankens, die das velle und ostendere in Widerstreit mit einander bringt, keineswegs beipflichten.

den höchsten und allumfassenden Zweck der Geschichte uns halten, das göttliche Reich, welches in seiner Vollendung nichts Andres ist als die vollendete Gemeinschaft des Menschen mit Gott. Wie wir diesen Zweck mit Gewißheit als den Zweck Gottes selbst erkennen, so wissen wir auch gewiß, daß er erreicht werden wird, weil, wenn ihn Gott nicht auf ewige Weise als erreichten anschaute, der Mensch gar nicht existiren würde.

Aus der vorher gewonnenen Einsicht in die Selbstbeschränkung des göttlichen Willens ergiebt sich von selbst, daß wir den Begriff der göttlichen Zulassung nicht bloß als einen Nothbehelf populärer Rede betrachten dürfen, sondern ihn der wissenschaftlichen Darlegung dieser Verhältnisse göttlichen und menschlichen Wirkens vindiciren müssen.

Zwar ist dieser Begriff keineswegs das vollständige Komplement zu dem der göttlichen Selbstbeschränkung, so daß, wo der göttliche Wille aufhört ein hervorbringender zu sein, eben da er ein bloß zulassender würde. Allerdings haben neuere Dogmatiker, z. B. Bretschneider *), den Begriff der göttlichen Zulassung so gefaßt, aber ganz gegen allen Sprachgebrauch; denn wenn das geschieht, was Gott gebietet, aber nicht selbst bewirkt, wer wird dann sagen, Gott lasse dieß nur zu? Offenbar steht das göttliche Zulassen nicht bloß dem göttlichen Bewirken, sondern auch dem Gebieten Gottes gegenüber. Insofern nämlich Gott durch einen Willensakt, der eben so sehr die erhabenste und kühnste Offenbarung seiner Herrlichkeit wie die freiste Selbstbeschränkung ist, das Höchste in seiner Schöpfung hervorbringt, die Sphäre des sich mit Freiheit bestimmenden Geistes, wird sein Wille in Beziehung auf dieses Gebiet

*) Handbuch der Dogmatik §. 55 (B. 1, S. 413 f. — dritte Ausg.).

als existirendes aus einem verursachenden ein gebietender. Denn gebietend wird der Wille nur, insofern er von einem bestimmten Geschehen will, daß es nicht durch ihn selbst, sondern durch einen andern Willen bewirkt werde*). Ist nun aber dieser andre Wille ein mit Freiheit sich selbst bestimmender und ist es demnach Ernst mit der Selbstbeschränkung des göttlichen Willens, durch welche er in diesem Gebiet darauf verzichtet die Verwirklichung des ihm Entsprechenden sofort selbst zu verursachen, so ist zugleich mit diesem gebietenden Willen die Möglichkeit gegeben, daß das Gegentheil von seiner Forderung geschehe.

Zum Wirklichwerden dieser Möglichkeit durch den freien Willen des Menschen verhält sich nun der göttliche Wille nicht gezwungen — denn in seiner Selbstbestimmung ist ja die Existenz dieses freien Willens gegründet —, eben so wenig erlaubend — sonst würde er ja das Gegentheil, den Gehorsam, nicht gebieten —, sondern zulassend. Wiewohl er an sich die Macht hat die Entstehung des Bösen zu hindern, wie denn auch nur unter Voraussetzung dieser Macht von einem Zulassen des Bösen die Rede sein kann, so will er sie doch nicht hindern, weil dieß nicht geschehen könnte, ohne dasjenige aus der Schöpfung auszuschließen, wodurch deren höchste Vollendung bedingt ist.

Doch liegt in dieser Zulassung nicht bloß ein negatives, duldendes Verhalten des göttlichen Willens gegen das Böse, sondern indem er es zuläßt, setzt er ihm zugleich gewisse Schranken, zwar nicht seiner innern Fortschreitung, denn hier kann es sich ungehindert bis zum furchtbarsten Gipfel steigern, aber seinen Wirkungen in der Außenwelt, die von dem gewaltigen Gange der göttlich geordneten Weltentwickelung immerfort verschlungen werden. Der Begriff der göttlichen Zulassung schließt allerdings dieses in sich, daß Gott wirkliche Störungen, verzögernde Hemmun-

*) Die Natur kann wohl Gesetzen, aber nicht Geboten unterworfen werden.

gen für die Realisirung seines Weltzweckes nicht verhindert, weil dieser Weltzweck seiner Natur nach eben nur durch die Vermittelung freier Weltwesen realisirt werden kann; aber Störungen, die die Erreichung des göttlichen Weltzweckes wirklich hintertrieben, würde Gott nicht zulassen. — Andrerseits entspricht dem göttlichen Zulassen, insofern das zugelassene Böse nicht durch die Vergebung wieder aufgehoben wird, ganz genau das göttliche Strafen, so daß das Geschöpf dem Willen Gottes als gebietendem sich nicht zu entziehen vermag, ohne sofort in die Botmäßigkeit dieses Willens als strafenden zurückzufallen.

Werden diese Bestimmungen über den Begriff der göttlichen Zulassung im Zusammenhange mit den bisher entwickelten Lehrmomenten aufgefaßt, so haben wir auch nicht nöthig von der neuern Bestreitung dieses Begriffes, besonders von der Schleiermacherschen *), darzuthun, daß sie ihn nicht zu erschüttern vermag. Sie ruht ganz und gar auf Voraussetzungen über das Wesen Gottes und sein Verhältniß zur Welt, von deren Unzulässigkeit wir uns zur Genüge überzeugt haben. Wir sind ganz einverstanden mit Schleiermachers Bemerkung, daß, was Gott nur zulasse, seinen letzten positiven Bestimmungsgrund anderwärts haben müsse **). Jedoch eine Ableugnung der göttlichen Allmacht liegt darin so wenig, daß vielmehr durch das Urtheil, daß ein bloßes Zulassen in Gott nicht denkbar sei, sein allmächtiger Wille verneint wird. Wenn aber Schleiermacher aus der Annahme dieses Begriffes die Folgerung zieht, daß, was in Gott Zulassung sei, des Teufels Vorherbestimmung, und weiter was Gottes Vorherbestimmung sei, im Teufel Zulassung sein werde, so können

*) Glaubenslehre §. 81, 4. (B. 1, S. 497.) und besonders die Abhandlung über die Lehre von der Erwählung a. a. O. 70 ff.

**) Dieß erkennen auch die ältern Lutherischen Dogmatiker auf's Bestimmteste an, z. B. Quenstedt a. a. O. P. II, c. II, sect. 2, qu. 5, object. διάλ. 11: ubi nuda est permissio, ibi locum non habet causalitas.

wir das wohl nur als einen nicht ſonderlich treffenden Scherz anſehen *).

Bei Schleiermacher nun kann uns die entſchiedne Abneigung gegen den Begriff der göttlichen Zulaſſung durchaus nicht befremden; ſie iſt in dem ganzen Zuſammenhange ſeines dogmatiſchen Syſtems wohl begründet. Wenn aber Theologen, welche die unbedingte Vorherbeſtimmung ſowohl in der Calviniſchen als auch in der Schleiermacherſchen Geſtalt ablehnen und ſich durch die offenbar widerſprechenden oder künſtlich verwickelten Formeln, mit denen ſich Beide gegen die göttliche Urheberſchaft der Sünde verwahren, nicht befriedigt finden, wenn ſolche Theologen, die nicht mit Schleiermacher das Wirken, Wollen, Können, Sein Gottes in eine ununterſchiedne Identität zuſammenfallen laſſen, ſich den Begriff der göttlichen Zulaſſung und deſſen allgemeinere Vorausſetzung, die Selbſtbeſchränkung des göttlichen Willens zu Gunſten der kreatürlichen Freiheit, doch nicht aneignen mögen, ſo können wir das nur als Mangel an Bewußtſein von den Gründen und Folgen ihrer dogmatiſchen Ueberzeugungen betrachten.

*) Noch weniger ſchlagend ſcheint es, wenn Sigwart a. a. O. S. 131. den Begriff der Zulaſſung durch eine künſtliche Schlußfolgerung zu dem Geſtändniß zu bringen meint, daß das Böſe mit dem Willen Gottes in der Welt ſei. Es wird ſich aus dieſem Begriff niemals ein weiteres Geſtändniß erpreſſen laſſen als das tautologiſche, daß das Böſe eben nur inſofern mit dem Willen Gottes in der Welt ſei, als derſelbe es zulaſſe. Die nöthige Berichtigung jener Argumentation findet ſich übrigens ſchon bei Hollaz a. a. O. S. 495. Anm. **) (Ausg. v. 1750.).

Zweites Kapitel.

Das Verhältniß der menſchlichen Freiheit zur göttlichen Allwiſſenheit.

Als wir uns im vorigen Kapitel zu erklären ſuchten, wie Gott die Selbſtbeſchränkung ſeines Willens zu Gunſten der kreatürlichen Freiheit zugleich auf ewige Weiſe als aufgehobene wiſſe, machten wir ohne weitere Begründung von der Annahme Gebrauch, daß Gott die Selbſtentſcheidungen des menſchlichen Willens von Ewigkeit erkenne. Auch jetzt, indem wir uns zu der berühmten Streitfrage wenden, ob mit ſolchem göttlichen Wiſſen die Freiheit dieſer Entſcheidungen vereinbar ſei, wollen wir uns nicht damit aufhalten die Wahrheit jenes Satzes darzuthun, ſondern wir betrachten ihn als etwas, was ſich von ſelbſt verſteht, und ſetzen darum bei der Unterſuchung unſrer Frage ſeine Anerkennung voraus. Wenn Socin und ſeine Schüler ein unfehlbares Wiſſen Gottes von den zukünftigen freien Handlungen der Menſchen geleugnet haben, weil das göttliche Wiſſen wiewohl Allwiſſenheit doch nur auf alles Wißbare gehe, das zukünftige freie Handeln aber als contingens nichts Wißbares ſei, ſo hätten ſie ſich nur auch das Herz faſſen ſollen zu der weitern Behauptung, daß Gott in Beziehung auf das menſchliche Geſchlecht weder einen Rathſchluß der Erlöſung noch ſonſt einen Plan zu deſſen Entwickelung entworfen habe, d. h. daß er ſich um daſſelbe überhaupt nicht kümmere, weil ihm dieß wohl noch beſſer anſtehen würde, als ſich ſeine etwanigen Pläne immerfort von den unbekannten und ſchlechthin unberechenbaren Willensentſcheidungen

der Menschen durchkreuzen zu lassen, ohne selbst von den abgeänderten Entschlüssen jemals sicher zu sein, ob es möglich sein wird sie auszuführen.

Eben so versteht es sich von selbst, daß das göttliche Vorherwissen der freien Handlungen ein vollkommen sicheres und untrügliches ist, so daß letztere weder jemals ausbleiben noch um ein Haar anders erfolgen, als sie von Gott erkannt sind. Wäre das göttliche Wissen in dieser Beziehung nur ein wenngleich mit dem höchsten Grade der Wahrscheinlichkeit bekleidetes Muthmaßen, so wäre doch höchst wahrscheinlich, daß unter Millionen und aber Millionen Fällen hin und wieder die Wahrscheinlichkeit täuschte, und Gott würde dann einen Irrthum zu verbessern haben. Dagegen ist es auf die Beantwortung unsrer Frage ohne Einfluß, ob man von den Gegenständen des göttlichen Wissens das, was uns geringfügig und bedeutungslos erscheint im menschlichen Handeln, ausschließt oder nicht. Die Entscheidungen des menschlichen Willens, an denen das Interesse dieser Frage vornehmlich haftet, sind solche, von welchen ewiges Heil und Verderben des Menschen abhängt.

Wie ist es nun zu begreifen, daß die Freiheit dieser Willensentscheidungen durch das göttliche Vorherwissen nicht aufgehoben werden soll? Vermöge der Freiheit können diese Entscheidungen *auch anders*, vermöge der Untrüglichkeit des göttlichen Vorauswissens können sie *nicht anders* erfolgen, als sie erfolgen; ist dieß nicht ein offenbarer Widerspruch?

Von ältern und neuern Theologen ist hier oft auf *Analogien aus dem menschlichen Gebiet* großer Werth gelegt worden. Niemand bilde sich doch ein durch sein eignes Vorauswissen zukünftiger Handlungen die Freiheit derselben in Nothwendigkeit zu verwandeln. Allein giebt es denn wirklich ein untrüglich gewisses Voraussehen des Menschen von einer freien Handlung? Die Gewißheit, die wir von unsrer eignen zukünf-

tigen Willensentscheidung für einen bestimmten Fall haben können, ohne uns dadurch in unsrer Freiheit beschränkt zu fühlen, müssen wir hier aus dem Spiele lassen. Ueber dieses Verhältniß ist darum kein sicheres Urtheil möglich, weil wir nie gewiß sein können, ob nicht in diesem Vorherwissen schon ein Vorherbestimmen, eine vorläufige Willensentscheidung für diesen Fall enthalten ist. Was aber die Willensentscheidungen Andrer betrifft, so haben wir von der Weissagung durch göttliche Erleuchtung natürlich abzusehen, weil dieß eben keine Analogie aus menschlichem Gebiet ist. Aus dem Charakter und den Umständen läßt sich die Handlung eines Menschen offenbar nur so weit mit Sicherheit voraus erkennen, als ihr eben, für sich genommen, die Freiheit des Auchanderskönnens nicht zukommt. So bliebe uns also nur ein Vorauswissen durch unmittelbare Ahnung vermittelst eines manchen Menschen eigenthümlichen Divinationsvermögens übrig. Aber hier ist die Thatsache eines vollkommen sichern Ahnens zukünftiger Begebenheiten oder vielmehr *Handlungen* (das second sight der Schotten und Aehnliches ist doch eigentlich nur die Ahnung eines einem Andern bevorstehenden *Leidens*) noch nicht als hinreichend festgestellt anzusehen, um darauf in Bezug auf unsre Frage Schlüsse bauen zu dürfen. Demnach fehlt uns eine wirkliche Analogie aus dem Gebiet des menschlichen Wissens.

Indessen liefert uns die Annäherung an das vollkommen sichere Vorauswissen fremder Willensentscheidung, wie sie im Leben unter eng Vertrauten oft genug vorkommt, schon ein günstiges Vorurtheil für die Vereinbarkeit der menschlichen Freiheit mit der Allwissenheit Gottes. Wir meinen doch nicht minder frei gewesen zu sein in irgend einem Entschlusse, wenn wir hinterher erfahren, daß ein Freund unsern Entschluß mit Bestimmtheit vorausgesagt. Oder soll dieses unerschütterte Freiheitsbewußtsein sich vielleicht so erklären, daß wir, wie nothwendig immer unser Entschluß aus unsrer dermaligen sittlichen Beschaffenheit hervor-

gegangen sein mag, diese Beschaffenheit selbst als in unsrer Freiheit gegründet wissen? Wohl, aber soviel steht doch jedenfalls fest: Es fällt uns nicht ein, dieses Vorherwissen des Andern als die wirkende Ursache unsers Entschlusses zu betrachten.

Andre schlagen zur Lösung des Problems den entgegengesetzten Weg ein, indem sie grade aus demjenigen, wodurch das göttliche Wissen des auf unserm Standpunkt Zukünftigen sich von unserm Wissen unterscheidet, die Vereinigung der menschlichen Freiheit mit Ersterm herzuleiten suchen. Sie geben zu, daß die Freiheit des menschlichen Handelns aufgehoben sein würde, wenn es ein wirkliches Vorauswissen Gottes von demselben gäbe. Nun aber sei das göttliche Wissen nicht wie das menschliche an die zeitliche Aufeinanderfolge gebunden, sondern ein schlechthin außerzeitliches; in Gott sei wie keine Erinnerung eines Vergangenen so keine Voraussicht eines Zukünftigen, sondern alles in der Zeit Geschehende und damit in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft Auseinanderfallende werde von ihm auf ewige Weise als ein zugleich seiendes Ganzes erkannt. Träte nun hiermit an die Stelle des Vorherwissens (der praescientia) das Schauen eines Gegenwärtigen, so falle jene Schwierigkeit mit der göttlichen Allwissenheit die menschliche Freiheit zu vereinigen hinweg.

Diese Auflösung unsers Problems ist seit Augustinus*) und Boethius**) bis zu dem neuesten Bearbeiter der Lehre

*) Die Hauptstellen sind: De civitate Dei l. XI, c. 21. De div. quaestionibus ad Simplic. l. II, qu. 2, §. 2. Außerhalb der christlichen Kirche findet sich derselbe Gedanke, wenngleich minder klar ausgesprochen, schon früher, namentlich bei Philo, quod Deus sit immutabilis: ὥστε οὐδὲν παρὰ θεῷ μέλλον — καὶ γὰρ οὐ χρόνος — αἰὼν ὁ βίος ἐστὶν αὐτῶν (αὐτοῦ)· ἐν αἰῶνι δὲ οὔτε παρελήλυθεν οὐδὲν οὔτε μέλλει, ἀλλὰ μόνον ὑφέστηκεν (Opera ed. Pfeiffer vol. II, p. 402.).

**) De consol. philos. l. V, pros. 3—6.

von den Eigenſchaften Gottes*) ſo oft und zum Theil mit einer ſo entſcheidenden Miene vorgebracht worden, daß es ſich wohl der Mühe verlohnt ſie etwas genauer ins Auge zu faſſen, ob ſie wirklich das leiſtet, was ſie verſpricht.

Die Frage iſt zunächſt, ob aus der Ewigkeit des göttlichen Wiſſens nothwendig folgt, daß die Zeit und ihr immerwährendes Uebergehen aus der Vergangenheit durch die Gegenwart in die Zukunft für dieſes Wiſſen überhaupt nicht vorhanden iſt.

Es handelt ſich in dieſem Problem nur um ſolches Geſchehen in der Zeit, welches aus Freiheit entſpringt und für uns Gegenſtand des Wiſſens wird durch Erfahrung. Das vollkommenſte Wiſſen, was wir von Thatſachen dieſer Art haben können, iſt, abgeſehen von dem unmittelbaren Bewußtſein der Vorgänge unſers innern Lebens, die Augenzeugenſchaft. Dieß unſer Wiſſen von dem in der Zeit Geſchehenden iſt nun auf doppelte Weiſe durch die Zeit beſchränkt. Die eine Schranke liegt darin, daß es überhaupt nur ein unendlich kleines Bruchſtück des zeitlichen Geſchehens umfaßt, die andre darin, daß es auch innerhalb dieſes geringen Ausſchnittes ſeine Kenntniß ſich nur allmälig erwirbt, und daß die ſo erworbene ſich ihm eben ſo allmälig wieder verdunkelt und zuletzt ganz entzieht. Denn was man vielleicht als die dritte und vornehmſte Schranke nennen möchte — daß wir

*) Bruch a. a. O. S. 166. Auch Strauß ſcheint auf dieſe Auskunft großes Gewicht zu legen; er meint, alle die Noth, welche man um die Vereinigung des göttlichen Vorherwiſſens mit der menſchlichen Freiheit gehabt, ſei einzig aus der Unterſcheidung des göttlichen Wiſſens in reminiscentia, visio und praescientia entſprungen, Dogmatik B. I, S. 570. Ueber die Geſchichte der Frage vgl. Dähne, de praescientiae divinae cum libertate humana concordia. 1830. Eine Reihe von Ausſprüchen der Kirchenväter und Scholaſtiker über das Verhältniß zwiſchen der göttlichen Präſcienz und der menſchlichen Freiheit ſo wie über die Außerzeitlichkeit des göttlichen Wiſſens hat Petavius zuſammengeſtellt, Dogmata theol. tom. I. de Deo Deique proprietatibus, lib. IV. c. 4—7. vgl. tom. III, lib. IV. c. 11.

auch die uns gegenwärtige Handlung eines Andern in ihrem innern Zustandekommen selten oder streng genommen nie vollständig und durchaus sicher zu durchschauen vermögen —, ist keine Beschränkung durch die Zeit.

Das göttliche Wissen nun umfaßt den ganzen Zeitverlauf, und alle einzelnen Momente desselben sind ihm schlechthin, ohne Zunahme und Abnahme, gegenwärtig. Müßte Gott erst etwas erfahren, was er vorher noch nicht gewußt hätte, oder könnte seinem Wissen irgend etwas, was es schon besessen hätte, sich wieder entziehen oder auch nur im Geringsten verdunkeln, so wäre das Bewußtsein Gottes in einen Proceß des Werdens und Vergehens hineingerissen, der die Absolutheit desselben schlechthin aufhöbe.

Folgt nun hieraus, daß für das göttliche Wissen auch die Aufeinanderfolge der Zeitmomente, das Auseinandertreten derselben in Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft gar nicht vorhanden ist?

Wir müssen hier unterscheiden, was oft mit einander vermischt wird. Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft sind ja nicht, wie man sie verworrener Weise öfters nennt, die Dimensionen der Zeit, die an dem Begriffe derselben etwa eben so wesentlich hafteten, wie an dem Begriff des Raumes dessen drei Dimensionen, ohne welche dieser überhaupt nicht gedacht werden kann. Die Zeit hat überhaupt nur Eine Dimension; sie entsteht in unsrer Vorstellung durch die Bewegung von irgend einem Punkte aus in einer und derselben Richtung, wie der Raum durch die Bewegung in drei verschiednen Richtungen; sie ist, halten wir uns, von allem Inhalt absehend, rein an die Form der Zeit als solche, die schlechthin gleiche Folge der einzelnen Momente, in welcher die der Vergangenheit sich objektiv auf keine Weise unterscheiden von dem gegenwärtigen und den zukünftigen. Der Unterschied zwischen Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft, insofern dieselben

nach dem allgemeinen Sprachgebrauch in rein formellem Sinne genommen werden *), ist nicht bloß ein relativer, in jedem Augenblick sich verändernder, sondern auch ein lediglich subjektiver. Er entsteht nur in dem Bewußtsein von Wesen, deren Sein selbst ein in der Zeit existirendes, d. h. Werden ist, und welche dadurch genöthigt sind, das immer gleiche Fortrücken der Zeit von dem einzelnen Punkte aus, an welchem ihr eignes Werden sich eben befindet, nach entgegengesetzten Richtungen aufzufassen **). Mithin ist für das Bewußtsein eines Wesens, welches in seinem eignen Sein über die Zeitlichkeit erhaben ist, dieser Unterschied an sich nicht vorhanden.

Sollen wir nun dasselbe von der Aufeinanderfolge der Momente überhaupt sagen? Auf dem Standpunkte des Kriticismus, wo die Zeit nur für eine subjektive Form der menschlichen Anschauung, nicht aber für etwas zugleich an den Dingen Haftendes genommen wird, scheint es allerdings so. Wer aber in unsrer Frage auf diesen Standpunkt sich stellen will, der mag sich nicht verbergen, daß er dann auch die weitern Konsequenzen sich gefallen lassen muß, also nicht bloß, daß jede freie Willensbestimmung durch einen salto mortale in das Reich des Intelligibeln hinüberrückt, sondern auch, daß wir von dem Wesen der Dinge wie von unserm eignen Wesen nichts zu wissen vermögen, geschweige von Gott, da wir weder uns selbst noch etwas außer uns vorstellen können, ohne das Vorgestellte leider in eine Gestalt zu verwandeln, von der sich schlechterdings nicht bestimmen läßt, wie sie sich zum „Ding an sich" verhält. Und doch, so

*) In einem reellern Sinne kann man z. B. von dem natürlichen Verlauf eines menschlichen Lebens sagen, daß die Periode seiner Zunahme seine Zukunft, die seiner Abnahme seine Vergangenheit, also sein Höhepunkt seine Gegenwart ist.

**) Zwei Dimensionen der Zeit könnten sich daraus nur dann ergeben, wenn man einer Linie, weil man sie von einem Punkte in der Mitte aus ansehen kann, zwei Dimensionen zuschreiben dürfte.

lange dieſer Standpunkt in ſeinem praktiſchen Glauben an der objektiven Exiſtenz Gottes feſthält, d. h. ſo lange der Kantiſche Standpunkt noch nicht in den Fichteſchen übergegangen iſt, wird er nicht doch annehmen müſſen, daß Gott, inſofern ihm ein vollkommnes Durchſchauen der menſchlichen Seele in ihrer vorſtellenden Thätigkeit zukommen ſoll, auch eben dieſe Form der Anſchauung, wodurch Alles ein zeitliches wird, und in dieſer wie in einem Spiegel die Geſammtheit alles menſchlichen Thuns als eine Zeitfolge erkennt?

Iſt dagegen die Zeit nicht bloß die ſubjektive Bedingung unſres Wahrnehmens und Erfahrens, ſondern zugleich die objektive Form des bedingten Seins als ſolches, iſt alſo die Aufeinanderfolge der Momente etwas Reelles, ſo iſt leicht zu ſehen, was aus der Behauptung, daß die Zeit für das göttliche Wiſſen nicht vorhanden, d. h. daß ſie nicht Gegenſtand deſſelben ſei, gefolgert werden muß. Nichts Geringeres, als daß Gott die Welt überhaupt nicht in ihrer Wirklichkeit erkennt.

Oder ſollen wir vielleicht vor dieſer Folge gar nicht erſchrecken? Es iſt vielleicht eben die Vollkommenheit des göttlichen Wiſſens, daß es die Welt lediglich in ihren Allgemeinbegriffen und eben damit sub ratione aeternitatis erkennt. So wären denn die Begriffe der Gattungen und Arten ſo wie die metaphyſiſchen Allgemeinbegriffe, die wie jene mit der Zeit nichts zu ſchaffen haben, im göttlichen Verſtande enthalten, aber zu dieſer individuellen Wirklichkeit, die ohne Zeit nicht iſt und ſchlechterdings nicht gedacht werden kann, hätte derſelbe kein Verhältniß. Was die Wirklichkeit des endlichen Seins immer zu den Allgemeinbegriffen, dieſelben als eine für ſich beſtehende Welt gedacht, hinzufügen möchte, das göttliche Wiſſen hätte nur dieſe zu ſeinem Gegenſtande. Es ließe ſich dann auch einſehen, wie Gott erhaben iſt über alles Wiſſen von Objekten, die von ihm ſelbſt verſchieden wären, wie er die Welt nur erkennt, indem er ſich

selbst erkennt, ja wie sein Wissen von der Welt und sein Selbstbewußtsein schlechthin Eins und dasselbe sind.

Soviel aber steht dann fest: wenn diese Wirklichkeit nicht *für das göttliche Wissen* vorhanden ist, so kann sie auch nicht *durch den göttlichen Willen* vorhanden sein. Läßt sich demnach die Existenz dieser Wirklichkeit in Zeit und Raum aus einem göttlichen Schaffen nicht mehr herleiten, woher soll sie ihren Ursprung haben? Es wird im Zusammenhange dieser Betrachtungsweise, die ja doch vom Dualismus nichts wissen will, schwerlich etwas Andres übrig bleiben, als diese zeitliche Wirklichkeit für ein nur im endlichen Bewußtsein entstehendes Phänomen zu erklären, d. h. im Wesentlichen auf den *Kantischen* Standpunkt zurückzukehren im Widerstreit mit der Voraussetzung, daß die Zeit etwas Wirkliches sei. Soll dabei aber jener Satz, daß Gott die Dinge als außer der Zeit existirend anschaue, ernstlich festgehalten werden, so sinkt jenes Phänomen unaufhaltsam zum bloßen *Schein* herab. Denn wie *Gott* die Dinge *erkennt*, so *sind* sie unstreitig, und das menschliche Vorstellen, soweit es von dieser göttlichen Erkenntniß abweicht, ist eben nichts als Täuschung.

Auch würde es in der Sache nichts ändern, wenn man hier die Vorstellung von einem *Fall der Ideen* selbst, worin diese niedere Region des zeitlichen Seins ihren Ursprung habe, zu Hülfe nehmen wollte. Denn ist dieser Fall und seine Folge für das göttliche Wissen nicht vorhanden, schaut Gott die Ideen als nicht gefallene an, so ist ihr Fall eben auch ein *bloßer Schein*, der um so weniger irgend etwas erklären kann, da er selbst, seine Entstehung in irgend einem Bewußtsein, das Unerklärlichste ist.

Richtiger wird es sein zu sagen, daß Gott selbst die Ideen, in welche als ihre Momente die Weltidee des göttlichen Verstandes sich unterscheidet, *als Entwickelungsprincipien einer Wirklichkeit in Zeit und Raum gewollt hat*,

und andrerſeits, daß dieſe Ideen nur inſofern in ſeinem Verſtande ſind, als es Gottes ewiger Wille iſt, daß eine Welt ſei.

Die Ideen ſind Principien der wirklichen Entwickelung nicht als die unmittelbar wirkenden Urſachen derſelben, ſondern in teleologiſchem Sinne, indem ſie die Ziele aller dieſer Entwickelungen enthalten, von denen die durch jenen vorzeitlichen Abfall geſtörten Anfänge, die gegenwärtige Geſtalt unſrer Exiſtenz, weit entfernt ſind. Iſt aber dieſe in Zeit und Raum ſich bewegende Welt als ſolche durch Gottes ſchöpferiſchen Willen, ſo iſt ſie auch als ſolche dem göttlichen Wiſſen auf gegenſtändliche Weiſe gegenwärtig. Dadurch daß dieß Wiſſen in ſich ſelbſt das ewige iſt, ſchließt es die Erkenntniß der Zeitfolge als einer Exiſtenzweiſe ſeiner Gegenſtände nicht aus, ſondern es durchdringt ſie, ohne irgendwie durch ſie beſchränkt zu ſein *). Von dem göttlichen Bewußtſein iſt wie alles im Raume Exiſtirende mit dem Raume ſelbſt ſo alles in der Zeit Werdende und die Zeit ſelbſt umfaßt. Das uns Vergangene vergeht ihm nicht, und das uns Zukünftige ſoll ihm nicht erſt kommen; dennoch ſieht er jedes Geſchehen an ſeiner beſtimmten Stelle in der Zeitfolge, in dieſem engen Zuſammenhange mit Vorangehendem und

*) Anders Watke a. a. O. S. 479: Das Wiſſen deſſen, was ſich in der Schranke der Zeit bewegt — und ein ſolches Wiſſen ſchreibt auch Watke Gott zu —, iſt ja unmittelbar auch ein Wiſſen der Schranke und damit ſelbſt ein beſchränktes Wiſſen. — Dieſes „und damit" hat V. wenigſtens nicht von ſeinem Meiſter gelernt, der unſtreitig mit beſſerm Rechte behauptet, eine Schranke könne nur der als ſolche wiſſen, der irgendwie darüber hinaus ſei. Jene Folgerung ſteht ganz auf gleicher Linie mit der groben Erſchleichung, die das Denken und Wiſſen des Böſen ſofort zu einem böſen Denken und Wiſſen macht. Wenn übrigens V. von ſeinen Principien aus uns nur zu ſolchen Abgründen zu führen wußte, wie in dieſer Lehre von dem beſchränkten Wiſſen Gottes und in der auf den folgenden Seiten vorgetragenen von einem göttlichen Willen, der wider den göttlichen Willen der Heiligkeit und Freiheit agirt, ſo hätte er der Anſicht eines Andern wohl ſo viel Aufmerkſamkeit widmen können, um ſie nicht ſo ganz verworren darzuſtellen, wie S. 475 ff. geſchieht.

Nachfolgendem, aus welchem herausgerissen es nach unsern Begriffen gar nicht mehr das sein würde was es ist, sondern etwas Andres, völlig Unbestimmbares*).

Wäre nun überhaupt anzunehmen, daß das Wissen Gottes um das Handeln des Menschen dasselbe zu einem nothwendigen mache, während es sonst ein freies wäre, wie sollte es dieses Alles auf gleiche Weise umfassende ewige Wissen weniger thun, als wenn Gott in Beziehung auf das uns Zukünftige ein eigentliches Vorherwissen zukäme, welches dann, wenn dieses Zukünftige erschiene, ein andres würde als Schauen des Gegenwärtigen, und wenn dieß vorüber wäre, wieder ein andres als Erinnerung an das Vergangene? Verhält sich das ewige Wissen Gottes nicht negativ zu der Zeitfolge und der in ihr verlaufenden Wirklichkeit, sondern so daß es das Ganze derselben umfaßt, so ist dem göttlichen Wissen dieses bestimmte Geschehen gegenwärtig nicht bloß, wenn es geschieht, sondern auch in jedem frühern Augenblicke, welchen wir immer in Gedanken fixiren mögen. Und so bricht aus dem ewigen Wissen Gottes sofort das hervor, was für uns ein Vorherwissen ist**). Oder soll diese Beziehung irgend einer Begebenheit auf das göttliche Wissen vor ihrem Eintritt etwa nur eine willkürliche Vorstellung sein? Daß sie das nicht

*) Auch hier finden wir Bruch nichts weniger als mit sich übereinstimmend, sondern zwischen zwei einander entgegengesetzten Extremen schwankend. S. 162. heißt es: die Welt — obgleich nach dem unmittelbar Vorhergehenden „wesentlich verschieden von Gott" — liegt nicht außerhalb des Selbstbewußtseins Gottes, sondern ganz eigentlich innerhalb desselben. S. 165. dagegen wird es als ein nicht ganz aufzulösendes Problem bezeichnet, wie überhaupt ein absolutes Sein neben einem bedingten und endlichen bestehen könne. Gewiß wird das Problem völlig unauflöslich, wenn man erst ein bedingtes Sein setzt und dann fragt, wie daneben ein absolutes Sein bestehen könne.

**) Darum pflegt Augustinus trotz seiner Einsicht in die Ueberzeitlichkeit des göttlichen Wissens in seinen spätesten Schriften eben so wenig wie in seinen frühesten Bedenken von einer praescientia Dei zu reden.

iſt, daran mag uns die durch göttliche Erleuchtung im menſchlichen Geiſte gewirkte Weiſſagung erinnern. Die Hauptſache aber iſt, daß es durchaus widerſinnig iſt, ein ewiges Bewußtſein irgendwie als das Minus im Verhältniß zu einem an die Zeit gebundenen Bewußtſein zu betrachten *). Hat ein Vorherwiſſen die Macht das ihm gegenſtändliche Handeln zu neceſſitiren, ſo muß ein ewiges Wiſſen dieſe Macht noch vollkommner haben.

Es ergiebt ſich hieraus, daß durch die Erkenntniß des göttlichen Wiſſens als eines ewigen, alſo über die Schranke der Zeit ſchlechthin erhabenen die menſchliche Freiheit nicht gerettet werden kann. Gewiß iſt es Vielen nur darum begegnet mit dieſer Unterſcheidung den Knoten für gelöſt zu halten, weil ſie damit das ganze Problem in ein ihnen dunkles Gebiet geſchoben haben, wo ſie ſich nicht mehr zu beſtimmtem Denken befähigt oder genöthigt finden, und wo darum die Frage aufhört ihren Geiſt zu beunruhigen. Der Urheber dieſer Unterſcheidung in der chriſtlichen Theologie hat hier tiefer geſehen als viele Neuere, und macht von derſelben für die Aufgabe die menſchliche Freiheit mit der göttlichen Allwiſſenheit in Uebereinſtimmung zu bringen gar keinen Gebrauch.

*) So meint Strauß, Dogmatik §. 37. (B. 1, S. 570 f.), daß bei dem Emporſteigen von dem Begriff eines zeitlichen zu dem eines ewigen göttlichen Wiſſens Gottes vermeintliches Vorausſehen einer Handlung für die Freiheit nicht gefährlicher ſei als ſein Mitanſehen einer gegenwärtigen, während er vielmehr hätte ſagen ſollen, daß bei jenem Emporſteigen dieſes vermeintliche Mitanſehen einer Handlung für die Freiheit vollkommen eben ſo gefährlich werde als das göttliche Vorausſehen. — Auch Boethius betrachtet die abſolute Gegenwart des göttlichen Wiſſens im Vergleich mit dem Vorherwiſſen als ein Minus, a. a. O. pr. 6: Num quae praesentia cernis, aliquam eis necessitatem tuus addit intuitus? Minime. Atqui — uti vos vestro hoc temporario praesenti quaedam videtis, ita ille (Deus) omnia suo cernit aeterno. Dabei iſt auch überſehen, daß unſer Wahrnehmen eines vor unſern Augen Geſchehenden demſelben, ſtreng genommen, immer nachfolgt, wäre es vielleicht auch nur um den tauſendſten Theil einer Tertie. Sollen wir daſſelbe etwa auch von dem ewigen Erkennen Gottes ſagen?

Nur etwa wider die Einwürfe der Socinianer gegen die Möglichkeit, daß Gott unsre freien Handlungen mit Gewißheit vorhersehe, scheint jene Einsicht entscheidende Hülfe zu leisten. Gegen diese Möglichkeit führt namentlich Joh. Crell folgendermaßen Beweis: Weil die zufälligen Dinge als zukünftige noch indeterminirt sind, so kann sie Gott vermöge der Wahrheit seines Wissens eben auch nur als indeterminata et in utramque adhuc partem flexibilia vorauswissen *). Dieser Einwurf erledigt sich, wenn das Wissen Gottes als ein ewiges und damit überzeitliches erkannt wird. Denn dann läßt es sich nicht auf eine dem Entstehen der freien Handlung vorangehende Ansicht von derselben beschränken, sondern es greift wesentlich über. — Genauer erwogen zeigt sich indessen, daß auch in dieser Beziehung die Unterscheidung zwischen ewigem Wissen und in der Zeit vorangehendem Wissen keinen wesentlichen Einfluß auf unsre Frage hat. Erkennt jener Einwurf einmal ein göttliches Vorauswissen des Zukünftigen, des Unbestimmten als Unbestimmten, des Bestimmten als Bestimmten an, so ist es ja doch bloße Willkür zum Augpunkte dieses Vorhersehens nur den Moment zu machen, wo der Wille sich erst entscheiden soll. Warum nicht auch den Augenblick, wo der Wille sich schon entschieden hat? Ist aber dieser und jener Augenblick Gegenstand des göttlichen Vorauswissens, nun so erkennt dasselbe den menschlichen Willen eben in seinem Uebergange aus der Unbestimmtheit in die Bestimmtheit durch seine Selbstentscheidung, d. h. in seiner Freiheit.

*) Vgl. die in Baumgartens Untersuchung theol. Streitigkeiten B. 1, S. 94 f. aus Crells Schrift de Deo ejusque attributis angeführten Stellen. Aehnlich argumentirt schon Socin in seinen praelectiones theol. bes. c. 8. de Dei praenotione s. praescientiâ (Bibliotheca fratrum Polon. t. I, p. 545), womit die Bestimmungen des vorhergehenden Kapitels über das Verhältniß des göttlichen Willens (nach Socin vielmehr desiderium Dei) zu den zukünftigen Entscheidungen des Menschen zu vergleichen sind (a. a. O. p. 543. 544).

Wenn nach der eben erörterten Ansicht Socinianischer Theologen bei ihnen die Formel vorkommt, Gott wisse die freie Handlung als freie voraus, so hat sie den Sinn, daß Gott die freie Handlung nach ihrem bestimmten Inhalt eben nicht vorauswisse. Derselben Formel, aber in einem gegen das göttliche Vorauswissen aufrichtigern Sinne, haben sich Andre nach dem Vorgange des Augustinus *) als eines Ausweges aus dieser Enge bedient und daraus gefolgert, daß das göttliche Vorauswissen vielmehr Gewähr leiste für die Freiheit unsrer Willensentscheidungen als sie aufhebe.

Wir sind mit diesem Satze ganz einverstanden, und finden es namentlich völlig richtig, wenn Anselm von Kanterbury in diesem Sinne darauf aufmerksam macht, daß Gott ja nicht bloß vorauswisse, daß ein Mensch in bestimmtem Falle sündigen oder nicht sündigen werde, sondern zugleich, daß er es thun oder nicht thun werde, ohne dazu genöthigt zu sein **). Allein wenn es bei dieser Formel mit dem Begriff dieser Freiheit ernstlich gemeint ist, wie wir in Bezug auf die Erörterung des Augustinus in der Schrift vom freien Willen keineswegs zweifeln, so ist damit das Problem nicht gelöst, sondern nur aufgestellt. Denn das ist ja grade die Frage, ob Gott die freien Handlungen seiner Geschöpfe mit untrüglicher Sicherheit vorhersehen oder

*) De lib. arbitr. lib. III, c. 3. 4. Aehnlich in der Fassung de civ. Dei lib. V, c. 10, §. 2, doch auf veränderter Grundlage, wie aus c. 9. erhellt. Hier gehört die Willensfreiheit des Menschen wesentlich mit zu dem ordo causarum, welcher Gegenstand des göttlichen Wissens ist; dem freien Willen ist also seine Kausalität an seinem Orte grade durch dieses göttliche Wissen verbürgt. Aber diese Kausalität ist der der andern endlichen Ursachen ganz gleichartig; es sind bestimmte Wirkungen in ihr angelegt, die mit unfehlbarer Nothwendigkeit aus ihr abfolgen.

**) De concordia praescientiae et praedestinationis nec non gratiae Dei cum libero arbitrio, quaest. I, cap. 1. (S. 123. der Gerberonschen Ausgabe.)

gar auf ewige Weise wissen könne, ohne sie eben dadurch nothwendig zu machen; und diejenigen, welche dieß leugnen, wie die Socinianer, werden den Satz: Gott wisse das Freie mit untrüglicher Gewißheit voraus, aber als Freies, ganz einfach für eine contradictio in adjecto erklären. Zuweilen indessen wird bei dieser Auskunft „das Freie" in einem andern Sinne genommen, namentlich dann, wenn man ihr analog, um die menschliche Freiheit mit dem Willen Gottes als der schlechthin bedingenden Ursache alles Geschehens zu vereinbaren, die andre Formel bildet: Gott wolle das Freie eben als Freies. So Anselm in der eben angeführten Schrift quaest. II, cap. 3. mit der Ueberschrift: praedestinatio cum libertate conciliatur eodem modo quo praescientia; so Schleiermacher in seiner Glaubenslehre §. 55. vgl. mit §. 49. Gott will das Freie als Freies, Gott weiß das Freie als Freies, beide Formeln haben bei Schleiermacher denselben Sinn, diesen, daß die Alles bestimmende göttliche Ursächlichkeit, in sich einfach, ihre Wirkungen im Gebiet der intelligenten Wesen in der Art hervorbringt, daß diese Wesen sich ihrer als Selbstbestimmungen bewußt werden. Das ist eben jene Freiheit, die nur im Verhältniß zu andern endlichen Ursachen Realität hat, in Beziehung auf Gott aber keine.

Um die richtige Auflösung des Problems zu finden, müssen wir noch einmal auf den Begriff des göttlichen Wissens zurückgehen.

Schon oben berührten wir die Ansicht, welche die Absolutheit Gottes zu beeinträchtigen meint, wenn sie ihm ein gegenständliches Wissen zuschreiben sollte. Diese Ansicht läßt sich auch nicht dadurch beruhigen, daß das Objekt des göttlichen Wissens ja nicht ein für Gott gegebenes, ohne sein Zuthun vorhandenes sein soll — in diesem Falle würde es als Objekt

der Erkenntniß Gottes allerdings einen bestimmenden Einfluß auf ihn üben, der die Selbstbestimmung Gottes nicht zu seinem Princip hätte —, sondern daß er selbst durch seinen schöpferischen Willen dieß Objekt sich gegenüber gestellt hat, so daß sein Wissen um dasselbe zugleich das Wissen um die Macht seines Willens ist ein andres Sein zu setzen. Sie bleibt dabei stehen, daß es die Idee des Absoluten aufheben würde, Gott das Bewußtsein eines Andern zuzuschreiben, das er nicht selbst wäre, sagen die Einen, das nicht in jeder Beziehung, in der er von ihm wüßte, zugleich durch sein schlechthiniges Bestimmen wäre, die Andern. Darum sei es auch unzulässig in Gott Wissen und Wollen irgendwie von einander zu unterscheiden. Sein Denken und Wissen sei wesentlich schöpferisch und eben damit zugleich Wollen. Insofern Gott etwas denke, setze er es, aber nicht als ein von ihm Verschiedenes, sondern als Moment seiner Selbstverwirklichung im Endlichen oder als immanente Wirkung seiner schlechthinigen Ursächlichkeit.

Es ist leicht einzusehen, wie diese Ansicht auch in der Erwählungslehre zwischen dem Vorhersehen und dem Vorherbestimmen (praescientia, praedestinatio) durchaus keinen Unterschied machen kann, und wie ihr, wenn sie überhaupt noch eine Erwählungslehre hat, nur die Wahl bleibt, sich dieselbe entweder in der schroffen supralapsarischen Gestalt, welche ihr Calvin, Beza u. A. gegeben, gefallen zu lassen, oder sich der Schleiermacherschen Fassung dieser Lehre, in welcher sie durch die hypothetische Verbindung mit der ἀποκατάστασις πάντων gemildert ist, zuzuwenden. Wir erkennen darin den tiefen Blick des Augustinus in die Bedingungen christlich theistischer Lehre, daß er durch sein strenges Dogma von der Prädestination sich doch nicht verleiten ließ sie der Präscienz gleich zu setzen. Ihm ist das Begriffsgebiet der letztern das weitere, das der erstern das engere. Die Prädestination geht nur auf das,

was Gott selbst thun will, die Präscienz auch auf das, was er nicht selbst thun will *). Es hängt damit eng zusammen, daß Augustinus den Begriff eines zulassenden Willens Gottes keineswegs aufgiebt; er setzt ihn zu dem wirkenden Willen genau in dasselbe Verhältniß, wie das Vorherwissen zum Vorherbestimmen **).

Was ist nun wohl der eigentliche Sinn der Formel, daß Gott nur ein Wissen zukommen könne, welches von seinem Willen nicht unterschieden sei, also auch nur ein Wille, der mit seinem Wissen dasselbe sei? Offenbar kein andrer als der, daß im Ernst weder Wissen noch Wollen Gott zugeschrieben werden dürfen — was Spinoza in seiner trocknen Weise so ausdrückt, daß, wenn intellectus und voluntas zum Wesen Gottes gehörten, diese mit dem intellectus und der voluntas des Menschen nichts gemein haben könnten als den Namen — non aliter scilicet quam inter se conveniunt canis, signum coeleste, et canis, animal latrans ***). Denn der Unterschied des Wissens vom Wollen ist Grundbestimmung dieses Begriffes; löschen wir diesen Unterschied aus, so haben wir dem Begriff des Wissens seinen Inhalt nicht bloß zum Theil, sondern gänzlich genommen, und haben dann überhaupt kein Recht mehr noch von einem göttlichen Wissen zu reden. Die Frage aber, welche wir uns in diesem Kapitel zu untersuchen vornahmen, war diese, wie mit der göttlichen Allwissenheit die menschliche Freiheit zusammenbestehen könne; diese Frage kann offenbar nur aufgeworfen werden, wenn man den Begriff der göttlichen Allwissenheit als reell anerkennt; wer Gott das Wissen abspricht, für den ist unser Problem gar nicht vorhanden.

---

*) De praedest. sanctorum 19 (X.). De dono perseverantiae 46. 47 (XVII. XVIII.).

**) Vgl. z. B. das Enchiridion 95. 96.

***) Ethic. I, prop. 17. schol.

Iſt nun Gott ein intelligenter, wiſſender, wie unterſcheidet ſich ſein Wiſſen von ſeinem Wollen?

Alles wirkliche Wollen iſt reelles Beſtimmen eines Selbſts, bewußtes Verurſachen, das Heraustreten eines Ichs aus ſeinem ruhenden Inſichſein, um in der Wirklichkeit, der äußern oder innern, etwas zu ſetzen. Eine leere Bewegung des begehrenden Ichs, die nichts zu verurſachen vermag, iſt eine Velleität, aber kein Wollen. Daß dergleichen am wenigſten Gott zugeſchrieben werden dürfte, ergab ſich uns ſchon im vorigen Kapitel.

Sollen wir nun daſſelbe, was von dem Wollen, auch von dem göttlichen Denken und Wiſſen ausſagen? Wir müſſen hier eine ſchon oben berührte Unterſcheidung näher entwickeln. Gott bringt durch den Willen ſeiner Liebe in ſeinem Denken auf ewige Weiſe die Idee der Welt hervor. Aber er will ſie nicht bloß als ihm immanenten Gedanken, ſondern ſie ſoll auch wirkliche Exiſtenz werden, die höchſte Realität gewinnen, deren ein abgeleitetes Sein fähig iſt; und dieſer Wille iſt mit dem Willen, wodurch überhaupt die Idee der Welt in Gott iſt, unzertrennlich Eins. Inſofern nun Gott die Welt in die äußere Exiſtenz entläßt, daß ſie ein von ihm verſchiedenes Sein habe, entſteht eine andere Art des göttlichen Wiſſens um die Welt, die objektive Erkenntniß derſelben — wir ſagen, ſie entſteht, nämlich der begrifflichen Folge, nicht der Zeitfolge nach; denn auch als reell exiſtirende ſchaut Gott die Welt von Ewigkeit an, wiewohl ſie ſelbſt nicht von Ewigkeit iſt. Dieſe zweite Weiſe des göttlichen Wiſſens um die Welt ruht ganz auf dem Willen Gottes; ſein Wiſſen um die Welt iſt ein objektives, weil er ſich die Welt ſchöpferiſch objektivirt, ſich gegenübergeſtellt hat. —

Und hiermit wird noch deutlicher in ſeiner realen Möglichkeit, was wir ſchon früher (Bd. 1, S. 305 ff.) im Zuſammenhange mit der Unterſcheidung zwiſchen göttlichem Schaffen und Erhalten annehmen mußten, daß die Welt einen Anfang hat,

wiewohl die Idee der Welt in Gott ewig ist. Läßt man nämlich die Welt so unmittelbar aus dem göttlichen Denken in die objektive Existenz hervorgehen nach dem früher angeführten Grundsatz: So er es denkt, so steht es da, so kann ihr Sein nur als ein wenn gleich zeitliches, doch anfangsloses gedacht werden. Denn die Ewigkeit der Weltidee in Gott kann, für sich betrachtet, nur auf ein solches Sein der Welt führen; diese Ewigkeit würde sich, insofern die Idee in die zeitliche Wirklichkeit tritt, in einer grenzenlos ausgedehnten Zeitdauer darstellen, wenn nicht die wirkliche Existenz der Welt durch die positive That Gottes, durch den sie in bestimmte Grenzen beschließenden Willen Gottes bedingt wäre. Die Abhängigkeit der Welt von Gott würde kein Geschaffensein, sondern ein nothwendiges Abfolgen derselben aus ihrer Idee in Gott sein, wenn nicht ein göttlicher Wille das Princip ihrer Existenz wäre. Doch genauer erwogen, würde es ohne diesen überhaupt nicht zu einer wirklichen Existenz der Welt kommen, sondern höchstens zu einem realitätslosen Spiegelbilde des göttlichen Gedankens, zu einem in das Nichts geworfenen Schatten der Idee, eben so ohne Grenzen wie ohne Bestand in sich. Das eigentliche Princip der Welt wäre dann die unerklärliche Täuschung, durch welche sich das absolute Sein als ein gebrochenes, relatives reflektirt — in was für einem Vorstellen, wäre unmöglich zu sagen, da das unsre ja eben erst durch diese Täuschung und nur in ihr Dasein hätte. — Soll die Welt eine substantielle zeitlich wirkliche Existenz gewinnen, so muß sie auch einen bestimmten Anfang nehmen, und diesen Anfang kann ihr nur der göttliche Wille geben, das schöpferische Princip in Gott, die wunderbare Macht ein andres Sein zu setzen.

Nun ist zwar dieser Wille in Gott ohne Zweifel auch ein ewiger an sich; aber dieser an sich ewige Wille ist zugleich der Wille, daß das wirkliche Dasein seines Objekts, der Welt, einen

bestimmten Anfang nehme, mit andern Worten, daß die Weltzeit — und außer der Welt im ganzen Umfange dieses Begriffes giebt es natürlich keine Zeit — eine a parte ante irgendwie gemessene sei *). Darin liegt so wenig ein Widerspruch, als es widersprechend ist mit dem Apostel Paulus zu lehren, daß der Rathschluß der Erlösung in Gott ein ewiger ist, seine Ausführung aber erst erfolgte, als die Zeit erfüllet war.

Insofern nun Gott das objektive Dasein einer Welt will, wird die seiner Intelligenz einwohnende Idee der Welt das Ziel, das die Entwickelung der wirklichen Welt zu erreichen, d. h. zur wirklichen Existenz zu bringen strebt. Diese Idee ist mithin die treibende Macht der Weltentwickelung, aus der sich alle Momente und Stufen derselben erklären, und zu der sie sich alle, mögen sie immerhin zugleich in sich Selbstzweck sein, als zu ihrem absoluten Zweck verhalten. Ist nun in dieser Idee zugleich der Wille Gottes ganz und ungetheilt, so ist eben dieser Wille uns Bürge, daß das Ziel erreicht, daß die Wirklichkeit der Welt der göttlichen Idee vollkommen angemessen werden wird — das Reich Gottes in seiner Vollendung. Dadurch unterscheidet sich die in dieser Schrift entwickelte Ansicht dem innersten Princip nach von der Straußschen und vielen andern der gegenwärtigen Zeit, daß sie die volle Verwirklichung der Weltidee wie als eine nie aufzugebende Forderung der Speku-

*) Hierüber denkt Romang, der die Freiheit eben so wenig in Gott wie im Menschen zu finden vermag, natürlich anders, vgl. System der natürlichen Religionslehre S. 330: „der Wille Gottes ist immer sofort wirksam, das göttliche Denken sofort produktiv, wie der Gedanke gewollt wird", also doch wohl auf ewige Weise, da Romang dieses göttliche Wollen oder Denken ja als ewiges anerkennt, wie er denn auch S. 329. die Schöpfung ausdrücklich einen ewigen Akt nennt. Man muß sich dann nur wundern, wie er gleich darauf S. 331. im Widerspruch mit den obigen Bestimmungen behaupten mag, daß die Welt doch nothwendig einen Anfang, einen Moment des Entstehens gehabt habe zugleich mit der Zeit.

lation ſo als eine gewiſſe Verheißung der Religion erkennt. Denn als wahrhafte Verwirklichung der Idee können wir eine ſolche nicht betrachten, die in jedem ihrer Momente die Idee eben ſo ſehr verneint wie bejaht, nicht verwirklicht wie verwirklicht, in der ſich die Idee aus den zerriſſenen Gliedern ihren Leib zuſammenleſen ſoll, ſondern nur eine ſolche, welche in einem rein affirmativen, ſchlechthin angemeſſenen Verhältniß zur Idee ſteht. Sucht man freilich die Verwirklichung der Idee nur in dem irdiſch zeitlichen Dieſſeits, ſo kann man zu keiner andern Vorſtellung von dieſer Verwirklichung kommen als zu jener ſich ſelbſt aufhebenden; indeſſen ſcheint es doch nicht billig dem Chriſtenthum aus demjenigen Moment ſeiner Lehre einen Vorwurf zu machen, durch welches es grade vor der Verſtrickung in dieſen Widerſpruch geſichert iſt, aus ſeiner Eschatologie und aus dem gewaltigen Nachdruck, den es überall auf dieſelbe legt. Dieſe Verwirklichung der Weltidee im Reiche Gottes mag für uns in der fernſten Zukunft liegen und ein Gegenſtand der Hoffnung ſein, den wir eben als ſolchen nach allen Momenten ſeines Inhalts zu beſtimmen gar nicht im Stande ſind; für das ewige und allumfaſſende göttliche Wiſſen iſt ſie ſchlechthin gegenwärtig. Dennoch fällt das Wiſſen Gottes um die Idee als ſeinem Verſtande immanente und um die Idee als in der Wirklichkeit eines andern Seins zur Realität gebrachte keineswegs zuſammen; denn daß die Idee der Welt objektiv realiſirt iſt, iſt eben in Bezug auf ſie ſelbſt als göttlichen Gedanken, ſo wenig dem abſoluten Sein Gottes dadurch etwas zuwachſen kann, allerdings ein Fortſchritt zu einem Andern und Mehrern.

Sagt man aber, daß Gott ein ſolches Wiſſen von einem Andern, das er nicht ſei, nicht zugeſchrieben werden könne, weil dieß nur in einem endlichen Weſen denkbar ſei*), ſo heißt dieß

*) So Strauß, Dogm. §. 37. (B. 1, S. 567.) mit Anführung der Beſtimmung des Thomas: Deus alia a se intelligit intelligendo

das göttliche Bewußtſein, ſoweit hier überhaupt noch von einem ſolchen die Rede ſein kann, zu einem ganz pantheiſtiſchen machen, woraus ſich dann, da das göttliche Bewußtſein hoffentlich das Maß aller Wahrheit ſein wird, das Uebrige, die gänzliche Verbannung des Theismus aus dem Reiche der modernen Bildung, leicht von ſelbſt ergiebt. Zum Grunde liegt dabei jener bloß quantitative und extenſive Begriff des Unendlichen, der, wenn man ihn erſt annimmt, zum Alexanderſchwert wird, um den Gordiſchen Knoten der Probleme, die ſich auf das Verhältniß zwiſchen Gott und Welt beziehen, mit Einem Streiche zu zerhauen.

Dieſes Wiſſen um die Welt als eine ihm objektive, wiewohl es ganz auf dem weltſchöpferiſchen Willen Gottes ruht, unterſcheidet ſich doch von dieſem Willen, wenn gleich zunächſt nur formell. Was durch den Willen in ein vom Sein Gottes unterſchiednes Daſein herausgeſetzt iſt, das kehrt in dem Wiſſen auf ewige Weiſe in das Bewußtſein Gottes zurück. Inwiefern nun das, was ſein Wille ihm objektiv macht, zugleich von ſeinem Wiſſen als objektives angeſchaut wird, inſofern übt ſein Wiſſen nicht den geringſten beſtimmenden Einfluß auf ſeinen Gegenſtand, ſondern es nimmt denſelben in dieſer ſeiner reellen Exiſtenz in ſich auf wie in einen klaren Spiegel, der auch den kleinſten Zug, die leiſeſte Bewegung wiedergiebt. In dieſer Beziehung iſt auf das göttliche Wiſſen die Beſtimmung ganz anzuwenden, durch

---

essentiam suam, doch ohne zu verſchweigen, daß dieſer Satz durch andre Stellen der Summa eingeſchränkt wird. Daß Thomas hierin ſchwankend iſt, läßt ſich nicht verkennen; wenn Baur, die chriſtliche Lehre von der Dreieinigkeit ꝛc. B. 2, S. 655 f., die Gotteslehre des Thomas ſowie ſpäter, B. 3, S. 341 f., die der Altlutheriſchen Dogmatiker auf den Begriff der Subſtanz, des ſubſtantiellen Seins zurückzuführen ſucht, ſo iſt damit der Gedanke freilich auf eine Spitze getrieben, auf der er nothwendig umbricht; aber wahr iſt es, daß weder Thomas, noch die altproteſtantiſchen Theologen ſich ungeachtet ihres Feſthaltens an der Dreieinigkeitslehre über die Bedeutung der Perſönlichkeit in Gott klar waren.

welche man gewöhnlich die Wahrheit der Erkenntniß bezeichnet, die vollkommne Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Objekt. Indem aber das Wissen seine Vollkommenheit ganz darin hat den Gegenständen schlechthin angemessen zu sein, fehlt es in seinem Begriff völlig an dem Motiv zu einer Thätigkeit, wodurch es die Gegenstände sich angemessen machte. Von dem Wissen Gottes um die ihm objektive Welt werden wir demnach die Frage, ob es als solches sein Objekt zugleich verursache, entschieden verneinen müssen; grade dadurch daß es nicht kausativ ist in Beziehung auf seinen Gegenstand, unterscheidet es sich vom göttlichen Willen.

Was nun von dem bedingten Sein überhaupt gilt, wird doch wohl auch von dem menschlichen Willen und seinen Entschlüssen gelten. Dadurch aber daß das göttliche Wissen seinem Gegenstande — ob auf zeitliche oder ewige Weise, ist hier gleichgültig — vorangeht, daß es die Selbstentscheidungen des Willens erkennt, ohne ihre Entstehung in der Zeit abwarten zu müssen, kann demselben unmöglich eine bestimmende Macht zuwachsen, die es als Wissen eines Objektiven überhaupt nicht hat. Der in allen seinen Entscheidungen von dem ewigen Wissen Gottes umfaßte Wille ergreift seine Entschlüsse doch nicht, weil Gott sie weiß, sondern Gott weiß sie, weil er sie ergreifen wird. So sagt schon Origenes an einer von Eusebius*) aufbewahrten Stelle: *χρὴ λέγειν οὐ τὴν πρόγνωσιν αἰτίαν γινομένων, — ἀλλὰ — τὸ ἐσόμενον αἴτιον τοῦ τοιάνδε εἶναι τὴν περὶ αὐτοῦ πρόγνωσιν.* In demselben Sinne zeigt Leibnitz, daß das Zukünftigsein des Zufälligen durch das untrügliche Vorauswissen Gottes nicht zu einer unbedingten Nothwendigkeit werden könne**), wiewohl freilich sein System nicht die Macht

*) Praepar. evang. lib. VI, c. 14. Aehnliche Aussprüche andrer Kirchenlehrer s. bei Petavius a. a. O. c. 7.

**) Theodicee Th. I. §. 36. 37; nach diesen Bestimmungen dann die Theologen der Wolfschen Schule, z. B. Baumgarten, Glaubenslehre B. 1, S. 296 f.

hat das Hereinbrechen dieser unbedingten Nothwendigkeit von andern Seiten her abzuhalten *). Wem würde auch im Ernst einfallen die Weissagung, die nicht fehlen kann, zur Ursache des Geschehens, welches ihr Gegenstand ist, zu machen? Oder hat Petrus seinen Herrn verleugnen, Judas ihn verrathen müssen, weil Christus als untrüglicher Prophet es vorausgewußt und vorausgesagt? Dann hätte ja wohl Petrus seiner Reue, Judas seiner Gewissensbisse wegen der begangenen Sünde sich leicht entschlagen mögen. Vielmehr hat Christus beides vorausgesagt, weil es bevorstand, daß Petrus und Judas mit eignem, ungezwungenem Willen ihn verleugnen und verrathen würden.

Und hier eben, in Beziehung auf das Gebiet des kreatürlichen Willens, ist es, wo jener Unterschied zwischen göttlichem Wissen und Wollen erst reelle Bedeutung erhält. Aus der Natur für sich genommen kann, eben weil in ihr als Natur noch kein Wille ist, nichts hervorgehen und Gegenstand des göttlichen Wissens werden, als was durch den seiner Thätigkeit und ihres Zweckes sich vollkommen bewußten Willen Gottes in ihr gesetzt ist; und so ist, wiewohl auch hier das göttliche Wissen als solches nicht verursachend ist, doch nichts in diesem, was nicht auch im hervorbringenden Wollen Gottes wäre. In Bezug auf die Selbstbestimmungen des kreatürlichen Willens aber ist der göttliche Wille nicht reell bestimmend, weil er es nicht sein will; sondern in dieser Beziehung beschränkt er sich Gebot zu sein und setzt eben damit die Möglichkeit einer diesem entgegengesetzten Willensbestimmung, aber nicht daß sie verwirklicht, sondern daß sie verneint werde. Wird sie dennoch verwirklicht, so entsteht damit eine Wirklichkeit, die dem göttlichen Willen fremd

*) Dieß tritt recht deutlich hervor in der Art, wie der eben genannte Theolog ganz nach Leibnitz die innere Möglichkeit eines solchen untrüglichen göttlichen Vorhersehens von freien Veränderungen erklärt — aus der vollkommnen Einsicht in die hinreichenden Gründe, aus denen dieselben hervorgehen, vgl. a. a. O. S. 90. 98.

und widerſtreitend, aber nichtsdeſtoweniger ſeinem Wiſſen gegenwärtig iſt.

Aber nicht bloß iſt die kreatürliche Freiheit, in der die Möglichkeit dieſes Widerſpruches liegt, durch den göttlichen Willen, ſondern vermöge ſeines alle Zeiten umfaſſenden Wiſſens ſchaut zugleich Gott von Ewigkeit das Widerſtreben gegen ſeinen Willen als ein am Ziele der Weltentwickelung ſchlechthin überwundnes an. So treten Wollen und Wiſſen in Gott nur in Bezug auf die zeitliche Entwickelung der geſchaffenen Perſönlichkeiten und auf die zeitloſe Selbſtbeſtimmung derſelben als Grund dieſer Entwickelung auseinander; im Princip und im Reſultat iſt dieſes Auseinandertreten auf ewige Weiſe in eine höhere Einheit verſchlungen. —

Was in der Frage um die Vereinbarkeit der menſchlichen Freiheit mit dem göttlichen Vorauswiſſen unſtreitig Viele verwirrt, darauf haben ſchon Limborch *) und Baumgarten **) aufmerkſam gemacht. Es iſt die im populären Sprachgebrauch ganz gewöhnliche Vermiſchung der Gegenſätze zwiſchen dem Nothwendigen und dem Auchandersſeinkönnenden (necessarium et contingens) und zwiſchen dem Gewiſſen und dem Ungewiſſen. Limborch findet mit Recht den Grund dieſer Vermiſchung darin, daß uns von dem Zukünftigen nur das Nothwendige gewiß iſt, und entwickelt klar und einfach den Unterſchied der beiden Beſtimmungen ***). Streng genommen kann

*) Theologia christiana lib. II, c. VIII, §. 21.

**) Unterſ. theol. Streitigkeiten B. I, S. 99 f.

***) A. a. O. §. 19. 20. Wegen der Wichtigkeit dieſer Unterſcheidung für unſre Frage will ich die Hauptſtelle hierher ſetzen. Distinguendum est inter affectiones rei absolutas et respectivas. Absolutae sunt, quae rei in sese et in natura sua spectatae tribuuntur. Tales sunt necessitas et contingentia; res enim in se et natura sua spectata vel est necessaria vel contingens, id est, ejusmodi habet essentiam, quae vel potest non existere vel non potest non existere. Respectivae vero, quae rei non tribuuntur in se et natura sua consideratae, sed cum respectu et denominatione ad al-

die Handlung sehr wohl anders geschehen, als Gott sie von Ewigkeit weiß, aber sie wird gewiß nicht anders erfolgen; denn wenn sie anders erfolgen würde, so würde sie Gott eben in dieser andern Bestimmtheit erkennen.

Wenn nun Gott sein der Handlung auf überzeitliche Weise vorangehendes Wissen dem menschlichen Geiste irgendwie mittheilt, so ist es ganz natürlich, daß sie für diesen die Form eines Nothwendigen annimmt; nicht als hielte er die Art des Werdens der Handlung selbst für verändert durch das göttliche Wissen, sondern weil er weiß, daß Gott vermöge seiner Allwissenheit die menschlichen Handlungen nicht anders vorstellen kann als wie sie wirklich sind, was ihn denn im subjektiven Urtheil zu dem Rückschluß berechtigt, daß die Handlungen der Menschen nicht anders sein können als Gott sie erkennt. Darauf beruht das im N. T., besonders in den Evangelien, so häufig vorkommende ἵνα πληρωθῇ, δεῖ πληρωθῆναι und ähnliche Formeln. Soll also ja hier eine Nothwendigkeit statt finden, so kann es doch nur eine hypothetische sein, die von der unbedingten sich eben dadurch unterscheidet, daß sie überhaupt nicht verursachend ist und darum die Freiheit der Handlung auf keine Weise beeinträchtigen kann. Hypothetice necessarium est contingens *). —

Aber das ist auch gar nicht unsre Meinung, werden uns Manche entgegnen, daß das Vorauswissen Gottes selbst einen verursachenden Einfluß auf seinen Gegenstand ausübe und so das Handeln des Menschen zu einem nothwendigen mache. Vielmehr folgt uns die Nothwendigkeit des von Gott untrüglich Vor-

terum. Tales sunt certitudo et incertitudo, quae semper includunt respectum ad alterum, qui de re aliqua certus vel incertus est.

*) Vgl. über die Art, wie die Leibnitz-Wolffsche Metaphysik zwischen necessitas absoluta und hypothetica unterschied und diese Unterscheidung auf unsre Frage anwandte, besonders Bilfinger, dilucidationes philosophicae de Deo, anima humana, mundo §. 47 f. 52 f. und denselben, de origine et permissione mali §. 164 f. 180 f.

hergewußten auf mittelbare Weise daraus, daß ja eben nur das mit vollkommner Gewißheit vorhergewußt werden kann, was aus seinen Ursachen mit Nothwendigkeit hervorgeht. — Aber mit dieser Wendung finden wir uns ganz auf den Punkt, wo der Begriff der Allwissenheit Gottes in seiner Beziehung auf das freie Handeln des Menschen sich gegen die Angriffe der Socinianer zu vertheidigen hat, und damit vor den Anfang dieser unsrer Untersuchung zurückversetzt*). Die Frage, die es dann gelten würde, wäre die: ist das göttliche Erkennen der freien menschlichen Handlungen wie das unsre ein mit ihrem Geschehen der Zeit nach zusammenfallendes oder streng genommen einen Moment darauf folgendes Wahrnehmen und eben damit ein stetiges Uebergehen aus Nichtwissen in Wissen, oder ist es über jene Schranke und damit über diese Veränderung erhaben? Zu dem, was oben über die Natur des göttlichen Wissens gesagt ist, fügen wir hier nur Folgendes hinzu: Der Mensch erkennt durch Anschauung nur zeitlich gegenwärtiges Geschehen; zukünftiges Geschehen vermag er, wenn er es nicht aus göttlicher Offenbarung oder durch eine jedenfalls höchst seltne divinatorische Naturgabe weiß, nur durch eine Art Berechnung aus seinen ihm vorangehenden Ursachen zu erkennen. Da nun aber ein Geschehen,

*) Es ist ein sonderbares Mißverständniß dieses Satzes, wenn Rothe in seiner Ethik Bd. 1, S. 119. die Ehrlichkeit lobt, mit der ich selbst auf den Anspruch verzichtet hätte, die Gründe, die es hier gelte, widerlegt zu haben. Die obigen Worte weisen darauf zurück, was zu Anfang des Kapitels steht, daß die Unzulässigkeit der Socinianischen Einschränkungen des göttlichen Wissens als Voraussetzung dieser unsrer Untersuchung betrachtet werden müsse, weßhalb wenige Bemerkungen darüber zu genügen schienen. Darin liegt keine „vornehm wegwerfende Nichtbeachtung" dieser Theologen, die ich an ihrem Orte nicht minder zu schätzen glaube als mein verehrter Freund, sondern zunächst nur dieses, daß ich die Socinianische Behandlung unsrer Frage als eine in der gegenwärtigen Zeit nicht mehr vertretene ansah. Da indessen ein Theolog wie Rothe sich ihrer wieder annimmt, will ich in dem Folgenden eine weitere Rechenschaft über die Gründe ihrer so entschiedenen Ablehnung nicht schuldig bleiben.

welches in formalem Sinne frei ist, nicht mit Nothwendigkeit aus ihm Vorangehendem als seiner Ursache entspringt, so ist eine unfehlbare Berechnung desselben unmöglich; mithin ist es als zukünftiges überhaupt kein Gegenstand eines im strengen Sinne gewissen menschlichen Erkennens. Nimmt man nun an, daß auch das göttliche Erkennen ein Geschehen in der Zeit, sofern es noch ein zukünftiges wäre, nur durch solche Berechnung wissen könnte, so könnte freilich Gott das Handeln des Menschen als freies nicht sicher vorauswissen; denn sein Vorauswissen wäre ja dann grade der Beweis, daß dieses Handeln mit Nothwendigkeit aus ihm vorangehenden Ursachen abfolgte, also für sich genommen nicht frei wäre. Ist aber das göttliche Wissen überhaupt als ein intuitives erkannt, so liegt darin auch die Erkenntniß, daß es eben so unmittelbar auf das einzelne Geschehen selbst geht wie auf dessen Zusammenhang mit allen andern Momenten; womit diese Schwierigkeit gehoben ist.

Und hiermit leuchtet endlich auch ein, welchen Werth für diese Frage eigentlich die Erkenntniß hat, daß das Wissen Gottes wesentlich ein ewiges, überzeitliches ist — nicht den, daß es von demselben den bestimmenden Einfluß auf seine Gegenstände, wenn es einen solchen als Vorherwissen hätte, wegbringen könnte, sondern nur den, daß es uns die innere Möglichkeit eines allumfassenden schauenden Wissens denkbar macht.

Rothe trägt kein Bedenken in seiner Ethik Bd. 1, S. 118 ff. dem untrüglichen Vorauswissen Gottes einen necessitirenden Einfluß auf seine Objekte zuzuschreiben und macht darum gegen ein solches Vorauswissen aller menschlichen Handlungen den Grund geltend, daß dadurch Gott Urheber der Sünde werden würde (S. 120). Um diese und andre Konsequenzen zu vermeiden, will Rothe das Vorherwissen Gottes, welches ihm hiernach mit dem Vorherbestimmen, dem ewi-

lichen Wiſſens von ſeiner konkreten
machen, daß Gott damit eine ſehr
beſchränkte Art des Wiſſens beige
wird uns mit den Socinianern entg
biet das Konkrete nun einmal nicht
Objekten des Wiſſens, als Vorauswiſ
wird denn nun damit die Vernichtu
heit namentlich in der Sünde, alſo d
wirklich vermieden? Rothe erkennt
der Erlöſung in Gott ein ewiger iſt,
ewige Prädeſtination der einzelnen
wenn gleich immerhin als „unbenan
Heil der Erlöſung giebt, Bd. 2, S. 2
muß nicht bloß dieſes von Gott untrüg
daß überhaupt Sünde entſtehen wird
Sünde ſchlechthin nur ſein kann in
einem perſönlichen Weſen, das göttlic
Rothe = Vorherbeſtimmen irgend welch
jekte zu dem Prädikat der Sünde ſchon in
ſondern auch dieſes, daß das menſchli
ſammtheit Träger dieſer abnormen E
Es iſt zu bedauern, daß es Rothe ni
1. wie er ſich

der göttlichen Weltregierung das Geschäft zugetheilt wird, das wirkliche Hervortreten des Bösen und seine Ueberwindung zu bewirken (wobei noch dieses ein Stein des härtesten Anstoßes für die Rothesche Ansicht ist, daß nach ihr [Bd. 2, S. 216] „das menschliche Individuum und das persönliche Geschöpf überhaupt — bei seinem unvermeidlichen Durchgange durch die Sünde für immer in derselben hangen bleiben kann" und [vgl. S. 243 ff. 325 ff. 332 ff.] in unzähligen Fällen wirklich hangen bleibt). Ja dieses göttliche Vorherwissen, daß die Gesammtheit des menschlichen Geschlechts durch die Sünde hindurchzugehen hat, schließt auch dieses schlechthin in sich, daß in jedem menschlichen Individuum durch dieses göttliche Vorherwissen = Vorherbestimmen irgend ein Antheil an der Sünde gesetzt ist. Sofern er aber dadurch gesetzt ist, hat er seinen Grund nicht in der freien Selbstbestimmung des Menschen, und führt er mithin keine Verschuldung des Menschen mit sich. Wenn also Rothe hiernach sagen darf (S. 230): „deßhalb, daß er überhaupt irgend Sünde an sich hat, verurtheilt Keiner sich selbst, am wenigsten ein Christ," so hat er dagegen desto weniger noch ein Recht mit solcher Zuversicht fortzufahren: „Aber deßhalb richten wir uns selbst, daß wir verhältnißmäßig so viele und so große Sünde haben, weit mehrere und größere, als wir zu haben brauchten." Vielmehr wird Rothe von seinen Prämissen aus nicht umhinkönnen anzunehmen, daß die Sünde, soweit sie als eine allgemeine Bestimmtheit des menschlichen Lebens erscheint, auch unvermeidlich ist, daß also der Antheil an der Sünde, der im Durchschnitt auch bei den bessern Menschen sich findet, eben auf jener durch den göttlichen Weltplan gesetzten Nothwendigkeit beruhen muß — nach jener Bd. 1, S. 543. 545. erwähnten Vatkeschen Ausgleichung zwischen der Allgemeinheit der Sünde und ihrer Selbstzurechnung im Gewissen, von welcher nicht vonnöthen ist darzuthun, daß sie das sittliche Bewußtsein eben so wesentlich verletzt wie die Grundwahrheiten der christlichen Religion, vgl. unten S. 336 f. Wenn Rothe auch jenen bessern Menschen ein demüthigeres Bekenntniß zumuthet, so lassen wir dem darin sich bezeugenden Ernst des

stimmte Weissagung Christi von dem
der dreimaligen Verleugnung des Petr
34, möglich sein soll. Nach seinen
Handlungen als noch zukünftige sch
irgend eines gewissen Wissens; wurden
gewußt und vorausgesagt, so waren
freie, sondern wurden eben dadurch u
Bd. 1, S. 119.

Gehen wir andrerseits von dem
Gottes vornehmlich nach ihren metapl
in ihrer Reinheit zu wahren, wird
entschließen ein stetig fortschreitendes Wa
Erkenntniß anzunehmen, bedingt durch
lensbestimmungen? Ja noch mehr: n
einiges Vorauswissen von den freien G
hat, nur eben kein untrügliches, soll
hierin beschränkter sein als das mens
es offenbar sein, wenn die Zukunft,
menschliche Freiheit bedingt ist,
sen wäre. Wenn nun Rothe dieß gewi
ten wollen, so bleibt auf seinem Standpu
Gott ein Vorauswissen unsrer freien E
unvollkommnen

noch eine andre Art des göttlichen Wissens an, für welches „das Spiel der freien kreatürlichen Ursachen" als solches Objekt ist (a. a. O. S. 124.), ohne durch die Klarheit und Gewißheit dieses Wissens in seiner Freiheit irgendwie beeinträchtigt zu werden, welches mithin im Unterschied von jenem nothwendigen Denken mit unserm empirischen Wissen in irgend welcher Analogie stehen wird. Die Aufgabe wird also sein auch das Vorauswissen Gottes von den freien Willensakten des Menschen als ein solches zu erkennen, d. h. zu erkennen, daß das göttliche Wissen über die Schranke, an die wir mit unserm Wissen des nur erfahrungsmäßig Wißbaren gebunden sind, erhaben ist. — Dabei aber wird die Untersuchung sich ohne Zweifel immerfort im Kreise drehen, wenn das zur axiomatischen Voraussetzung gemacht wird, dessen Beweis wir eben hauptsächlich von den Gegnern fordern, daß von der Gewißheit eines zukünftigen Geschehens für die göttliche Intelligenz die Nothwendigkeit in der Art seines Zustandekommens unabtrennlich sei.

Uebergang.

Wir haben zuerst die Sünde in ihrer *Wirklichkeit* betrachtet, ihr *Wesen* erkannt in ihrem Princip, die *Schuld*, die an ihr haftet, in's Auge gefaßt. Wir haben sodann, nachdem sich uns die verschiednen Theorien zur Erklärung der Sünde als unzureichend ergeben hatten, *den Grund ihrer Möglichkeit* in der kreatürlichen *Freiheit* gefunden. Ist es uns nun gelungen darzuthun, wie diese Freiheit als formale nothwendig mit ihrer Bestimmung zum Guten zugleich die Möglichkeit des Bösen ist, und wie sie dieß zu sein vermag unbeschadet des Wissens Gottes um die Welt und seines allmächtig gegenwärtigen Wirkens in der Welt, so ist damit, daß überhaupt Sünde vorhanden ist im menschlichen Leben, erklärt, so weit überhaupt der Begriff der Sünde eine Erklärung ihres Ursprungs zuläßt.

Käme nun die Sünde, wenn gleich, wo sie immer wäre, eine tief innerliche Störung und Verkehrung, doch nur sporadisch vor im menschlichen Geschlecht, so also daß nur ein Theil davon ergriffen wäre, ein andrer frei, so wäre unsre Aufgabe etwa nur noch ihre Entwickelung im Individuum zu beschreiben; dann könnten wir unsre Darstellung der Lehre von der Sünde für geschlossen achten. Wenn es sich nun aber, wie sich zeigen wird, nicht so verhält, wenn wir die Sünde vielmehr als *allgemeine Beschaffenheit des menschlichen Lebens* anerkennen müssen, so erwächst uns damit ein neues und nicht das leichteste Problem für unsre Untersuchungen. Es ist klar, daß

ſein Kernpunkt der Begriff der nach der kirchlichen Lehre an allen Nachkommen Adams mit Einer Ausnahme haftenden Urſünde (peccatum originale) iſt. Dieſe Bezeichnung würde an ſich noch die Möglichkeit verſchiedner Annahmen über den Urſprung dieſer Urſünde in allen denen, in welchen ſie iſt, offen laſſen; indeſſen iſt es bekannt, daß, ſeit überhaupt die kirchliche Lehrentwickelung den Begriff des peccatum originale gebildet, ſie ihn auch immer in der Bedeutung einer durch Vererbung von den Stammältern auf die Nachkommen übergegangenen Sünde, alſo gleich Erbſünde genommen hat. Wir haben nun unbefangen zu unterſuchen, wie weit wir nach den Ergebniſſen unſrer bisherigen Forſchungen, nach den ſichern Thatſachen der Erfahrung und nach den leitenden Belehrungen der heiligen Schrift dieſen Begriff uns anzueignen vermögen.

Viertes Buch.

Die Verbreitung der Sünde.

Erstes Kapitel.

Die Allgemeinheit der Sünde als Thatsache der Erfahrung.

Wenn die Religion ihrer innersten Bedeutung nach gänzliche Hingebung an Gott ist, daß alles getheilte Wesen und alle Entzweiungen und Verwickelungen des menschlichen Lebens in der Einen absoluten Richtung sich lösen, so ist es sehr begreiflich, daß eine innige religiöse Gesinnung von vorn herein nicht eben geneigt sein wird, dem Menschen vor dieser gänzlichen Hingebung, deren sie sich als eines Gezogenwerdens von der göttlichen Gnade bewußt ist, irgend einen andern eignen Besitz in der Sphäre seines Verhältnisses zu Gott und dessen heiligem Willen zuzuschreiben als Sünde und Schuld. Wo diese religiöse Innigkeit mit einem minder energischen sittlichen Bewußtsein gepaart ist, da werden sich jene bloß negativen Vorstellungen von dem natürlichen Zustande des Menschen als einem Zustande absoluter Schwäche, Ohnmacht und Nichtigkeit entwickeln; wo sie dagegen mit einer ernstern und tiefern sittlichen Ansicht und mit einem starken Gefühl für den Gegensatz zwischen den Principien der Selbstsucht und der göttlichen Liebe sich einigt, da wird sich ihr der natürliche Zustand des Menschen in einem positivern Lichte dar-

ſtellen als ein ſolcher, der in allen ſeinen Elementen lauter Widerſtreben und Feindſchaft gegen Gott iſt.

Und der Verſtand ſcheint zu beſtätigen, was das Gemüth ausſagt; denn Alles was ihm irgendwie nach einer Theilung zwiſchen dem Unendlichen und dem Endlichen ausſieht, iſt ihm ein Stein des Anſtoßes und verwickelt ihn, wenn er das Verhältniß, die Art des Zuſammenwirkens göttlicher Gnade und menſchlicher Willenskräfte im Werke der Erneuerung beſtimmen ſoll, in die ſchwierigſten Aufgaben, während Alles viel einfacher verläuft, wenn ihm nur geſtattet wird ſeiner Konſequenz rückſichtslos zu folgen und das Wollen des Geſchöpfes, inſofern es nicht ein von Gott gewirktes, nur eine Form für die Verwirklichung ſeines Willens iſt, als lauter Nichtigkeit und Sünde zu betrachten.

Und doch läßt ſich nicht leugnen, daß auf dieſem Wege das religiöſe Intereſſe ſich nur weiter von dem entfernt, was es hier eigentlich ſucht. Es ſucht einen reinen Ausdruck für das Bewußtſein von dem abſoluten Werth der Erlöſung und ihrer innigen Aneignung. Aber dieſes Bewußtſein enthält eben ſo die Anerkennung menſchlicher Erlöſungsfähigkeit in ſich als die menſchlichen Erlöſungsbedürfniſſes. Fordert nun das Bewußtſein der Erlöſung das gleiche Feſthalten beider Momente, ſo ſind nicht bloß die Pelagianiſirenden Vorſtellungen auszuſchließen, welche die Erlöſungsfähigkeit auf Koſten der Erlöſungsbedürftigkeit ſteigern, ſondern eben ſo ſehr jede Annäherung an Manichäiſche Anſichten, wie ſie ſich in der Steigerung der Erlöſungsbedürftigkeit auf Koſten der Erlöſungsfähigkeit verräth. Und dieſes gleiche Feſthalten wird um ſo nothwendiger ſein, da, wie leicht einzuſehen iſt, auch dem vorgezogenen Moment die Beeinträchtigung und Unterdrückung des andern zum Untergange gereichen muß. Denn eine Erlöſungsfähigkeit ohne Erlöſungsbedürfniß würde eine Macht der Selbſterlöſung ſein, die, weil ſie die Gebundenheit überhaupt aufhebt, doch gewiß ein innerer

Widerſpruch iſt; eine Erlöſungsbedürftigkeit aber ohne Erlöſungsfähigkeit wäre ein Bedürfniß, für das es überhaupt keine Befriedigung gäbe, alſo auch ſchwerlich ein wirkliches Bedürfniß. —

Die Konkordienformel führt im Artikel de peccato originis verſchiedene Pelagianiſche, Semipelagianiſche und ſynergiſtiſche Vorſtellungen vom menſchlichen Verderben auf und fährt ſodann, um den Umfang deſſelben richtiger zu bezeichnen, fort: Haec — dogmata — reiiciuntur, quia verbo Domini docemur, quod corrupta natura ex se et suis viribus in rebus spiritualibus et divinis nihil boni, et ne minimum quidem, utpote ullas bonas cogitationes, habeat. Neque id modo, sed insuper etiam asserunt, quod natura corrupta ex se et viribus suis coram Deo nihil aliud nisi peccare possit*). Demgemäß legt ſie in dem Artikel de libero arbitrio ihren weitern Ausführungen über das Unvermögen deſſelben zu einem thätigen Antheil an dem Werke der Bekehrung folgenden Satz zum Grunde: Credimus, quod hominis non renati intellectus, cor et voluntas in rebus spiritualibus et divinis ex propriis naturalibus viribus prorsus nihil intelligere, credere, amplecti, cogitare, velle, inchoare, perficere, agere, operari aut cooperari possint, sed homo ad bonum prorsus corruptus et mortuus sit; ita ut in hominis natura post lapsum ante regenerationem ne scintillula quidem spiritualium virium reliqua manserit aut restet, quibus ille ex se ad gratiam Dei praeparare se aut oblatam gratiam apprehendere aut ejus gratiae (ex sese et per se) capax esse possit, aut se ad gratiam applicare aut accommodare aut viribus suis propriis aliquid ad conversionem suam vel ex tota vel ex dimidia vel ex minima parte conferre, agere, operari aut cooperari (ex se ipso tanquam ex semet ipso) possit**). Weiterhin wird der unwiedergeborne Menſch in ſeinem Verhalten zur Bekehrung und Wiedergeburt einerſeits dem

*) Sol. declar. art. I. p. 643. ed. Rechenb.

**) A. a. O. art II. p. 656.

Stock und Stein gleichgesetzt, andrerseits von diesem dadurch unterschieden, daß er soviel an ihm sei, gegen den göttlichen Willen sich widerspenstig und feindselig beweise *).

Hier fallen nun die Folgerungen leicht in die Augen, die sich aus diesen Bestimmungen über die Größe des allgemeinen menschlichen Verderbens für die Prädestinationslehre ergeben wollen. Lehrt nämlich die Erfahrung, daß unter den Menschen, denen die Erlösung durch die Wirksamkeit der göttlichen Gnade dargeboten wird, Einige derselben theilhaftig werden, Andre nicht, so scheint dieser entgegengesetzte Erfolg aus einem verschiednen Verhalten des menschlichen Willens sich auf keine Weise ableiten zu lassen, da dieser vor seiner Wiedergeburt der Fähigkeit die Gnade zu ergreifen oder sich an sie anzuschließen ja überall ermangeln soll. Worin also wird dieser verschiedne Erfolg seinen Grund haben als in dem göttlichen Willen, dem es in den Fällen, wo der Mensch das dargebotene Heil beharrlich verschmäht, eben nicht gefallen hat ihm den Gnadenbeistand zu ertheilen, ohne den er Christum nicht annehmen, sondern nur verschmähen kann? — womit wir denn bei der gratia irresistibilis und dem decretum absolutum der partikularistischen Prädestinationslehre angelangt wären.

Aber von diesem Ziele will die Konkordienformel sich um jeden Preis entfernt halten; darum behauptet sie die Allgemeinheit des göttlichen Gnadenwillens **), verwirft den Ausweg durch jenen kontradiktorischen Gegensatz zwischen einem geheimen und dem offenbaren Willen Gottes ***), und will, daß ein Theil des menschlichen Geschlechts verloren geht, nicht aus dem göttlichen Vorherwissen oder Vorherbestimmen, sondern lediglich aus seinem eignen verkehrten Verhalten abgeleitet wissen †). Wenn nun

*) A. a. O. p. 662. vgl. 672. 673.
**) A. a. O. p. 805. 818 f.
***) A. a. O. p. 807.
†) A. a. O. p. 809. 818.

hiernach der göttliche Rathſchluß über das Heil der Menſchen ein durch das Verhalten derſelben bedingter iſt, ſo fragt ſich: welches iſt dieſe Bedingung, deren Nichterfüllung einen Theil der Menſchen von dem Beſitz des Heils ausſchließt? Darauf antwortet zwar nicht ausdrücklich die Konkordienformel ſelbſt, aber die ältere Lutheriſche Dogmatik in der weitern Entwickelung jener ſymboliſchen Beſtimmungen: der von Gott vorhergeſehene Glaube an das Evangelium von Chriſto. Wir wollen hier die Schwierigkeiten, welche dieſer dogmatiſchen Anſicht nach dem innern Zuſammenhange ihrer Momente daraus erwachſen, daß doch nicht alle Menſchen in Stand geſetzt werden von dem Evangelium etwas zu erfahren, unberührt laſſen; aber wenn wir uns die tief innerliche Natur und lebenzeugende Macht dieſes Glaubens im Sinne der evangeliſchen Lehre vergegenwärtigen, wie ließe ſich dem gefallenen Menſchen als ſolchem nach der vorher mitgetheilten Beſchreibung ſeines Zuſtandes die Kraft zuſchreiben dieſen Glauben aus ſich hervorzubringen? Von dieſer Annahme, die nicht bloß den ſynergiſtiſchen Lehrtropus überſchreiten, ſondern ein ſpecifiſch von ihm verſchiednes Pelagianiſches Princip ſanktioniren würde, iſt denn auch die Lutheriſche Theologie und die Konkordienformel ſelbſt weit entfernt; wie ſie an der oben angeführten Stelle aus dem zweiten Artikel und an vielen andern auch das credere posse dem unwiedergebornen Menſchen entſchieden abſpricht, ſo ſchreibt ſie überall die Bewirkung alles deſſen, was zu unſrer Bekehrung gehört, alſo vor Allem die Hervorbringung und Erhaltung des Glaubens der Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes im Menſchen zu *).

Allein wenn nun hiernach Gott die Erfüllung der Bedingung im menſchlichen Verhalten, an welche er die Erwählung

*) Art. II, p. 676: Deus — fidem aliasque pietatis virtutes in nobis accendit, ita quidem ut haec omnia solius Spiritus Sancti dona sint atque operationes — um nur Eine Stelle unter vielen andern anzuführen.

zum ewigen Leben geknüpft hat, selbst hervorbringen muß durch seine Wirksamkeit im Menschen, so folgt die Nichterfüllung der Bedingung ja nothwendig aus dem Fehlen dieser Wirksamkeit und des göttlichen Willens dazu, und umgekehrt, aus der Nichterfüllung der Bedingung folgt, daß es eben Gottes Wille nicht gewesen sein muß, diesem Menschen den zur Annahme des Heils nöthigen Beistand zu leisten; womit denn die gratia universalis und das decretum conditionatum sich doch wieder in die gratia particularis und das decretum absolutum auflöst. Keineswegs, wäre im Sinne der Konkordienformel zu antworten, denn der heilige Geist wirkt den seligmachenden Glauben nicht unmittelbar im Innern des Menschen, sondern durch das Gnadenmittel des göttlichen Wortes als sein Organ, und von dem Menschen hängt es ab, ob er dieses Gnadenmittel gebrauchen oder verschmähen will. Darum bezeichnet ja auch die Konkordienformel gleich zu Anfang ihres Artikels de libero arbitrio als die Klippen, welche die rechte Lehre von dem Antheil der menschlichen Freiheit an der Bekehrung zu vermeiden habe, nicht bloß die synergistischen Ansichten, sondern eben so sehr nach der andern Seite hin die Meinung der Enthusiasten, der spiritualistischen Sekten jener Zeit, daß Gott den Menschen ohne irgend ein kreatürliches Mittel oder Instrument, ohne äußerliche Predigt und Anhörung des göttliches Wortes durch seinen Geist bekehre.

Und gewiß mit vollem Recht behauptet die Formel im Einklang mit der Augsburgischen Konfession *) und den Smalkaldischen Artikeln **) so wie mit mehrern Bekenntnissen der reformirten Kirche***), daß sich die bekehrende Wirksamkeit des heiligen Geistes überall durch das göttliche Wort vermittelt, und

*) Art. V. XVIII.

**) P. III, Art. VIII.

***) Z. B. Conf. Helvet. II, art. XIV. (Coll. Conff. ed. Niemeyer, p. 491.) art. XVI. (a. a. O. p. 496.) Conf. Belg. art. XXIV. (a. a. O. p. 375.).

nur das Eine wäre hier zu wünschen gewesen, daß die altprotestantische Theologie der Mannichfaltigkeit in den Formen dieser Vermittelung weitern Raum gelassen hätte. Allein folgt nicht daraus nothwendig, daß der Mensch vor seiner Bekehrung und vor der Wirksamkeit der göttlichen Gnade in seinem Innern eines Zuges und Verlangens nach den ewigen Gütern, die das göttliche Wort darbietet, fähig sein müsse? Denn was sonst als ein solches Verlangen soll ihn denn bewegen können sich um das göttliche Wort zu kümmern? Und unter dieser Voraussetzung läßt sich auch einsehen, wie Alle, denen das göttliche Wort sich darbietet, des darin verkündigten Heils nur durch eigne Verschuldung, nämlich durch Unterdrückung jenes Zuges verlustig gehen können. Aber nicht minder klar ist, daß dann die obigen Bestimmungen der Konkordienformel über den Umfang des sittlichen Verderbens und über die Vernichtung der Willensfreiheit durch dasselbe sich eine Einschränkung im Sinn und Geist des Melanchthonschen Synergismus, den sie verwerfen, gefallen lassen müssen *).

Indessen hat auch gegen diese Folgerung und Alles, was sich weiter aus ihr ergeben will, der Scharfsinn der Konkordienformel die nöthigen Vorkehrungen getroffen. Dabei soll es bleiben, daß der Mensch die Freiheit in geistlichen Dingen, in demjenigen Lebensgebiet, welches sich auf sein Verhältniß zu Gott bezieht, durch die Erbsünde gänzlich eingebüßt habe. Dagegen sei dem gefallenen Menschen eine Freiheit in äußerlichen

*) Natürlich ohne daß sie sich die Formel von den tres causae conversionis so wie die Bezeichnung des menschlichen Antheils durch συνεργεῖν anzueignen brauchte; denn beide drücken das Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen in diesem Proceß allerdings auf eine schiefe Weise aus. Es ist eben nur die Empfänglichkeit für die Erlösung, welche in jenem Verlangen sich bethätigt; diese Empfänglichkeit ist aber weder eine Ursache der Bekehrung, noch im strengen Sinne ein Mitwirken zu der göttlichen Wirksamkeit.

und natürlichen Dingen geblieben, vermöge deren er zwar zum Erwerb der wahren geistlichen Gerechtigkeit unmittelbar nichts beizutragen, wohl aber sich eines rechtschaffenen Lebenswandels zu befleißigen im Stande sei (externa honesta vita — von der Apologie iustitia rationis genannt — sonst iustitia civilis) *). Allerdings kann nach dem Lehrbegriff der Konkordienformel ein innerliches Verlangen nach dem göttlichen Wort den natürlichen Menschen nicht zur Beschäftigung mit demselben in Schriftlesen oder Predigthören bewegen, da er ja gegen das göttliche Wort nur Abneigung und Feindschaft in seinem Herzen tragen soll **). Jede Neigung zu dem Inhalt des göttlichen Wortes, auch die leiseste, kann vielmehr selbst nur eine Wirkung des heiligen Geistes durch das Wort sein. Wohl aber steht es noch in der Gewalt des unwiedergebornen Menschen, ob er sich durch Antriebe, die in das Gebiet jenes Strebens nach äußerlicher Ehrbarkeit oder in das seiner natürlichen Wißbegierde fallen, bewegen lassen will das Wort Gottes zu hören und zu lesen oder nicht ***).

---

*) Art. I, p. 640. II, p. 663. Die ältern Dogmatiker unsrer Kirche unterscheiden im Gebiet des freien Willens nach der Vollständigkeit seines Begriffes ein hemisphaerium superius und ein hemisphaerium inferius. Das erstere, lehrten sie, habe der freie Wille im natürlichen Menschen eingebüßt, im letztern dagegen, in welches jene iustitia civilis und andres damit Zusammenhangende fällt, besitze er noch aliquo modo seine Freiheit, z. B. Quenstedt, syst. theol. P. II, c. III, sect. I, th. 7 f.

**) Art. II, p. 660. 661.

***) Art. II, p. 671. u. a. St. Die Konkordienformel bestimmt zwar nirgends die Natur dieser Antriebe; doch liegt das oben Gesagte offenbar im Zusammenhange ihrer Sätze. Jedenfalls ist es nicht im Sinne der Konkordienformel, dem Anhören oder Lesen des göttlichen Wortes solche Motive unterzulegen wie Strauß thut, Dogm. B. 2, S. 446. Genauere Bestimmungen im obigen Sinne giebt schon Aegid. Hunnius, De providentia Dei et aeterna praedestinatione, p. 235. 243., und nach seinem Vorgang die Dogmatiker des siebzehnten Jahrhunderts. So schreibt Quenstedt dem natürlichen Menschen das Vermögen äußerer heiliger Handlungen, der actiones paedagogicae, zu,

Hiernach also wäre dieß der Punkt, auf dem die Bedingtheit des göttlichen Rathschlusses mit ihrem ganzen Gewicht ruht, in dem die Entscheidungen über ewiges Heil oder Verderben sich zusammendrängen — der Gebrauch oder Nichtgebrauch des Gnadenmittels, entspringend nicht aus einem Unterschiede zwischen Hinneigung zu den göttlichen Dingen und Abneigung vor denselben, sondern aus Motiven, die nach der strengen Forderung des Dogmas selbst schlechterdings kein inneres Verhältniß zu dem dargebotenen Gut haben dürfen. Aber grade darum weil ihm hiernach dieses innere Verhältniß fehlt, vermag jener Punkt eine solche Last gar nicht zu tragen. Daß die Wirksamkeit der göttlichen Gnade sich durch ein inneres Widerstreben oder Sichhingeben des Menschen bedingt und diesem entgegengesetzten Verhalten damit eine entscheidende Bedeutung einräumt, läßt sich mit dem Ernst des allgemeinen göttlichen Gnadenwillens, den die Lutherische Theologie mit vollem Recht gegen den Partikularismus eifrig behauptete, wohl vereinbaren; dagegen widerstreitet es diesem ernsten Gnadenwillen, daß solche entscheidende Bedeutung einem menschlichen Verhalten, dem jede religiös-sittliche Dignität ausdrücklich abgesprochen wird, zukommen soll. Auch bleibt der Mensch im gefallnen Zustande doch geistiges Wesen, und soll er der Wirksamkeit des göttlichen Geistes theilhaftig werden, so kann dieß nicht mechanisch durch ein bloß leidendes Verhalten geschehen, sondern nur in der Weise eines geistig-lebendigen Empfangens, welches ein Thätigsein unmittelbar in sich schließt. Wenn diese

---

z. B. die Kirche zu besuchen, das Wort Gottes zu hören, sich darüber mit Andern zu unterreden, die heilige Schrift zu lesen. Aber er beschränkt den Satz sogleich — nach Hülsemann — dahin, daß, wenn zu dem allgemeinen Verlangen die göttlichen Dinge zu wissen ein Verlangen nach ewigem Heil oder ein aus Ehrfurcht vor Gott entspringendes Verlangen der Gewohnheit des Sündigens zu entsagen hinzukomme, dieß nicht der Natur, sondern der gratia praeveniens angehöre, a. a. O. sect. I, th. 6.

geiſtige Empfänglichkeit, die aktive Erlöſungsfähigkeit, durch die Sünde vernichtet ſein ſoll, wo wäre dann auch ein Band zu finden zwiſchen dem alten und neuen Menſchen, eine Bürgſchaft der Identität des Subjektes in beiden Zuſtänden, wie ſie der Begriff der Erlöſung in ſeinem Unterſchiede von dem der Schöpfung im ſtrengen Sinne fordert? Um die Flacianiſchen Vorſtellungen mit ihren Manichäiſchen Konſequenzen auszuſchließen, reicht es keineswegs hin mit der Konkordienformel *) dieſes feſtzuhalten, daß in dem unwiedergebornen und wiedergebornen Menſchen, wie in dem Menſchen vor und nach dem Fall, doch die Natur im metaphyſiſchen Sinne dieſelbe ſei, daß die reichen Quellen ihrer mannichfachen Kräfte und Gaben auch in dem durch die Sünde entſtandenen Zuſtande nicht aufgehört haben zu fließen; ſondern es muß zu dieſem Zweck auch die Identität des Menſchen *als ſittlichen Weſens* vor und nach der Erlöſung gewahrt werden, was jenes Vermögen zu einer externa honesta vita noch nicht leiſtet **). Ja ſelbſt um nur begreiflich zu machen, wie ſich Je-

*) Art. I. de pecc. orig. p. 643 ff.

**) Ueber dieſe einfache Verneinung aller vires spirituales vom natürlichen Zuſtande des Menſchen ſcheint die Formel an Einer Stelle entſchieden hinauszugehen, art. II, p. 657: Etsi humana ratio seu naturalis intellectus hominis obscuram aliquam notitiae illius scintillulam reliquam habet, quod sit Deus, et particulam aliquam legis tenet: tamen etc. Aber wenn dieſe Anerkennung auf den Zuſammenhang ihrer Lehre vom natürlichen Zuſtande und der Erlöſung einen Einfluß ausübt, ſo iſt es doch nur der, daß der Funke dieſer Erkenntniß dem Menſchen das äußerliche (hiſtoriſche) Verſtändniß von dem Inhalt des göttlichen Wortes überhaupt erſt möglich macht. Aus dieſen Beſtimmungen entwickelt ſich dann bei den orthodoxen Dogmatikern der ſonderbare Lehrtrieb, daß das göttliche Ebenbild — nach ihrer Auffaſſung dieſes Begriffes — in der verderbten Natur zwar gänzlich verloren gegangen, aber doch einige Trümmer deſſelben übrig geblieben ſeien (divinae imaginis amissio et quidem totalis, remanentibus saltem quibusdam sive ruderibus sive vestigiis, ſagt Quenſtedt a. a. O. c. II, sect. I, th. 25.), welche eben das Vermögen des Menſchen zu jenen actiones paedagogicae bedingen. Die Augsburg. Konf. verneint in ihrem 18ten Art.

mand zum äußern Gebrauch des Gnadenmittels, ohne welchen der heilige Geist sein inneres Werk nicht beginnt, zu entschließen vermag, muß nothwendig ein innerer Anknüpfungspunkt für die Erneuerung im natürlichen Menschen angenommen werden. Denn wenn er innerlich dem Inhalt des Evangeliums nur widerstreben kann*), und wenn die Antriebe zum Anhören desselben ihm nur aus jenem äußerlichen und niedern Lebensgebiet kommen, in welchem er noch eine gewisse Freiheit hat, obgleich auch nur eine sehr geschwächte**), wie sollten diese schwachen Antriebe nicht immerfort durch jenes viel stärkere Widerstreben überwältigt und unterdrückt werden?

Da nun andrerseits nach dem Zeugniß der Erfahrung nicht Alle, die dem Gebrauch des göttlichen Wortes, dem Lesen der Schrift und dem Hören der Predigt, sich nicht entziehen, zum wahren und lebendigen Glauben gelangen, so ließ sich, wenn man auch hier der partikularistischen Prädestinationslehre den Zugang abschneiden wollte, die Anerkennung doch nicht umgehen, daß das wirkliche Eintreten der göttlichen Gnadenwirkung in die Seele eines Menschen auch an eine innere Bedingung geknüpft sei. Das Interesse des dogmatischen Systems, wie es einmal die synergistische Ansicht als eine Ausweichung nach der Pelagianischen Seite hin von sich ausgeschlossen hatte, schien befriedigt zu sein, wenn es gelang diese innere Bedingung lediglich negativ zu fassen.

Die Konkordienformel zwar enthält hierüber noch keine deut-

bloß, daß der freie Wille ohne den heiligen Geist die Kraft habe die geistliche Gerechtigkeit hervorzubringen; ja in den darauf folgenden Worten könnte man sogar eine Begünstigung semipelagianischer Vorstellung finden — in dem einschränkenden aut certe peragere der aus (Pseudo-) Augustinus mitgetheilten Stelle —, wenn sich das Bekenntniß für jedes einzelne Wort eines Citats außer dem Zweck seiner Anführung verantwortlich machen ließe.

*) Art. II, p. 660. 661. 672.

**) Art. I, p. 640.

liche und in sich selbst zusammenstimmende Festsetzung, sondern erst die Dogmatiker des siebzehnten Jahrhunderts gehen genauer auf dieses Problem ein. Schon Gerhard unterscheidet zu diesem Zweck zwischen einem nolle privativum und einem nolle positivum oder auch zwischen einer malitia originalis und einer actualis pertinacia *). Schärfer aber behandelt diesen Punkt nach dem Vorgange andrer Dogmatiker Quenstedt**). Alles kommt hier an auf den Unterschied zwischen der natürlichen, d. h. aus der verderbten menschlichen Natur von selbst entspringenden Abneigung und dem hartnäckigen, geflissentlich genährten Widerstreben gegen das göttliche Wort. Die erste Art des Widerstrebens setzt sich dem göttlichen Wort überall entgegen und kann nur durch die Wirksamkeit des heiligen Geistes — als gratia praeparans — überwunden werden. Die zweite Art des Widerstrebens überwindet der heilige Geist nicht, weil sein Wirken nicht ein unwiderstehliches ist; ihrer sich zu enthalten ist Sache des Menschen, und das Vermögen dazu liegt allerdings in seinen natürlichen Kräften. Mit Hülfe dieser Unterscheidung war es denn möglich zusammenzubringen, was in der Konkordienformel sich zu widersprechen scheint, einerseits zu lehren, der Mensch widerstrebe dem Wort und Willen Gottes, bis ihn Gott vom Tode der Sünde erwecke, erleuchte und erneuere***), andrerseits die Behauptung abzulehnen, der heilige Geist werde den ihm Widerstrebenden gegeben †).

So wäre denn also die Bedingung von Seiten des Menschen, an welche die Bekehrung desselben geknüpft ist, nur diese bloß negative, daß er sich des muthwilligen und hartnäcki-

*) Loci theol. loc. de lib. arbitr. §. 81. loc. de elect. et reprob. §. 139.

**) Syst. theol. P. III, cap. VII, sect. 1, th. 25. seq. Vgl. Baier, Comp. theol. posit. P. III, c, IV, §. 38. 39.

***) Sol. declar. art. II, p. 673.

†) A. a. O. p. 679.

gen Widerſtrebens gegen die ſich ihm darbietende Gnade enthalte; was dann den Begriff einer lediglich paſſiven Erlöſungsfähigkeit (capacitas passiva) giebt. Aber iſt dieſe Bedingung wirklich ſo ganz negativ, wie ſie auf den erſten Blick erſcheint? Wenn das menſchliche Herz vor und abgeſehen von den Wirkungen der Erlöſung in ihm ſchlechterdings kein andres Verhältniß zu dem Inhalt des göttlichen Wortes hat als das der Abneigung und des Widerſtrebens, ſo muß ja dieſes Widerſtreben, wenn und ſo oft das göttliche Wort ihm entgegentritt, ſich behaupten und ſo ſich von ſelbſt und überall — denn was gäbe es im menſchlichen Herzen, was es daran zu hindern vermöchte? — zu jenem höhern Grade, dem hartnäckigen und boshaften Widerſtreben, ſteigern. Es hilft dann nichts zu ſagen, daß jenes natürliche Widerſtreben doch von der Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes überwunden werde; denn wenn ſie ihren Kampf gegen daſſelbe beginnt — was doch nur geſchehen kann, inſofern dem Menſchen das Wort ſchon dargeboten iſt —, findet ſie nicht mehr bloß dieſes natürliche Widerſtreben rein für ſich, ſondern ſich ſteigernd und vertiefend zum hartnäckigen Widerſtreben. Das Reſultat wäre alſo, daß Niemand des Heiles theilhaftig würde. Wenn nun dieß aller Erfahrung und allen Vorausſetzungen widerſpricht, ſo fragt ſich, wie dieſe Steigerung des natürlichen Widerſtrebens, welches, für ſich genommen, von der Wirkung des göttlichen Geiſtes überwunden wird, zu dem hartnäckigen Widerſtande, welcher nicht überwunden wird, verhütet werden ſoll? Der Ausweg, daß eben die Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes ſelbſt dieſe Steigerung in einem Theil derer, die das Wort hören, verhüte, iſt uns verſchloſſen; denn die Aufgabe iſt ja hier, dasjenige Verhalten des Menſchen erſt feſtzuſtellen, wodurch das erſte Eintreten dieſer Wirkſamkeit in ſein Inneres eben bedingt iſt. Oder iſt es damit ſo gemeint, daß die Erfüllung dieſer Bedingung ſelbſt wieder lediglich Werk des göttlichen Geiſtes ſein ſoll, ſo führt dieſer

Ausweg sofort wieder zur Annahme einer unbedingten Vorherbestimmung und zwar, bei dem entgegengesetzten Erfolge der Gnadendarbietung, zu jener abschreckenden Theorie von dem doppelten Willen in Gott zurück. Sich aber auf äußere Umstände und Fügungen zu berufen, durch welche viele Menschen für die Wirksamkeit des heiligen Geistes vorbereitet und so die Fortentwickelung jenes natürlichen Widerstrebens zum muthwilligen in ihnen verhindert werde, das ist, wie sich ganz von selbst versteht, nur statthaft, wenn man irgend eine innere Empfänglichkeit des menschlichen Herzens für die heilsame Absicht dieser äußern Fügungen schon voraussetzt.

Und eben die Anerkennung einer im natürlichen Zustande noch vorhandenen Empfänglichkeit des menschlichen Herzens für die Wirkungen der Gnade, einer Empfänglichkeit, deren Begriff allerdings mehr enthält als jene capacitas mere passiva, ist es, zu der die Lutherische Dogmatik durch ihre eigne Konsequenz mit großer Gewalt getrieben wird, insofern sie die unbedingte Prädestination und die Flacianische Uebertreibung wirklich von sich abhalten will. Allein dieß führt dann rückwärts nothwendig zu einer Einschränkung der obigen Bestimmungen über den Umfang des natürlichen Verderbens. Denn jene Empfänglichkeit hat zu ihrer Voraussetzung ein neben den widerstrebenden Richtungen vorhandenes Element von Hinneigung zum Inhalt des göttlichen Wortes, welches also die allgemeine Herrschaft der Sünde noch übrig gelassen haben muß. Soll jene Steigerung des natürlichen Widerstrebens zum muthwilligen verhütet werden können, so muß es im natürlichen Zustande des Menschen etwas geben, was jenem Widerstreben überhaupt entgegenwirkt. Daraus ergiebt sich weiter, daß auch die sittliche Freiheit, das Vermögen dem höhern Zuge in unsrer Natur, auf dem jenes Element von Hinneigung zum göttlichen Wort beruht, zu folgen oder seiner nicht zu achten, im natürli-

chen Zuſtande wenn gleich gehemmt und in ſchwierige Verwickelungen hineingedrängt doch nicht vernichtet ſein kann *).

Und was könnte auch die Annahme einer ſolchen Vernichtung ſonſt für einen Sinn haben, als daß Gewiſſen und Gottesbewußtſein im natürlichen Menſchen entweder gänzlich erloſchen oder doch ſchlechterdings aller praktiſchen Wirkſamkeit beraubt ſeien, ſo daß ſie nur noch als die Schattengeſtalt eines lediglich theoretiſchen Bewußtſeins von Gott, vom Guten vorhanden wären ohne irgend einen innern Antrieb zu entſprechendem Thun? Wollen wir im Ernſt behaupten, daß es ſich wirklich ſo verhalte? Wie ließen ſich dann unzählige Thatſachen aus dem Gebiet des von der Erlöſung unberührten Lebens begreifen? — Das ſchroffe Urtheil der Reformatoren (auch Melanchthons in ſeiner frühern Periode) über den Grad, in welchem die ſittliche Fähigkeit des Unwiedergebornen durch die allgemeine Sündhaftigkeit zerrüttet ſei, erklärt ſich großentheils aus einer Verwechſelung, die für ſie um ſo ſchwerer zu vermeiden war, je mehr auch die ganze Betrachtungsweiſe ihres großen Lehrers Auguſtinus darin befangen iſt. Weil außerhalb des Zuſam-

*) Dieſes Reſultat und ſeine Begründung iſt die Kehrſeite zu dem von Schleiermacher in der Abhandlung über die Erwählung S. 10 f. geführten Beweis, daß das Lutheriſche Dogma, wenn es ſeine antiſynergiſtiſchen Beſtimmungen konſequent feſthalten wolle, die unbedingte Vorherbeſtimmung annehmen müſſe. Schleiermacher geht nun freilich noch weiter; er iſt mit Calvin überzeugt, daß die Nichtanerkennung dieſer Prädeſtination bei folgerichtigem Verfahren nothwendig zum vollen Pelagianismus hinüberführe. Um uns indeſſen deutlich zu machen, wie in Schleiermachers Sinne die kirchlichen Gegenſätze eigentlich zu ſtehen kommen, mögen wir uns erinnern, daß er dem Calviniſchen Dogma ſeine Zuſtimmung nur unter der Bedingung ſeiner Korrektur durch die ἀποκατάστασις πάντων ertheilt — offenbar doch um die Abweichung nach der entgegengeſetzten Seite, der Manichäiſchen, zu vermeiden. — Zu vergleichen iſt übrigens mit der obigen Ausführung die meiſterhafte Abhandlung von Nitzſch über die Erbſünde in ſeiner proteſt. Beantwortung der Möhlerſchen Symbolik. (Theol. Stud. u. Krit. 1834, H. 2, S. 249 ff.)

menhanges mit der Erlöſung in Chriſto das wahre Princip des ſittlichen Lebens, die demüthige, ſelbſtverleugnende Liebe zu Gott, nirgends anzutreffen iſt, meinten ſie die edeln ſittlichen Elemente, die uns in jenen andern Lebensgebieten begegnen, in letzter Beziehung aus ſelbſtiſchen Triebfedern ableiten zu müſſen. Sie überſahen dabei, daß, wo die Liebe zu Gott noch nicht als das höchſte Princip des ſittlichen Lebens in's Bewußtſein getreten iſt, doch das Geſetz im Gewiſſen und die ſeinen verſchiedenen Momenten entſprechenden Antriebe des ſittlichen Gefühls, das *συνήδεσθαι τῷ νόμῳ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον*, ſchon einen beſtimmenden Einfluß zu üben vermögen. Daß in ſolchem Zuſtande der Gehorſam gegen das Geſetz als ſolches niemals wirklich herrſchendes Princip iſt, muß ohne alle Einſchränkung zugegeben werden; aber eben ſo wenig dürfen wir der Erfahrung gegenüber leugnen, daß der Menſch außer der Theilnahme an der Erlöſung in einzelnen Fällen durch das Bewußtſein ſeiner Pflicht und ihres unbedingten Gebotes zu einem Handeln im Widerſtreite mit den Forderungen der ſelbſtiſchen Begierde ſich beſtimmen läßt. Das iſt das *ἐργάζεσθαι τὸ ἀγαθὸν* oder *δικαιοσύνην*, das *φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιεῖν*, das *φυλάσσειν τὰ δικαιώματα τοῦ νόμου*, was Petrus und Paulus ausdrücklich auch Heiden zueignen *). Der Begriff der iustitia civilis, wie ihn die Reformatoren gebildet haben, um jene Elemente damit zu umfaſſen, reicht zu dieſem Zwecke keineswegs hin **). Wir wollen nicht widerſtreben, wenn uns

*) Apgeſch. 10, 35. Röm. 2, 10. 14, 26. In dieſes Gebiet gehört auch das von Chriſto ſelbſt gebrauchte Beiſpiel des barmherzigen Samariters, Luc. 10.

**) Damit ſcheint auch Harleß einverſtanden zu ſein, chriſtliche Ethik S. 54. 55. Anders dagegen Sartorius, die Lehre von der heil. Liebe I. S. 173. — Die Frage, die es hier gilt, wäre natürlich nicht ſo zu ſtellen: ob dieſer Begriff ausreicht, inſofern er alle ſittlichen Elemente des Lebens in ſich faßt, die auch da angetroffen werden, wo die iustitia spiritualis nicht iſt; ſondern ſo: ob er, wie die Reforma-

der freie Gang unſrer Unterſuchung zu der Anerkennung führen ſollte, daß das urſprüngliche Urtheil des Proteſtantismus über den ſittlich-religiöſen Werth des Heidenthums und des natürlichen Lebens überhaupt in ſeinem tiefſten Grunde und ſomit in ſeinem letzten Ergebniß der Wahrheit gemäß iſt. Aber die beſondern Beſtimmungen zu vertreten, durch die die Reformatoren ſich dieſes Urtheil auf ihrem Standpunkt vermitteln, wird heut zu Tage Niemand unternehmen, der ſich gegen die umfaſſendere Erforſchung und eindringendere ſittliche Würdigung des Heidenthums durch die neuere Wiſſenſchaft nicht ganz verſchloſſen hat.

Doch grade die neuere Wiſſenſchaft, zwar nicht in dem hiſtoriſchen Gebiet, welches wir eben im Auge hatten, ſondern in dem der Philoſophie und Theologie, hat ſich nicht ſelten dieſer dogmatiſchen Beſtimmungen, nach welchen der Menſch im natürlichen Zuſtande auch nicht eine Spur von Freiheit in Bezug auf ſein Verhältniß zu Gott und deſſen heiligem Willen und eben darum auch keine poſitive Empfänglichkeit für die Wirkung der göttlichen Gnade beſitzt, als ächt ſpekulativer angenommen, und dagegen die ſynergiſtiſche Anſicht und jede Annäherung an dieſelbe ſehr unphiloſophiſch gefunden.

Gewiß eine ſehr unerwartete Hülfe für das ſtrenge Urtheil unſrer Reformatoren und ſymboliſchen Bücher über dieſen natürlichen Zuſtand und über den eigentlichen Gehalt aller Tugend und Erkenntniß des Heidenthums! Indeſſen dürfte es mehr als voreilig ſein, wenn die Freunde dieſes Urtheils ſich ſolcher Bundesgenoſſenſchaft erfreuen wollten. Denn iſt es dieſen philoſophiſchen Gegnern des Synergismus und ſeines Ueberreſtes von ſittlicher Selbſtbewegung des Willens nun wirklich Ernſt damit

toren ſeinen Inhalt poſitiv beſtimmen, geeignet iſt alle dieſe Elemente zu umfaſſen. Die Bezeichnung durch iustitia rationis iſt allerdings einer genügendern Entfaltung des Begriffes günſtig; aber die altproteſtantiſche Auslegung der iustitia rationis ſetzt dieſelbe eben zur bloßen iustitia civilis herab.

dieſes Urtheil zu unterſchreiben? Nichts weniger; denn ihre ſtarken Verneinungen, in denen ſie mit der altproteſtantiſchen Orthodoxie völlig zu harmoniren ſcheinen, gehen, genauer betrachtet, gar nicht gegen den wirklichen Zuſtand des menſchlichen Geſchlechtes außerhalb der Erlöſung, ſondern gegen die abſtrakte Natürlichkeit des Menſchen. Dieſe aber iſt ihnen keineswegs der vollſtändige Ausdruck für jenen Zuſtand, ſondern eben nur eine Abſtraktion. Theils mit Hülfe der altkirchlichen Vorſtellung vom λόγος σπερματικός, theils durch eine erweiternde Ausdeutung des Begriffes der vorbereitenden Gnade vermögen ſie nun von dem Zuſtande des menſchlichen Geſchlechtes und des Einzelnen, den jene Theologen unter dem natürlichen verſtehen, ſo viel Gutes, Edles, Göttliches zu rühmen, daß ſie den Gegenſatz zwiſchen Natur und Gnade in demſelben Augenblicke vernichten, in welchem ſie ihn im ſtrengſten qualitativen Sinne zu faſſen ſcheinen. Dieſe Behandlung der Begriffe gewährt aber den Vortheil, daß man mit der exakteſten proteſtantiſchen Orthodoxie gegen katholiſche, ſynergiſtiſche und ſonſtige Heterodoxie die abſolute Ohnmacht und Verwerflichkeit des natürlichen Zuſtandes behaupten, jede ächte religiöſe Regung im Gebiet des Heidenthums von der Wirkſamkeit der Gnade ableiten, ja derſelben, noch über jene Orthodoxie hinaus, auch die iustitia civilis, wie die Reformatoren ihren Begriff beſtimmten, vindiciren und doch wieder auf einem ſpekulativen Gipfel ſtehen kann, von welchem aus der Gegenſatz zwiſchen Natur und Gnade zu dem Unterſchiede nothwendiger Entwickelungsmomente des menſchlichen Weſens zuſammenſinkt.

Wenn indeſſen nichts weiter behauptet werden ſoll als dieß, daß aus der abſtrakten, alſo von Gott und ſeinem Willen abgewandten Natürlichkeit des Menſchen ſchlechterdings nichts Gütes zu entſpringen vermag, oder daß das Fleiſch und was von ihm herkommt nicht zugleich ein Herausſtreben des natür-

lichen Menſchen aus ſeinem ſündigen Zuſtande ſein kann*), ſo verſteht ſich dieß ſo ſehr von ſelbſt, daß ſelbſt der entſchiedenſte Pelagianismus es zugeben kann, ohne ſich ſelbſt im Geringſten aufzugeben. — Wie die Theologie des ſechszehnten Jahrhunderts in allen ihren Richtungen, die katholiſche und Lutheriſche mit ihren verſchiednen Schulen, die Calviniſche, die Socinianiſche, dieſe Frage behandelt hat, beziehen ſich ihre Behauptungen und Verneinungen ganz auf wirkliche zeitlich auseinandertretende Zuſtände, auf den Zuſtand des Menſchen außer oder in der Theilnahme an der Erlöſung, außer oder in der Anſchließung an den hiſtoriſchen Chriſtus, nicht aber auf Momente oder Seiten des menſchlichen Weſens in abſtrakter Iſolirung gedacht. Das eigentliche Problem tritt darum erſt hervor mit der Frage, ob der Menſch im natürlichen Zuſtande lediglich Fleiſch iſt, oder ob neben dem Princip des Fleiſches noch ein andres Princip ihm eignet, das im natürlichen Zuſtande durch die Sünde wiewohl unterdrückt ſo doch nicht ganz zerſtört iſt. Will man dieſes Princip als σπέρμα τοῦ λόγου betrachten, ſo wird dadurch in Beziehung auf den hier vorliegenden Streitpunkt nichts Weſentliches geändert, ſofern nur einerſeits der Gedanke nicht in den pantheiſtiſchen Sinn einer Weſensidentität zwiſchen Gott und dem Menſchen ausgedeutet, andrerſeits feſtgehalten wird, daß dieß σπέρμα zum urſprünglichen Weſen des Menſchen ſelbſt gehört, und daß es, weil der Abfall des Menſchen von Gott die ſittliche Natur deſſelben gänzlich zu zerſtören nicht vermocht hat, die Schranke für die zerrüttende Gewalt der Sünde und den Anknüpfungspunkt für die Wiederherſtellung bildet. Was aber die Auskunft betrifft, diejenigen Momente des unerlöſeten Lebens, welche die Empfänglichkeit deſſelben für die

*) Was z. B. Baur, Gegenſatz des Katholicismus und Proteſtantismus S. 197 (zweite Ausg.) nöthig gefunden hat gegen Ritzſch zu vertheidigen.

Erlöſung bedingen, als ein Wirken der vorbereitenden Gnade zu faſſen, ſo iſt bekannt, daß ſchon der Pelagianismus unter dem Begriff der Gnade gelegentlich auch das Geſetz, die Vernunft, durch die wir die bloß empfindenden Weſen übertreffen, den freien Willen als die zu unſrer Natur gehörige Möglichkeit nicht zu ſündigen, ja unſer Geſchaffenſein aus nichts befaßte*), doch wohl ſchwerlich um die Gnade deſto mehr zu verherrlichen, ſondern vielmehr um den Unterſchied zwiſchen Natur und Gnade gänzlich zu verwiſchen und damit von ſeiner eignen zukünftigen Vollendung durch den Pantheismus zu weiſſagen. Der bibliſche Begriff der Gnade iſt ein viel beſtimmterer; was zur urſprünglichen Konſtituirung der menſchlichen Natur ſelbſt gehört, iſt, wiewohl freie göttliche Gabe, doch nicht Gnade, weßhalb eben die altproteſtantiſche Theologie die katholiſche Auffaſſung der Urgerechtigkeit als eines Gnadengeſchenks nicht gelten ließ; das göttliche Wollen und Wirken, welches die Schrift als Gnade bezeichnet, ſetzt immer eine dem Menſchen an ſich obliegende Leiſtung, nämlich als fehlende, voraus; es iſt weſentlich ein Hinzukommendes zu dem, was aus der menſchlichen Natur und ihren Kräften in ihrem durch die Sünde bedingten Zuſtande noch zu entſpringen vermag. Wir wollen keineswegs leugnen, daß ſich der vorbereitenden Gnade im Zuſammenhang der chriſtlichen Lehre ein weiteres Gebiet vindiciren läßt als ihr unſre ältere Theologie einräumt; ſoll aber der Begriff der Gnade über die eben bezeichneten Grenzen hinaus ausgedehnt werden, ſo wird er zerriſſen, in ſeiner eigenthümlichen Bedeutung vernichtet. In der babyloniſchen Sprachverwirrung unſrer Zeit hat der Satz: Alles iſt Gnade, in manchem Munde nur den Sinn: Nichts iſt Gnade. —

Wenn überhaupt von der Konkordienformel zu ſagen iſt, daß ſie zu ſehr dogmatiſche Abhandlung — und als ſolche ge-

*) Vgl. Auguſtinus de gestis Pelagii c. 22. Op. imperf. c. Jul. l. I, c. 95.

wiß ein Meiſterſtück gründlicher und beſonnener Entwickelung der Lehre — iſt, um nicht den Charakter einer kirchlichen Bekenntnißſchrift vielfach zu trüben, ſo gilt dieß auch von ihrer Behandlung unſers Gegenſtandes. Indem ſie die Grenzen des in einem kirchlichen Bekenntniß Beſtimmbaren, welche die übrigen ſymboliſchen Bücher Lutheriſcher und reformirter Seits hier im Allgemeinen wohl gewahrt haben, überſchreitet, hat ſie den individuell gefärbten Ausdruck einer chriſtlichen Grundüberzeugung zur Norm dogmatiſcher Orthodoxie gemacht. Werden ihre Beſtimmungen: hominis naturam et personam — peccato originali — prorsus et totaliter — totam esse coram Deo infectam, venenatam et penitus corruptam*), ſo daß ſie ex se et viribus suis coram Deo nihil aliud nisi peccare possit**), nicht nach der Weiſe des aſcetiſchen oder redneriſchen Sprachgebrauchs, ſondern in ſtreng dogmatiſchem Sinne genommen***), ſo wird damit dem natürlichen Zuſtande jedes Element von wirklich ſittlicher Bedeutung entſchieden abgeſprochen.

Wir ſind ſchon früher (B. 1, S. 287.) auf die Thatſache aufmerkſam geworden, daß es auch für den entſchloſſenſten Böſewicht in der Regel noch Greuelthaten giebt, vor denen er, und wäre es auch nur für einen Augenblick, zurückſchaudert, wenn die Verſuchung dazu an ihn herantritt. Dieß iſt ein unzweideutiges Zeugniß, daß auch ein Solcher einer ſittlichen Verſchlimmerung fähig iſt. Wo aber noch Verſchlimmerung möglich iſt, da muß es auch noch irgend eine Gewalt des Guten, wie tief verſchüttet unter der Aſche zügelloſen Laſterlebens der Funke

*) Art. I, p. 639.

**) A. a. O. p. 643.

***) Es iſt wegen dieſes Unterſchiedes nicht unbedenklich, wenn eine Lehrſchrift ihre Sätze auf den Ausdruck eines Kirchenliedes ſtützt, wie die Konkordienformel an der eben angeführten Stelle ſich auf das Lied: *Durch* Adams Fall iſt ganz verderbt menſchlich Natur und Weſen, beruft.

deſſelben glimmen mag, zu zerſtören geben*). Auch werden wir ſelbſt dem tief zerrütteten Menſchen im Allgemeinen das Vermögen den Fortſchritt ſeiner Verſchlimmerung irgendwie aufzuhalten oder zu beſchleunigen nicht ſchlechterdings abſprechen dürfen. Der Wille als der beherrſchende Mittelpunkt des innern Lebens geht ſelbſt bei geſteigerter Verderbniß doch nicht gänzlich auf in ſeiner eignen Verwickelung mit der Sünde, ſondern immer bleibt noch, ſoweit wir menſchliche Zuſtände kennen, und inſofern das menſchlich Böſe eben noch nicht übergegangen iſt in das Diaboliſche, in der Tiefe ein unbezwungener Reſt von ſittlicher Selbſtbeſtimmungsmacht, ein wenn auch noch ſo beſchränktes Vermögen der Selbſtentſcheidung zwiſchen der ſittlichen Forderung und dem Antriebe der böſen Luſt. Und wenn dieß an den entartetſten Erſcheinungen des natürlichen Zuſtandes anerkannt werden muß, wievielmehr werden dieſe Anerkennung ſeine beſſern Geſtaltungen fordern! So edel iſt die menſchliche Natur von Gott geſchaffen, daß ſie auch im ſchweren und tiefen Fall die in der Macht des Guten ſich kund gebenden Spuren ihres Urſprunges nicht ſo leicht ganz zu vernichten vermag. — Daß Paulus Röm. 7, 14—25. nicht, wie unſre ältern Theologen, durch ihr Dogma befangen, faſt einmüthig annahmen**), den Zuſtand des Wiedergebornen, ſondern den des Unwiedergebornen, der noch nichts Höheres hat als das Geſetz, ſchildern will, darüber kann namentlich eine ſorgfältige Erwägung des größern Zuſammenhanges, in welchem dieſer

*) Quamdiu natura corrumpitur, inest ei bonum, quo privetur, ſagt Auguſtinus im Enchiridion c. XII, freilich in etwas anderm Sinne als dem obigen, indem er auch hier den metaphyſiſchen und den ethiſchen Begriff des Guten in einander miſcht.

**) Vgl. Chemnitz, Examen conc. trid. P. I, p. 219 seq. Hutter, Loci comm. p. 337 seq. Gerhard, Loci theol. — loc. de imagine Dei §. 127. de pecc. actual. §. 42. Quenſtedt, Syst. theol. P. II, c. II, sect. 2, qu. 9. exdix. Baier, Comp. th. pos. P. III, c. VI, §. 4. Vgl. über die Geſchichte der Auslegung dieſes Abſchnittes Tholucks Kommentar S. 353 f.

Abſchnitt ſteht, keinen Zweifel laſſen. Nun liefert die Darſtellung dieſes Zuſtandes unſtreitig, für ſich genommen, ein ganz negatives Reſultat; es iſt da keine ſittliche Kraft, welche das in die Gewalt der Sünde verkaufte Ich zu befreien vermöchte, ſondern es bleibt gefangen unter dem Geſetz der Sünde, welches ſein erſcheinendes Leben beherrſcht. Aber dieſer tiefe Zwieſpalt und Kampf, dieſes *συνήδεσθαι τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον*, dieſes *θέλειν ποιεῖν τὸ καλὸν*, welches nur immerfort von dem herrſchenden Princip des Fleiſches an ſeiner Verwirklichung gehindert wird — das Alles iſt doch wahrlich nicht das Verhalten eines Steines zu dem Willen und Geſetz Gottes. Solche abſtrakte Betrachtung des natürlichen Zuſtandes führt nothwendig zu einer gewiſſen Unfruchtbarkeit in der Auffaſſung ſeiner beſondern Beſtimmungen; es fehlt ihr an einem zureichenden Schlüſſel für die mannichfaltigen ſittlichen Unterſchiede, Bewegungen und Veränderungen deſſelben. Der Schrift und Erfahrung gemäßer iſt unſtreitig der Ausdruck für den natürlichen Zuſtand des Menſchen, in welchem Neander *) die Pauliniſche Darſtellung dieſes Zuſtandes zuſammenfaßt — „zwei einander widerſtreitende Principien, das Princip des göttlichen Geſchlechts, das Gottverwandte in der Anlage des Gottes- und des

*) Pflanzung der K. durch die App. S. 680. Vgl. die Bemerkungen von Nitzſch im Syſtem der chriſtlichen Lehre zu §. 114 (vierte Aufl.). — Im Weſentlichen daſſelbe Reſultat liefert die erſte Hälfte der Steudelſchen Abhandlung über Sünde und Gnade (Tübinger Zeitſchrift für Theologie, 1832, H. 1, S. 125 f.), wiewohl wir hier eine genauere Bezeichnung der Schranken vermiſſen, welche allen ſittlichen Leiſtungen des natürlichen Menſchen geſetzt ſind. — Dabei verſteht es ſich übrigens von ſelbſt, daß die mechaniſchen Theilungen zwiſchen der Macht des Guten und des Böſen im natürlichen Zuſtande ſo wie zwiſchen dem Werke der Gnade und der menſchlichen Freiheit in der Bekehrung, wie ſie Sartorius a. a. O. S. 183 f. dem Semipelagianismus und Synergismus, und in Bezug auf Erſtern gewiß nicht ohne Grund, vorwirft, als gänzlich unangemeſſen von dieſem Verhältniß *fernzuhalten* ſind.

darin begründeten sittlichen Selbstbewußtseins, die Reaktion der religiös-sittlichen ursprünglichen Natur des Menschen und das Princip der Sünde, Geist*) und Fleisch" — so jedoch daß jenes Princip durch dieses „in seiner Entwickelung und Wirksamkeit gehemmt, also gefangen gehalten wird." Der Mensch im natürlichen Zustande, ohne den Frieden in der Versöhnung, ist eben darum weil dieser Friede die Wahrheit seines Lebens ist, nicht ein in sich ruhiges, abgeschlossenes, sondern ein in sich entzweites, widerspruchsvolles, unruhiges Wesen, welches grade dadurch, daß es nicht aufhören kann Frieden und innere Einheit zu suchen, rastlos umhergetrieben wird. Temperamentseigenschaften, jugendliche Bewußtlosigkeit, ausgezeichnete Gunst der äußern Lage, ein ungewöhnliches Maß von Geistesdumpfheit können den innern Zwiespalt verhüllen, aber in der Tiefe liegt er überall verborgen, wartend auf die Veranlassung zum Ausbruch; und in unzähligen Menschen wirkt er mitbestimmend auf alle Zustände ihres Daseins ein und prägt sich selbst den festen Zügen des Antlitzes als Ausdruck von Unsicherheit und Unbehagen, von Sorge und Angst ein. Eben darum ist es auch die höchste Thätigkeit der im natürlichen Zustande noch vorhandenen Macht des Guten, nicht aus sich selbst eine der göttlichen Forderung entsprechende Thätigkeit hervorbringen zu wollen — denn das vermag sie keineswegs —, sondern den Menschen zur demüthigen und hingebenden Anschließung an die Erlösung zu treiben; und das an sich Vortreffliche wird in der Wirklichkeit zur schlimmsten Verkehrung, wenn es sich der sich darbietenden Erlösung gegenüber selbstgenugsam und trotzig auf sich selber stellt.

*) Vgl. über die Bezeichnung, welche Paulus für dieses Moment des Gegensatzes in Bezug auf den natürlichen Menschen wählt, B. I, S. 453.

Nitzsch macht in seiner Anti-Möhlerschen Abhandlung über die Erbsünde auf den sittlichen Werthunterschied aufmerksam, der zwischen den Individuen auch abgesehen von der Erlösung besteht*). Die Erfahrung bezeugt uns diesen Unterschied überall, und die heilige Schrift bestätigt ihn so entschieden, daß seine Anerkennung durch das ganze A. und N. Testament durchgreift. Ja so groß erscheint dieser Unterschied, daß er uns zweifelhaft machen kann, ob wir auch wohl befugt sind diese mannichfaltigen Arten und Grade des sittlichen Lebens unter Ein verneinendes Urtheil in Beziehung auf sein innerstes Princip zusammenzufassen**). Es giebt nicht bloß einen Gegensatz zwischen dem Leben in und außer der Theilnahme an der Erlösung, sondern innerhalb des letzten Gebietes stehen einander wieder gegenüber die edeln, überwiegend auf das Geistige gerichteten Naturen, denen es eben darum leichter wird ihre Sinnlichkeit zu zügeln, und die gemeinen, dem Materiellen zugewandten Naturen, bald in der Weise wilder Ausschweifung, bald in der Gestalt träger Hingebung Knechte der Sinnlichkeit, die Menschen von wohlwollendem, mildem, versöhnlichem Sinne, von lebendigem Gefühl für Wahrheit und Recht, und hartherzige, hassende Menschen, denen ihrem Interesse gegenüber Wahrheit und Recht gleichgültig geworden sind. Mag es sich immerhin beweisen lassen, daß die zweite Klasse die weit zahlreichere ist,

*) A. a. O. S. 257 f.

**) In diesem Sinne macht z. B. David Schulz von diesem Unterschiede Gebrauch, indem er ihn durch eine Reihe von Aussprüchen und Beispielen besonders aus dem A. T. belegt, in der „schriftmäßigen Beurtheilung der Lehre von der Erbsünde", dem Anhange zu der christlichen Lehre vom Glauben S. 235 ff. Aehnlich Bretschneider, die Grundlage des evangelischen Pietismus, S. 49 f. Daß übrigens unsre alten Theologen bei ihrer Ausbildung der Lehre von der Erbsünde diesen Unterschied keineswegs übersehen haben, davon kann man sich leicht z. B. aus des Hunnius Schrift de providentia Dei p. 239., eben so aus Gerhard und Quenstedt überzeugen.

dadurch verliert die Thatsache, daß es doch in diesem Gebiet eine Auswahl edler und rechtschaffener Menschen giebt, nichts von ihrem Gewicht für unsre Frage.

Wir machen uns die Wendung, die durch diese in ihrer Wahrheit unabweisliche Unterscheidung unsre Betrachtung erhält, gern zu Nutze, um uns dadurch einer lästigen Obliegenheit zu entziehen — der Nachweisung der Sünde in den Gebieten, in denen Jeder ihr Vorhandensein ohnehin anerkennt. Was aber die Bessern und Edlern betrifft, so fragt sich zunächst doch nur, ob auch in ihrem Leben die Sünde irgendwie vorhanden ist. Die Frage geht hier noch rein auf das bloße Faktum der Thatsünde, und die Antwort kann uns nur die Erfahrung geben. Wer aber der Erfahrung von dieser Seite einige Aufmerksamkeit gewidmet hat, der wird es, wiewohl es hier der Natur der Sache nach einen strengen Induktionsbeweis nicht geben kann, doch als unzweifelhafte Thatsache betrachten, daß jedes menschliche Leben, welches die früheste Periode kindlicher Bewußtlosigkeit überschritten hat, auch ein mit wirklicher Sünde irgendwie befleckte ist. Das Gegentheil zu behaupten, gilt ja wohl allgemein als Zeugniß von Unerfahrenheit und Unbekanntschaft mit dem Leben, die man dem jugendlichen Enthusiasmus für verehrte Personen verzeiht, aber nicht dem reifern Bewußtsein.

Selbst die Theorien, welche die wahre Bedeutung der Sünde durch Verflüchtigung vernichten, müssen ihr allgemeines Vorkommen im menschlichen Leben auf ihre Weise anerkennen. Von den pantheistischen Denkweisen haben wir uns früher zur Genüge überzeugt, daß sie in letzter Instanz auf ihren spekulativen Standpunkten die Sünde als solche zu leugnen genöthigt sind. Aber darum leugnen sie keineswegs, daß, was das sittliche Bewußtsein als Sünde verwerfen muß, in jedem menschlichen Leben sich findet. Ja wie der Pantheismus überhaupt die Mittel zu einer reichern und großartigern Weltanschauung besitzt, als der

theologiſche Rationalismus ſie zu gewähren vermag, und wie er eben vermöge dieſes Reichthums auch leichter eine dämoniſche Richtung nimmt als dieſer, ſo weiß er auch das Böſe in der Energie ſeines Gegenſatzes gegen das Gute und in dem Umfange ſeiner Gewalt über den Menſchen viel lebendiger aufzufaſſen und auszudrücken als letztere Anſicht. Und grade darum weil er die Zauberformel gefunden zu haben meint, um das Böſe auch bis in deſſen äußerſte Spitzen ſeiner Welt als ein nothwendiges Element einzuverleiben, hat er auch kein Intereſſe mehr ſich den roſenfarbnen Illuſionen hinzugeben, durch die ſich jene Denkart ſo gern die wirkliche Geſtalt des menſchlichen Lebens verhüllt.

Doch auch dieſe deiſtiſch-Pelagianiſche Anſicht, wie ſie die dogmatiſche Grundlage unſers theologiſchen Rationalismus im engern Sinne bildet, kann nicht umhin uns die Wahrheit unſers Satzes zuzugeſtehen. Sie pflegt in der Frage um das allgemeine Vorhandenſein der Sünde dem Unterſchiede zwiſchen auffallenden Pflichtverletzungen und Freveln, ſchlimmen Laſtern und Entartungen einerſeits und den vielfachen Unlauterkeiten und in ihren Gegenſtänden unbedeutenden Schwachheitsſünden andrerſeits, die ſich in Sinn und Handeln der Menſchen einmiſchen, ſie wiſſen ſelbſt nicht wie, großes Gewicht beizulegen. Für die erſtern hat ſie in der Regel ein lebhaftes Gefühl der Verwerfung und des Abſcheus; ſie will es keineswegs dulden, daß man ſie als die unter Umſtänden unvermeidlichen Ergebniſſe einer natürlichen Schwäche oder Verderbniß des menſchlichen Geſchlechts anſehe; ſie behauptet die volle Freiheit jedes Einzelnen ſich derſelben zu enthalten und betrachtet ſie als etwas, was doch im Grunde nur ausnahmsweiſe vorkomme. Von den Fehlern und Gebrechen der andern Art iſt ſie ſehr bereit anzuerkennen, daß kein menſchliches Leben davon frei iſt; aber ſo weit ſie dieß anerkennt, ſind ſie ihr eben auch unvermeidliche Folgen aus der Endlichkeit und

Beschränktheit des Menschen, wegen deren ihn mithin unmöglich im Ernst ein sittlicher Vorwurf treffen kann*).

Wenn aber dieß die Bedeutung jener Unterscheidung wäre, was würde daraus folgen? Offenbar dieß, daß mit dem sittlichen Ideal und dessen Forderung, streng genommen, nur das streiten könnte, was jenseits jener Grenze läge, also daß von der Forderung des sittlichen Gesetzes grade so viel nachgelassen werden müßte, als über diese Tugend, die sich die starke Beimischung von Schwäche und Gebrechlichkeit selbst nicht verbergen kann, hinausgeht. Wer aber, dem die sittliche Wahrheit wirklich Wahrheit ist, möchte sich dazu entschließen? Auch liegt es ja offen genug zu Tage, wie in dieser Ausdeutung einer an sich nicht grundlosen Unterscheidung dasjenige eben vorausgesetzt wird, was zu erweisen wäre. Daß die Sünde, so weit sie diesseits jener Grenze fällt, leider etwas ganz *Gemeines* im menschlichen Leben ist, so daß es Niemandem mehr auffällt sie wie in sich selber so bei Andern anzutreffen, das ist eben die *böse Thatsache*, welche in ihren tiefern Gründen zu erforschen ist, natürlich ohne ihr Wesen, also den Begriff der Sünde selbst aufzugeben. Soll aber dieser behauptet werden, so muß dieß unerschütterlich feststehen, daß es schlechterdings verwerflich ist gegen Gottes Willen auch nur einen Finger zu zucken. Statt sich nun daran zu halten, leitet jene Ansicht aus der Allgemeinheit einer Klasse von Sünden sofort das Abfolgen derselben aus dem Wesen des Menschen her und negirt damit an den Sünden dieser Klasse den Begriff der Sünde, den sie nur an den über das gewöhnliche Maß hinausgehenden Freveln festzuhalten weiß, indem ihr nur diese wirklich aus freier Verschuldung entspringen. Giebt es etwas Relativeres als diesen Maßstab? Uns freilich fallen nur

*) In dieser Fassung und Anwendung des in Rede stehenden Unterschiedes trifft dem Wesentlichen nach *Vatke* mit einer Denkweise zusammen, der er sonst fremd ist, vgl. Bd. 1. dieser Schrift S. 543.

diejenigen Uebertretungen als verabscheuungswürdig auf, welche den Antheil, den wir selbst an sittlichen Fehlern und Gebrechen zu haben meinen, um ein Beträchtliches überschreiten; wenn ein reiner Geist unter uns herniederstiege, er würde unstreitig die Fülle von Unwahrheit und kleinlicher Eigensucht, von Unduldsamkeit und Selbsterhebung, von Liebllosigkeit und Trägheit zum Guten, die auch in dem Leben jener Bessern anzutreffen ist, höchst verwerflich finden. Die allgemeine Schwäche und Gebrechlichkeit des menschlichen Geschlechtes ist eben seine Treulosigkeit gegen das, was ihm das schlechthin Heilige sein soll. Und wer das allgemeine Vorhandensein von Schwächen und Gebrechen anerkennt, erkennt eben an, daß sich kein menschliches Leben von der Befleckung mit wirklicher, vor Gott verdammlicher Sünde frei sprechen darf.

Näher noch gestaltet sich diese Thatsache so, daß selbst unter jenen Bessern, insofern sie doch gewiß zugleich die Aufrichtigern sind, nach allem Zeugniß der Erfahrung schwerlich Einer aufzufinden sein wird, der die ernsthafte Versicherung wagte, wenigstens im bestimmten Widerstreit mit seinem Gewissen niemals gesündigt zu haben. „Ich steige in mein Herz", sagt ein edler Theolog, dessen religiöse Ueberzeugungen sonst mit entschiedenem Uebergewicht zum Pelagianismus sich neigen *), „und erkenne bußfertig, daß ich mich aller angezeigten Arten von Vergehungen" — und eben nur wissentliche Vergehungen hatte er selbst bezeichnen wollen — „vor Gott anzuklagen habe. Wer sich nicht ähnlicher schuldig erkennt, der steige doch auch in das seinige."

Ja wir müssen noch einen Schritt weiter gehen und behaupten, daß grade in dem Leben jener Bessern Sünden, die

*) Töllner in der Abhandlung über die Eintheilung der Sünden in vorsätzliche und unvorsätzliche, Theol. Untersuchungen B. 1, St. 2, S. 247.

nicht ohne eine dunklere oder deutlichere Warnung des Gewiſſens geſchehen, in der Regel häufiger vorkommen werden als in dem Leben der Uebrigen. Die wilde Horde, die ſich ganz von ihrer ungezähmten Selbſtſucht beherrſchen läßt, erhebt ſich nur ſelten dazu wider ihr Gewiſſen zu ſündigen, weil ihr Gewiſſen für die Verderbniß ihres gewöhnlichen Treibens eben ein ſchlafendes iſt; ihr Sündigen trägt im Allgemeinen den Stempel der Rohheit und Frechheit an ſich. Mit dem Erwachen eines ſittlichen Strebens ſchärft ſich die ſittliche Erkenntniß und Beurtheilung, ohne daß in gleichem Maße dieſes Streben, das beſſere Wollen, Kraft gewänne Herr im Hauſe zu werden. So kommt es denn, daß die Uebertretungen aus dem dunkeln Grunde des verkehrten Wollens und ſeiner noch ungebrochenen Herrſchaft immerfort in Fülle hervorquellen, aber vor dem Lichtſchein des Gewiſſens nicht leicht mehr vorüberkönnen, ohne von ſeinem Strahle getroffen zu werden. Darauf beruht es ja, daß der Menſch ſchon in einem gewiſſen Grade ſittlich geweckt ſein muß um nur für ein lebendigeres Sündenbewußtſein, durch welches wieder das Verlangen nach Erlöſung bedingt iſt, empfänglich zu werden. Seine Knechtſchaft entſteht nicht erſt, aber er fühlt ſie erſt, wenn er anfängt darüber hinauszuſtreben. Das iſt das doppelte Antlitz des Geſetzes und des Zwieſpaltes, den es für ſich allein im menſchlichen Leben um ſo gewiſſer anrichtet, je ernſtlicher daſſelbe ringt mit ihm Eins zu ſein. Das der Vergangenheit zugewandte Antlitz zeugt von der tiefen Zerrüttung des Menſchen, daß er das, was ihm an ſich zum Leben gereichen ſollte, durch die Sünde in eine Macht des Todes für ſich zu verkehren vermag. Das Antlitz der Zukunft verkündigt das Daſein und die Regung eines göttlichen Keimes in der Seele, darin daß das Hervortreten des Geſetzes ſie in Zwieſpalt mit ſich ſelbſt zu bringen, daß es ſie zu tödten vermag. — So iſt es alſo das ſich entwickelnde und vertiefende Geſetzesbewußtſein,

was zunächst dahin führt, daß nur mehr Sünden wider das Gewissen begangen werden.

Aber als etwas sehr Räthselhaftes, ja auf diesem Standpunkt völlig Unbegreifliches muß es erscheinen, daß, so weit hier Erfahrung zu urtheilen vermag, wohl kein menschliches Leben, welches die Stufe der Kindheit um ein Bedeutendes überschritten hat, von Sünden wider das Gewissen völlig rein ist! In den wesentlichen Bestimmungen der Sünde wider das Gewissen finden die Pelagianisirenden Denkweisen, und, empirisch betrachtet, mit Recht, die volle Bürgschaft für den Ursprung der einzelnen That aus der Freiheit des Willens und damit für die unverkürzte Möglichkeit ihrer Zurechnung; das warnende Bewußtsein vor der That scheint hier unmittelbar davon zu zeugen, daß die That auch unterlassen werden kann wie soll; und doch soll diese Sünde, dieses positive Bösesthun in einer Allgemeinheit vorhanden sein, aus der sich denn doch wieder die Nothwendigkeit unumgänglich zu ergeben scheint. Das ist ein so harter Widerspruch, daß jenen Denkweisen, wenn sie ihren Satz von dem unbeschränkten Vermögen des Willens sich jeder Sünde wider das Gewissen schlechterdings zu enthalten behaupten wollen, kaum etwas Andres übrig bleibt, als die Allgemeinheit solcher Uebertretungen, mag die Erfahrung sagen was sie will, zu leugnen. —

Sollen wir aber den Gesammtcharakter des sittlichen Lebens außer der Erlösung bezeichnen, so offenbart er sich zunächst darin, daß es eben von diesem Grundverhältnisse, von der Unzulänglichkeit und Verwerflichkeit seiner selbst vor Gott und von dem Bedürfnisse der Anschließung an eine stärkere göttliche Macht kein in die Tiefe gehendes Bewußtsein hat. Und weil ihm so die radikale Natur der Krankheit oder, wenn diese nicht, doch die radikale Natur der Heilung durch Verleugnung des Eigenlebens und Aneignung eines neuen göttlichen Princips noch verborgen ist, so meint es, insofern überhaupt

ein ernſteres ſittliches Streben in ihm iſt, durch einzelne Leiſtungen und partielle Selbſtbeſſerungen ſich helfen zu können. Aber die eigentliche Quelle dieſer Verdunkelungen und Verkehrungen des Bewußtſeins und ihrer weitern Folgen iſt in dem praktiſchen Princip zu ſuchen, welches über das unerlöſete Leben herrſcht, in der in ihrem innerſten Grunde ungebrochenen, auf ſich beharrenden Selbſtheit. Mit dieſem allgemeinen Gepräge des natürlichen Zuſtandes verträgt ſich unſtreitig nicht bloß jene äußere Rechtſchaffenheit und Ehrbarkeit, ſondern auch mancherlei ernſtere Tugendbeſtrebung im Beſondern; auch mag ſolchen Beſtrebungen mancher erfreuliche Fortſchritt gelingen; aber die weſentliche Schranke dieſes Zuſtandes vermögen ſie nicht zu brechen, den Quell eines neuen Lebens, in welchem der Menſch von ſich ſelbſt los und frei wird in der Gemeinſchaft Gottes, können ſie nicht öffnen; das ſittliche arbitrium bleibt bei aller relativen Freiheit und Selbſtbewegungsmacht im innerſten Princip servum.

Verhält es ſich aber ſo mit dem noch auf ſich ſelbſt geſtellten ſittlichen Leben, ſo wird ja wohl vermöge jener Schwäche und Gebrechlichkeit von ihm gelten müſſen, was nicht die chriſtliche Lehre von der Sünde, ſondern politiſche Erfahrenheit geſagt und die Philoſophie der autonomiſchen Vernunft bekräftigt hat: Ein Jeder hat ſeinen Preis, um den er ſich weggiebt *). Oder

*) In ähnlichem Sinne ſagt ein feiner Menſchenkenner: Il y a des gens, de qui l'on peut ne jamais croire du mal sans l'avoir vu; mais il n'y en a point, en qui il nous doive surprendre en le voyant — oder Ariſtophanes im Plutus:

φεῦ!
ὡς οὐδὲν ἀτέχνως ὑγιές ἐστιν οὐδενός,
ἀλλ' εἰσι τοῦ κέρδους ἅπαντες ἥττονες. —

Zu der Beſchränkung des obigen Satzes auf das Gebiet außerhalb der Erlöſung, wie ſie in dem ganzen Zuſammenhang unſrer Betrachtung liegt, bemerkt Herr Dr. Zeller in ſeiner Zeitſchrift (1847, S. 65.): innerhalb derſelben natürlich nicht, ſonſt würde der Satz ja auch von unſern frommen Theologen gelten. Ich kann es nicht hindern, wenn Herr Dr. Zeller hier und an einigen andern Stellen zu ſolcher Polemik,

klingt der Satz in dieser Form Einigen zu schroff, so lassen sie ihn doch wohl gelten, wenn er etwa so ausgedrückt wird: Jeder Mensch hat seine schwache Seite, an der ihn die Sünde nur im rechten Augenblick zu fassen braucht, um ihn allmälig in Frevel und Laster zu verstricken. Die schöne Seele in Göthes Wilhelm Meister wenigstens hat es nach ihrem Bekenntniß empfinden müssen, daß, wenn nicht eine unsichtbare Hand sie umschränkt hätte, sie ein Girard, ein Cartouche, ein Damiens und welches Ungeheuer man nennen will, hätte werden können; die Anlage dazu hat sie deutlich in ihrem Herzen gefühlt *). Die liebliche Unschuld jugendlichen Alters, besonders im weiblichen Geschlecht, kann uns wohl zuweilen den Eindruck machen, als vermöchte die tiefere Befleckung der Sünde an ihr nicht zu haften. Und doch ist kaum eine reizende Blüthe des menschlichen Lebens vergänglicher als diese. Nur eine kurze Zeit vertrauter Gemeinschaft mit tief verderbten, aber ihr sonst überlegenen Menschen bedarf es, um diese zarte Unschuld, wenn sie eines höhern Schutzes entbehrt, in den Schmutz gemeiner Sinnesart einzutauchen. Ja wie oft ist es gesagt und wie selten wohl in seiner furchtbaren Wahrheit empfunden: nicht Jahre, nicht Monate und Tage, ein Augenblick reicht hin, um eine gepriesene Tugend in Frevel zu verwickeln, von deren Banden sie unwiderstehlich fortgezogen wird. In Lessings Entwurf zu einem Faust wird unter sieben schnellen Geistern der Hölle der als der schnellste erkannt, der so schnell ist als der Uebergang vom Guten zum Bösen. Es kann uns nach den Ergebnissen früherer Untersuchungen nicht einfallen dieser menschlichen Tugend den Antheil, den die Frei-

---

wie sie an die Br. Bauerschen Waffen im Kampfe mit den „Theologen" erinnert, sich erniedrigen mag; aber ich werde mich wenigstens nicht nöthigen lassen ihm auf diesen Kampfplatz zu folgen.

*) Vgl. was hierüber Schleiermacher wahr und treffend sagt, *Glaubenslehre* §. 73, 2 (B. 1. S. 450.).

heit an ihr hat, ſtreitig zu machen; aber das wird hiernach eben die Schranke dieſer Tugend und Freiheit ſein, daß ihr der Preis, der für ſie grade der rechte wäre, um ſie in die Feſſeln der Sünde zu ſchlagen, noch nicht geboten worden iſt. So iſt auf dieſem Standpunkt der Schirm unſrer Tugend gegen eine im verborgenen Innern lauernde Gewalt, deren Hervorbrechen ihr Untergang ſein würde, die Gunſt des Zufalls. Wer dieß nicht zugeben will, der möge ſich nur deutlich machen, was wohl aus ihm geworden ſein würde, wenn im frühen Jugendalter alle Einflüſſe ſeiner Umgebung nur geeignet geweſen wären ſeine Seele zu vergiften; oder er möge die Stellen ſeines wirklichen Lebensganges in's Auge faſſen, wo es nicht an ihm lag, daß erwachende ſchlimme Neigungen nicht zu furchtbaren Leidenſchaften heranwuchſen, daß ein leichtes Scherzen mit unbedeutend ſcheinender Sünde ihn nicht unvermerkt einer Gewalt Preis gab, von der ſich nicht berechnen ließ, zu welchen Freveln ſie ihn hätte führen können. Durch ſolche Erwägungen werden wir dann beſſer verſtehen lernen, warum Chriſtus die Seinen beten gelehrt hat: Führe uns nicht in Verſuchung.

Einer ausführlichen Nachweiſung, daß auch die heilige Schrift das Vorhandenſein der Sünde im menſchlichen Geſchlecht als ein durchaus allgemeines betrachtet, können wir uns überhoben glauben*). Es ſind nicht einige einzelne Ausſprüche, um die es ſich hier handelt; das ganze Alte Teſtament und noch mehr das Neue iſt von dieſer Vorausſetzung durchdrungen. Einige neuere Theologen, denen die Behauptung, daß alle Menſchen Sünder ſeien, nicht einleuchten will, haben ſich viele Mühe gegeben ſie durch die Hülfsmit-

*) Vgl. Klaibers neuteſtamentliche Lehre von der Sünde und Erlöſung S. 47 ff.

tel der Auslegung auch aus der heiligen Schrift wegzuschaffen*). Indessen dürfen wir diese Versuche als schon beseitigt durch die Fortschritte der neutestamentischen Exegese in den letzten Jahrzehnten ansehen; auch die gründlichen Auslegungen des Briefes an die Römer aus der sogenannten rationalistischen Schule wie die von Rückert, Reiche, Fritzsche erkennen das Vorhandensein jener Voraussetzung bei dem Apostel Paulus unumwunden an.

Die wichtigsten Aussprüche des A. T., die den allgemeinen Zustand des menschlichen Geschlechtes als sündhaft bezeichnen, haben noch eine Seite, nach welcher sie erst in dem Kreise späterer Betrachtungen (im folgenden Kapitel) ihre Stelle finden können. Unter den übrigen Stellen läßt sich aus Gen. 6, 5. Ps. 14, 1—3. jener Satz nicht beweisen, weil ihre Aussagen nach dem Zusammenhange keinen durchaus universellen Charakter haben; dagegen behaupten 1 Kön. 8, 46. Ps. 143, 2. Proverb. 20, 9. Kohel. 7, 20. ausdrücklich die ausnahmslose Allgemeinheit der Sünde.

Was aber das N. T. betrifft, so giebt sich die Voraussetzung dieser Allgemeinheit schon darin kund, daß Christus überall die Theilnahme an dem Gottesreich, zu dem alle Menschen berufen werden sollen, an die Sinnesänderung oder Wiedergeburt als vorausgehende Bedingung knüpft, Matth. 4, 17. Marc. 1, 15. 6, 12. Luc. 24, 47. Joh. 3, 3. 5. Wenn

*) So namentlich Bretschneider, besonders in der Schrift über die Grundlage des evangelischen Pietismus. Indessen gesteht er zu Röm. 5, 12. doch soviel als Ueberzeugung des Apostels und als Thatsache der Erfahrung zu, „daß es bei keinem Menschen ganz ohne Sünde abgehe", meint aber, damit werde nur geleugnet, daß der Mensch vollkommen sei wie Gott, S. 184. 185. Vergleichen wir damit die früher, S. 126. aufgestellten Sätze: „Eine solche Vollkommenheit wie Gott sie hat, kann nichts außer Gott haben, am wenigsten der aus Leib und Seele bestehende Mensch. Daß also auch bei dem besten Menschen noch hier und da ein Mangel und ein Fehler im Handeln vorkommt, macht ihn noch nicht böse" — so zeigt sich auch hier, wie dieser Standpunkt grade so weit, als er die Allgemeinheit der Sünde *zugiebt*, auch den Begriff der Sünde vernichtet.

hierdurch der sittliche Zustand, in dem der Erlöser die Menschen findet, als einer Aenderung und Erneuerung bedürftig dargestellt wird, so ließe sich nur bei einer ganz magischen Ansicht von dem Werthe und der Kraft der äußern kirchlichen Gemeinschaft behaupten, daß, seitdem es eine solche gebe, es mit den darin gebornen und aufwachsenden Menschen anders stehe. Auf dieser sündhaften Beschaffenheit des menschlichen Geschlechtes überhaupt beruht es ferner, daß die Pforte zum Leben eng und der Weg schmal ist, Matth. 7, 14., daß er durch geistliches Sterben und Kreuzigung des alten Menschen führt, Matth. 16, 24. Joh. 12, 25. Röm. 6, 4—6. Gal. 5, 24., daß Christus seine Predigt von der Natur des Reiches Gottes und den Bedingungen seines Besitzes mit Seligpreisung der Geistlicharmen und Leidtragenden beginnen muß, Matth. 5, 3. 4. Diese Gegensätze, die das ganze N. T. durchdringen, werden sich nie wahrhaft verstehen lassen ohne die Voraussetzung einer allgemeinen sittlichen Störung des menschlichen Lebens. Denselben Sinn hat es, wenn Christus das Evangelium, welches er allen Völkern, aller Kreatur verkündigt wissen will, als ein Evangelium von der Vergebung der Sünden in seinem Namen bezeichnet, Luc. 24, 47. (Joh. 20, 23.), oder wenn von ihm und den Aposteln ausdrücklich bezeugt wird, daß Niemand anders als durch ihn zum Vater kommen könne, daß nur in seinem Namen Heil sei, daß nur durch die neue Geburt im Glauben an ihn der Mensch zur Kindschaft Gottes und zum Heil gelangen könne, Joh. 14, 6. Apgesch. 4, 12. Marc. 16, 16. Joh. 1, 12. 13. 3, 14. 15. — Aussprüche, die doch sämmtlich zu ihrer negativen Kehrseite das Urtheil haben, daß der Zustand aller Menschen außerhalb der Gemeinschaft mit Christo vor der Heiligkeit Gottes ein ungenügender und verwerflicher sei. Dieß wird denn auch von Johannes auf's Stärkste ausgesprochen, wenn er von demjenigen, welcher dem Sohn nicht glaube, nicht bloß sagt, daß er das Leben nicht sehen

werde, sondern auch, daß der Zorn Gottes auf ihm bleibe, Joh. 3, 36; woraus sich rückwärts ergiebt, daß Jeder, dem diese Wahl geboten wird an Christum zu glauben oder nicht zu glauben, schon an sich Gegenstand göttlicher Strafgerechtigkeit sein muß. Darum betrachtet denn auch die heilige Schrift die objektive Grundlage der Sündenvergebung, das Versöhnungswerk Jesu Christi als ein solches, welches seiner innern Bestimmung nach für alle Menschen vollbracht sei, 2 Kor. 5, 14. 15. 1 Tim. 2, 4. 6. Röm. 5, 18. Hebr. 2, 9. Dieselbe Bedeutung haben die Aussprüche, welche den Zweck und die Kraft des Erlösungswerkes schlechthin auf die Errettung der Welt beziehen, Joh. 3, 16. 17. 6, 51. 12, 47. 2 Kor. 5, 19. 1 Joh. 2, 2. Eines Erlösers und Versöhners aber bedarf der Mensch nur, insofern er mit der Sünde behaftet, mit Schuld beladen ist. — Wie nun diese Anerkennung, daß alle Menschen sündig und vor Gott verschuldet sind, von Paulus nicht bloß mit den bestimmtesten Worten ausgesprochen wird, Röm. 3, 9. 19. 20. 23. 5, 12. Gal. 3, 22., sondern auch wesentliche Grundlage ist für den ganzen Zusammenhang seiner Lehre, das zu beweisen wäre nach den neuern Bearbeitungen des Pauliniſchen Lehrbegriffes und des Römerbriefes überflüssige Mühe. Nur daran wollen wir im Vorübergehen erinnern, daß die Sätze des Apostels über den negativen Erfolg des Gesetzes, „daß kein Fleisch durch die Werke des Gesetzes gerecht werde, daß durch dasselbe die Erkenntniß der Sünde entstehe, daß so das Gesetz Zorn wirke und dem Menschen zum Tode gereiche", Röm. 3, 19. 4, 15. 7, 10., sich ohne jene Voraussetzung gar nicht verstehen lassen. — Selbst seine Jünger, wiewohl sie durch aufrichtiges Streben von der verderbten Masse unterschieden und unter den Einfluß seiner persönlichen Gemeinschaft gestellt sind, bezeichnet Christus gelegentlich gradezu als böse, πονηροί, Luc. 11, 13. Denn böse vor Gott im strengen Sinne ist nicht bloß der, in

dessen Leben nur Böses sich findet, sondern auch der, dessen Leben noch irgendwie vergiftet ist durch das Element der Sünde. Daß aber unter den Genossen seines Reiches in dessen irdischer Entwickelung die Sünde nicht verschwunden sein werde, diese Voraussicht hat Christus auch durch die Aufnahme der Bitte um Vergebung der Verschuldungen in das Gebet, das er seinen Jüngern als Ausdruck ihres eigenthümlichen Verhältnisses zu Gott mitgetheilt hat, ausgesprochen. Demgemäß verlangt denn auch Johannes von den Christen, die in der Gemeinschaft Gottes stehen, das Bekenntniß ihrer Sünden, offenbar der in ihrem gegenwärtigen Zustande noch vorkommenden, und nennt es Selbstbetrug, wenn sie behaupten wollten keine Sünde zu haben*).

Nun aber soll Christus doch ausdrücklich anerkannt haben, daß es auch außer dem Kreise der Offenbarung Gesunde gebe, die des Arztes nicht bedürften, Matth. 9, 12. 13. Luc. 5, 31. 32., und Petrus, daß unabhängig von der Erlösung, wer Gott fürchte und die Gerechtigkeit schaffe, ihm angenehm sei, Apgesch. 10, 35. — Jene Gesunden nun, die Gerechten, die zur Sinnesänderung zu rufen Christus nicht gekommen sein will, müßten nach dem Zusammenhange die Pharisäer und Schriftgelehrten sein, die darüber murrten, daß Jesus mit den Sündern und Zöllnern umging. Läßt sich nun wohl annehmen, daß Christus diese für wahrhaft Gerechte gehalten habe? Wenn ihm unter den Gesetzesgerechten seiner Umgebung Jemand für wahrhaft gesund und des Arztes nicht bedürftig gegolten hätte, so wäre es doch gewiß eher als diese Pharisäer etwa jener junge Mann gewesen, der unstreitig in einem bessern Sinne als in dem des ganz äußerlichen Pharisäismus von sich sagen konnte, er habe die Gebote des Gesetzes gehalten von seiner Jugend an. Und doch bezeichnet Christus dessen Zurücktreten vor seiner Aufforderung

*) Vgl. die wahren und schönen Bemerkungen zu dieser Stelle in Lückes Kommentar über die Briefe des Johannes S. 137 f.

zugleich als eine Selbstausschließung vom Himmelreich, zu dem ihm also doch jene Gesetzesgerechtigkeit nicht verhelfen konnte. — Jene Gesunden, die des Arztes nicht bedürfen, sind eben die in ihrer Meinung Gesunden; auf ihren Standpunkt tretend, sagt ihnen Christus, der Heiland der Sünder, der Arzt der Kranken, daß er ihnen, so lange sie an ihrer eignen Gerechtigkeit, Röm. 10, 3., solches Genügen haben, freilich nichts sein könne *). Aus demselben Gesichtspunkte ist Luc. 15, 5. aufzufassen. Was aber Apgesch. 10, 35. betrifft, so ergiebt sich der Sinn, in welchem die darin enthaltenen Prädikate dem Menschen außer Christo beigelegt werden, am einfachsten daraus, daß Petrus selbst sich beeilt diesem Gott Fürchtenden und Gerechtigkeit Schaffenden das Evangelium von der Vergebung der Sünden im Namen Jesu Christi zu verkündigen, V. 43. Daraus so wie aus der dem Cornelius und den Seinen ertheilten Taufe erhellt denn auch, in welchem Sinn ein solcher aufrichtig Strebender Gott angenehm (δεκτός) ist — nämlich willkommen zur Aufnahme in die Gemeinde seines Sohnes. Allerdings kann ein solcher nach der Gerechtigkeit hungernder und dürstender Mensch, Matth. 5, 6., schon als ein aus Gott Seiender betrachtet werden, Joh. 8, 47; es ist ein gottverwandtes und zu Gott strebendes Princip in der menschlichen Natur, das ihn treibt. Allein es treibt ihn doch eben dahin, daß er die Worte Gottes im Munde des Erlösers höre und bewahre und so erst in Kraft dieses Hörens und Bewahrens den Tod des natürlichen Lebens wirklich überwinde, Joh. 8, 47. 51.

*) Eine treffende Auslegung von Schrift durch Schrift giebt zu dieser Stelle Paulus Phil. 3, 4—

Zweites Kapitel.

Die Sünde als Verderbniß der menschlichen Natur.

Wenn wir die Art, wie wir an der Sünde Theil haben, näher betrachten, so beseitigt es sich leicht als eine ganz oberflächliche und unwahre Vorstellung, die Sünde nur in der einzelnen Handlung oder Unterlassung zu sehen. Selbst wer dem irdischen Leben des Individuums einen durchaus reinen Anfang zuschreibt, muß ja doch anerkennen, daß das sittliche Handeln einen sittlichen Zustand des Handelnden erzeugt, daß dem Menschen, wenn er das Princip der Sünde thatsächlich in die Maxime seiner Entschließungen aufnimmt, die Sünde nicht etwas bloß Aeußerliches bleiben kann, sondern daß sie eben damit in sein Inneres, in seine Grundsätze und Gesinnungen sich einnistet. Und in der That, wäre das Innere des Menschen, wie jene Vorstellung will, eigentlich immer rein, so müßte der erste ernstlich gefaßte gute Vorsatz vollkommen hinreichen, um auch aus dem Handeln jede Spur von Sünde für immer zu verbannen; es wäre denn, daß in dem Handeln des Menschen nicht er selbst, wie er innerlich ist, sich offenbarte, sondern irgend ein andres Wesen.

Bei der gänzlichen Haltlosigkeit dieser Vorstellungsweise ist begreiflicher Maßen die Einsicht die vorherrschende, daß die Sünde auch etwas uns innerlich Einwohnendes ist, daß sie nicht bloß in unserm Handeln, sondern auch in unsern Empfindungen, Neigungen, Grundsätzen und Gesinnungen ihren Sitz hat. Nach

die heilige Schrift lehrt uns die Sünde nicht bloß als etwas in die äußere Erscheinung Fallendes, sondern auch als Störung des innern Lebens kennen, und in diesem Gebiet wieder nicht bloß als ein in einem bestimmten Zeittheil Eintretendes und Vorübergehendes, wie etwa Matth. 5, 28., sondern auch als beharrende Verunreinigung und Verderbniß des Herzens, welche sich in den mannichfachen Thatsünden, die aus ihr hervorquellen, offenbart. Die schon früher (B. 1, S. 249.) zu diesem Satz gegebenen Nachweisungen ließen sich leicht noch vermehren durch eine Reihe solcher Stellen, die eine habituelle Beschaffenheit des innern Lebens als böse und verwerflich bezeichnen, wie Matth. 6, 23. Luc. 16, 15. Joh. 16, 9. Röm. 1, 21. 1 Kor. 16, 22. Eph. 4, 18. Wie eben darauf der Paulinische Begriff des Fleisches in seinem ethischen Gegensatze gegen den Geist führt, das ergiebt sich aus der Entwickelung dieses Begriffes im zweiten Buch unsrer Untersuchungen *).

Aber auf welche Weise ist nun dieses Element innerer Unreinheit und Verderbniß in uns? Läßt es sich als ein Komplexus bestimmter Neigungen, Bestrebungen, Maximen feststellen und so von den reinen Elementen des innern Lebens für die Betrachtung ausscheiden?

Daß es im Begriffe nicht bloß möglich, sondern nothwendig ist, die Verderbniß von der reinen Wesenheit, die Sünde von der an sich guten menschlichen Natur abzusondern, muß natürlich festgehalten werden. Auch in Beziehung auf das wirk-

*) Selbst die Rabbinische Theologie hat in ihrer Lehre vom יֵצֶר הָרַע im menschlichen Herzen (nach Gen. 6, 5. 8, 21.) trotz der Abgeschmacktheiten, mit denen sie nach ihrer Gewohnheit den Gedanken ausziert, doch ein besseres Verständniß von der Innerlichkeit der Sünde verrathen, als die äußersten Spitzen des Pelagianismus in unsrer neuern Theologie. Vgl. übrigens Nitzsch's System der christlichen Lehre, §. 106. Anm. 2.

liche Leben und seine Beschaffenheiten und Thätigkeiten meint wohl grade eine sorgfältigere Selbsterforschung dieselbe Scheidung vollziehen zu können. Allein je tiefer sie eindringt, desto unabweislicher wird die Wahrnehmung, daß diese Aufgabe nicht rein zu lösen ist, sondern nur annäherungsweise. Hinter jeder Absonderung entdecken sich dem geschärften Blick neue Elemente von Unreinheit, die aus mannichfachen an sich berechtigten Neigungen und Thätigkeiten des menschlichen Lebens noch auszuscheiden sind. Namentlich wo die Heiligung, als die bei mannichfachen Hemmungen und scheinbar rückgängigen Bewegungen, im Großen betrachtet, doch stetig fortschreitende Entwickelung eines neuen Lebens, einer von Gott gezeugten neuen Persönlichkeit, ihren wirklichen Anfang genommen hat, da kommt die Sünde, zumal bei Menschen von ruhigerm Temperament und gemäßigterer Lebendigkeit des Gemüths, seltner als besondere, einen Zeitmoment für sich ausfüllende Uebertretung vor. Aber käme sie in dieser Gestalt auch gar nicht mehr vor, sie würde damit aus dem Leben eines Solchen doch keineswegs verschwunden sein. Sie würde innerlich noch fortwirken als eine störende und trübende Potenz, welche die rechte Frische des sittlichen Eifers lähmt, welche den Menschen verleitet sich mehr oder weniger gewissen Neigungen und Stimmungen zu überlassen, die nicht grade in bestimmten Vergehungen hervortreten, aber doch unmerklich in der einen oder andern Richtung einen Zustand von Trägheit, selbstischer Weichlichkeit oder eine herrschende Stimmung von Schärfe und Bitterkeit des Gemüthes erzeugen; es würde ihr tausendmal gelingen in Werke und Thätigkeiten, die an sich aus einer sittlichen Triebfeder entspringen, ein unreines, selbstsüchtiges Motiv einzumischen und dadurch ihren Gehalt zu verfälschen. Und dieß eben ist im Allgemeinen die Art, wie die Sünde ihr Vorhandensein in einem Leben, in welchem die Heiligung schon begonnen hat, vornehmlich kund giebt.

So müſſen wir denn in unſerm Innern eine beharrende Wurzel der Sünde erkennen, deren Schößlinge ſich nur zum Theil als etwas Beſonderes wahrnehmen laſſen, zum andern Theil aber, ohne daß unſre Beobachtung hier eine beſtimmte Scheidung zu vollziehen vermöchte, verſchlungen und verwachſen ſind in alle Triebe und Entwickelungen unſers Lebens, ſo daß kein Erzeugniß derſelben, und wäre es das edelſte, durchaus rein iſt von dieſem Element. Wäre die Sünde wenigſtens in den durch die Erlöſung Erneuerten nicht mehr als eine beharrende, in ſtetigem Zuſammenhange zu allen Lebensthätigkeiten mitwirkende Potenz, ſondern als ein nur in beſtimmten Zeittheilen vorhandenes, mit ihnen verſchwindendes und dann bei irgend einer zu ſtarken Verſuchung wieder eintretendes Element, ſo müßte jedes ſolches Wiedereintreten als ein durchaus neuer, urſprünglicher Fall, der den Wiedergebornen plötzlich aus einem vollkommen reinen Daſein in ein ſündiges verſetzte, von ihm wahrgenommen werden. Wie dieß nun durch die Erfahrung gewiß nicht beſtätigt wird, ſo würde es auch in ſeinen praktiſchen Folgen nur dazu dienen die tiefere Selbſtprüfung zu hemmen und uns von der Erforſchung und Bekämpfung der verborgenen innern Gründe, aus denen die einzelne Verſündigung entſprang, abzulenken. Ja es würde dann überhaupt nur ein Bewußtſein der Sünde in uns geben, ſofern es durch beſtimmte Uebertretungen erregt wird; was die Erfahrung des chriſtlichen Lebens gewiß nicht beſtätigt.

Erinnern wir uns ferner des ſtörenden und verdunkelnden Einfluſſes, den die Sünde auf die ſittliche Erkenntniß des Menſchen ausübt, und wie aus dieſen Trübungen und Irrungen des Bewußtſeins wiederum mannichfache von uns unerkannte Verfehlungen der That hervorgehen, wie dürften wir es uns dann noch zutrauen, aus dieſem verworrenen Knäuel, in welchem jedes Ende wieder Anfang iſt, mit vollkommner Sicherheit die Fäden herauszuziehen, die der ſittlichen Störung des menſchlichen Lebens

angehören, so daß wir die Elemente der Sünde in einem bestimmten Lebensmoment rein für sich hätten *)?

Darum sollen wir, wenn uns unser Bewußtsein auch bei der schärfsten Analyse eines solchen Momentes keine Spur von Sünde, auch nicht die leiseste unrechte Regung nachzuweisen vermöchte, uns dennoch nicht für rein halten und an dem latenten Vorhandensein der Sünde auch da nicht zweifeln, wo ein Einfluß derselben auf den wirklichen Bestand unsers sittlichen Lebens in einem einzelnen Ausschnitt desselben nicht zu entdecken ist.

Erweitern wir den Gesichtskreis unsrer Betrachtung über die einzelnen Lebensmomente hinaus zu den beharrenden Richtungen und Eigenschaften derer, welche ernstlich nach ihrer Heiligung streben. Indem wir auch hier nicht die Fehler, sondern die Tugenden in's Auge fassen, begegnet uns die merkwürdige Erscheinung, daß ihre Tugenden selbst gewöhnlich mit ihren Fehlern unauflöslich verwickelt, ja so ganz in Eins verwachsen sind, daß diese oft nur wie die andre Seite von jenen sich darstellen. Dieß kann die Objektivität der Idee des sittlich Guten und die Macht ihrer selbstständigen Offenbarung im empirischen Leben nicht erschüttern; aber mahnen soll es uns an die tiefe Einwurzelung der Sünde in unser Inneres, vermöge deren auch die edelsten Richtungen unsers Lebens stets zur Entartung geneigt sind. So schlägt der strenge Ernst unmerklich in Härte um und die Milde in Weichlichkeit; die rasche Thatkraft geht in unbesonnene Vielthuerei über und das ruhige Maßhalten in träge Bequemlichkeit; die tüchtige Entschiedenheit, die die eigne Ueberzeugung kräftig geltend macht, wird zur unduldsamen Beschränktheit und eigensinnigen Willkür, und die Achtung vor den Rechten fremder Eigenthümlichkeit und Ueberzeugung zu einem läh-

*) In demselben Sinne sagt die Konkordienformel Epit. art. I, p. 575: Sane affirmamus, quod hanc naturae corruptionem ab ipsa natura nemo nisi solus Deus separare queat.

menden Indifferentismus, zu einer ſkeptiſchen Unthätigkeit; die friſche Zuverſicht artet in Trotz und Uebermuth aus und die weiſe Behutſamkeit in Kleinmuth und ſchwankende Aengſtlichkeit. Und wie nun das menſchliche Leben einmal beſchaffen iſt, müſſen wir uns, indem wir dieſe Tugenden in uns und Andern pflanzen und pflegen, immer darauf gefaßt machen Elemente ihrer Entartung mit zu ernten.

Neuere Moraliſten (beſonders Tzſchirner in einer eigenen Schrift über dieſen Gegenſtand) haben der Verwandtſchaft zwiſchen den Tugenden und Laſtern nachgeforſcht. Was an dieſem Gedanken wahr iſt, ruht auf dem eben hervorgehobenen Grunde. Wohl ſchleicht jeder menſchlichen Tugend ſtets ihre Entartung nach und ſtrebt ſich an ihre Stelle zu ſetzen, und dieſe Vertauſchung, wiewohl der innerſte Sinn ein durchaus entgegengeſetzter iſt, pflegt für fremde und eigne Wahrnehmung wie im Zwielicht durch leiſe Umbiegungen und lauter fließende Uebergänge zu geſchehen, ſo daß durch die ſcheinbar unbedeutende Veränderung einiger Züge das edle Antlitz in ein widriges Zerrbild verwandelt iſt. Wie das organiſche Leben ſtets der Gefahr eines doppelten Todes ausgeſetzt iſt, des hyperſtheniſchen und des aſtheniſchen, ſo wird die Tugend in ihrer empiriſchen Entwickelung von entgegengeſetzten Seiten her bedroht, von der einen durch die poſitiven oder aktiven, von der andern durch die negativen oder paſſiven Geſtaltungen der Selbſtſucht, und indem ſie mit ganzer Gewalt der einen Entartung ſich entgegenwirft, geräth ſie leicht in die andre. Die Tugend iſt wie die Schönheit und wie die höhere Wahrheit eine zarte Grenze. Der reine Sinn würde dieſe Grenze, ſo zart ſie iſt, überall leicht und ſicher wahren, weil ſie nur der entfaltete Ausdruck ſeines eignen Princips iſt. Aber die Sünde und ihre tief in unſer Inneres eingedrungene Macht iſt eben Schuld, daß wir der ſorgfältigſten Aufmerkſamkeit bedürfen, und daß die Verſäumniß derſelben nach der einen oder

andern Seite unfehlbar eine ſchlimme Saat aufſchießen läßt, deren Ausrottung uns ſpäter ſchwere Kämpfe bereiten muß.

Nehmen wir endlich noch hinzu, wie auch hier die praktiſche Beſchränktheit des eignen Standpunktes auf die Erkenntniß hemmend und trübend einwirkt und ſo jene Verwickelung ſteigert. Wie Wenige giebt es, die ſich nur einen Augenblick bedenken ihre individuelle Einſeitigkeit zum abſoluten Maßſtabe ihres Urtheils über fremde Einſeitigkeit zu machen! Wir können es täglich erfahren, wie auch Menſchen von ernſter Geſinnung, wenn ſie mit beſonderm Eifer nach den ſittlichen Eigenſchaften der einen jener beiden Reihen ſtreben, für die Verletzung der von der andern Seite entſpringenden Forderungen gewöhnlich ein ſtumpferes Gefühl haben, während ſie nicht nur den Zwieſpalt mit den ſittlichen Anſprüchen ihrer Seite in ſeinen leiſeſten Regungen empfinden, ſondern auch oft in der Vermeidung ihrer eignen Einſeitigkeit an Andern eine ſolche ſittliche Verletzung wahrzunehmen glauben. Wenn in uns das Bewußtſein recht lebendig wird, wie tief dieſe Schranke in alles ſittliche Urtheil, auch in die Selbſtbeurtheilung eingreift, ſo werden wir wohl der Einbildung entſagen müſſen, in unſerm eignen Leben durch einen chemiſchen Proceß die Schlacke von dem Erz rein und klar für die Erkenntniß ausſcheiden zu können. —

Aber wie ſind wir in dieſen tief geſtörten Zuſtand gekommen? Wir würden auf dieſe Frage leicht antworten können, wenn in irgend einem Augenblick unſers Lebens ein Uebergang aus einem reinen, ſündloſen Daſein in dieſen durch die Sünde entzweiten Zuſtand ſtattgefunden hätte. Daß es einen ſolchen Uebergang nicht giebt, davon haben wir uns ſchon früher überzeugt. Weder wird ihn Jemand in ſeiner eignen Erinnerung, der er ſich bei ſeiner unermeßlichen Bedeutung ja gar nicht entziehen könnte, antreffen, noch vermögen wir ihn an einem Andern zu beobachten. Der Menſch iſt in der Sünde

drin, er weiß selbst nicht wie. So wie sein sittliches Bewußtsein erwacht, findet er auch in sich den Gegensatz gegen dessen Forderung; ja jenes Erwachen selbst scheint sich in der Regel durch diesen thatsächlichen Gegensatz zu vermitteln. Allerdings setzt das erste wirkliche Sündigen seinem Begriffe nach die Vorstellung eines entgegenstehenden Sollens im Subjekt voraus; aber erst durch die eigne Erfahrung von der Sünde verinnert sich dieses Bewußtsein, wird es zu einem tief in die Entwickelung eingreifenden Moment des innern Lebens. Darauf beruht es, daß Kinder von leidenschaftlicherm Naturell und spröderer Eigenheit früher zu einem bestimmten sittlichen Bewußtsein zu erwachen pflegen als die ruhigern Eigenthümlichkeiten von weicherm Stoff; der tiefere Schatten lockt den Lichtstrahl des Gewissens schneller und kräftiger aus dem Grunde der Seele hervor.

Man hat in neuerer Zeit öfters von der Vorstellung eines individuellen Sündenfalls Gebrauch gemacht, und wir wollen ihr auch keineswegs eine relative Wahrheit absprechen. Warum wir die Vorstellung unsrer ältern Theologen, die schon dem neugebornen Kinde peccata actualia zuschreibt, entschieden ablehnen müssen, ist bereits Bd. 1, S. 51. 52. gezeigt. Nur da ist wirkliche Sünde, wo schon irgend ein sittliches Bewußtsein erwacht ist, sei es immerhin noch ganz eingehüllt in das Gefühl der Ehrfurcht vor der Person der Aeltern. In dem Dasein jedes Menschen nun muß es hiernach irgend einen Augenblick geben, wo von ihm die erste wirkliche Sünde begangen wird, und die Gestalt, die dieses erste Sündigen in ihm hat, und das Verhalten seiner Willensfreiheit gegen die versuchende Begierde und gegen das Verbot des sich regenden Gewissens wird unstreitig bedeutenden Einfluß üben auf die besondere Richtung so wie auf das schlimmere oder minder schlimme Gepräge, auf das raschere oder langsamere Fortschreiten der sündlichen Entwickelung in ihm. Jedenfalls aber stellt sich dieser indivi-

duelle Sündenfall nicht als das Eintreten eines ganz neuen Elementes in das jugendliche Leben dar, sondern vielmehr als die Entwickelung und Offenbarung einer verborgenen Potenz als das Erwachen einer in der Tiefe schlummernden Gewalt. Die Sünde *entsteht* nicht erst in ihm, sie *tritt nur hervor*. Ganz so schildert diesen Sündenfall des Individuums auch Paulus Röm. 7, 8. 9. Denn wenn er die Sünde vorher todt nennt, so bedarf sie doch nur des Reizes durch den Gegensatz im Bewußtsein, um sofort aufzuleben und allerlei verkehrte Lust hervorzutreiben; woraus sich von selbst ergiebt, daß dieser Tod eben nur ein Zustand der noch gebundenen Wirksamkeit ist, in welchem das innerlich schon vorhandene Princip sich noch nicht in bestimmten Lebensäußerungen entfaltet.

Und hiermit entscheidet der Apostel zugleich den in dieser Frage oft aufgeregten Streit um die *Unschuld des kindlichen Alters*. Es wäre in der That eine sehr rohe Auffassung des menschlichen Lebens und der christlichen Lehre von der allgemeinen Sündhaftigkeit dazu, die den großen Unterschied zu mißkennen vermöchte zwischen der Art, wie das Böse in dem Kinde ist vergleichungsweise unbewußt und unentfaltet, und wie es gereift, entwickelt und zur bewußten Maxime erhoben in dem Erwachsenen, der ihm willig dient, sich offenbart. Hierauf beruht die relative Unschuld des Kindes. Sie besteht keineswegs bloß darin, daß die Sünde in ihm noch mehr oder minder die Form der Unbewußtheit hat, auch nicht bloß darin, daß nach der Beschränktheit seiner Erfahrung, seiner Geisteskräfte, seiner Begierden sowie nach der Natur seiner Lebensverhältnisse schwerere Vergehungen bei ihm noch nicht vorkommen können, sondern sie schließt wesentlich und von jenen andern Momenten unabtrennlich eine *geringere Intensität des verkehrten, selbstsüchtigen Wollens* in sich. Namentlich ist es die Unbekanntschaft mit Lüge und Falschheit und das daraus entspringende offne,

hingebende Vertrauen, welches jener Unschuld des Kindes ihr eigenthümliches Gepräge giebt und selbst den hervortretenden Keimen verkehrter Willensneigungen oft einen Schimmer naiver Anmuth zu leihen vermag. Und eben auf diese relative Unschuld des kindlichen Alters, auf das unbefangene Vertrauen und die innige Anschließungsfähigkeit des kindlichen Gemüthes gehen die Aussprüche Christi, in denen er den Sinn des Kindes seinen Jüngern zum Muster aufstellt und ihn als geeignet zur Theilnahme am Reiche Gottes bezeichnet, Matth. 18, 3. 19, 14. Luc. 18, 17*). Und auch hier ist begreiflicher Weise nur die sittliche Physiognomie berücksichtigt, die dem Kindesalter der Regel nach eignet; denn wie unerklärlich es immer für manche Theorien sein mag, leugnen kann es eine einigermaßen umfassende Beobachtung der Kinderwelt nimmermehr, daß das kindliche Leben in nicht ganz seltnen Ausnahmen schon im dritten, vierten, fünften Jahre eine Entschiedenheit verkehrter Richtungen, einen Grad von Tücke, Falschheit, Haß zeigt, der nur größerer geistiger und physischer Mittel bedürfte, um sich in schweren Frevelthaten zu offenbaren.

Wenn nun aber Einige wie in jenen Aussprüchen so in ihrer Erfahrung etwas Mehreres zu finden meinen, eine absolute Unschuld, eine vollkommne Reinheit des frühen kindlichen Alters, so müßte diese ursprüngliche Freiheit von jeder Anlage zur Sünde**) doch natürlich das Besitzthum aller Menschen ohne Unterschied sein. Allein womit erklären sie dann, wenn sie nicht auch dieses leugnen, daß alle Menschen, die das frühe Kindesalter überschreiten, sich in wie verschiednen Graden und Richtungen immer, doch irgendwie mit der Sünde beflecken? Aus äußern Ursachen, schlechter Erziehung, bösen Beispielen der

*) Vgl. Neanders Pflanzung der Kirche durch die App. S. 700 f.

**) Vgl. über den Unterschied der Anlage von der bloßen Möglichkeit, wie sie in der formalen Freiheit liegt, S. 38. dieses Bandes.

Umgebung, der Herrschaft verderblicher Grundsätze in der Gesellschaft u. s. w. läßt sich doch jedenfalls jener Erfolg nur ableiten, insofern man eine dem Allen entgegenkommende Empfänglichkeit im Kinde annimmt; was denn eben jene schlimme Disposition, eine angeborne Sündhaftigkeit wäre. Auch würden jene übeln Einflüsse doch wohl nicht überall stattfinden sollen, wenn man nicht etwa jene Thatsache aus einer andern Thatsache erklären will, die dasselbe Problem, nur in ungleich härterer, in der That übertriebener Fassung, enthalten würde; wie ist es nun zu begreifen, daß auch da, wo jene Einflüsse mit entschiedenem Uebergewicht günstig sind, doch nicht das Resultat eines vollkommen sündlosen Lebens daraus hervorgeht? So möchte denn auch dieses Resultat schwerlich gesichert werden, wenn man nach einem Vorschlag des Sokrates in Plato's Meno diese von Natur gute Jugend, sei es nun, wie dort hypothetisch angenommen wird, nur ein Theil oder, wie hier, das Ganze der menschlichen Jugend, in einer Festung verwahrte, weit sorgfältiger sie versiegelnd als das Gold, damit Niemand sie verderben könne.

Verweist man uns aber an die Freiheit des menschlichen Willens, in welcher ja für Jeden die Möglichkeit liege, die Sünde in sein ursprünglich reines Innere einzulassen, so soll doch nach der Voraussetzung in dieser Freiheit eben so wohl für Jeden die Möglichkeit liegen sich jeder Berührung mit der Sünde immerdar zu enthalten. Wenn es sich nun so verhielte, daß ein Theil des menschlichen Geschlechtes sich mit der Sünde behaftet zeigte, ein andrer Theil rein, so ließe sich allerdings mit jener Freiheit ausreichen, um die Thatsache ihrem letzten, entscheidenden Grunde nach zu erklären. Wird aber anerkannt, daß die Sünde in jedem menschlichen Leben, welches zum sittlichen Bewußtsein erwacht ist, vorkommt, so ist jene Willensfreiheit nicht bloß nicht geeignet das Faktum zu erklären, sondern dieses wird von ihr aus erst recht unbegreiflich, wenn

wir uns zumal vergegenwärtigen, daß die Freiheit nach der Voraussetzung bei gleicher Leichtigkeit sich immer für das Gute wie für das Böse zu entscheiden ja doch nicht dem blinden Zufall dahingegeben ist, sondern durch die Forderungen jenes Bewußtseins sich zu bestimmter Entscheidung verpflichtet findet.

Diese Schwierigkeit fühlend, pflegen jene in letzter Instanz zu einem andern Erklärungsprincip ihre Zuflucht zu nehmen, zu dem Dualismus der menschlichen Natur, vermöge dessen der Geist nach oben strebe, die Sinnlichkeit nach den niedern Dingen, oder, wie sie es vielleicht lieber ausdrücken, zu der sinnlichen Schwäche des Menschen, vermöge deren er dem Begehren des sinnlichen Triebes, auch wo es auf Verbotenes gehe, nicht immer widerstehen könne. Wir wollen hier nicht wiederholen, was früher gegen die Zurückführung aller Sünde auf die Uebermacht des sinnlichen Triebes über den Geist gesagt worden ist. Gesetzt aber es wäre möglich alle Sünde aus dieser sogenannten Schwäche des Menschen als eines sinnlichen Wesens abzuleiten, nun so wird Jeder, dem die Sünde wirklich Sünde ist, und der den Grundsatz anerkennt, daß der Baum aus seinen Früchten, daß die Natur des Principes aus seinen Folgen zu erkennen ist, in dieser Schwäche eine schlimme Disposition, eine den einzelnen Thatsünden vorausgehende Sündhaftigkeit des Menschen erblicken. Der Unterschied zwischen der hier berücksichtigten Ansicht und der von ihr bestrittenen kirchlichen Lehre scheint dann in dieser Beziehung darauf hinauszulaufen, daß Letztere diese in jedem Menschen liegende Disposition zur Sünde als eine Störung und Verderbniß betrachtet, die dem ursprünglichen, von Gott geschaffenen Wesen des Menschen fremd ist und erst durch Abfall und Entartung entstanden sein kann, während Erstere in dieser Disposition nichts findet, was nicht mit der guten Ordnung der menschlichen Natur verträglich wäre und aus den nothwendigen Gesetzen ihrer Entwickelung

folgte*). Damit aber fällt ihr nicht bloß dieses zur Last, daß sie, um nur nicht eine entstandene Unreinheit der menschlichen Natur zugeben zu müssen, einen unreinen, die Heiligkeit des Schöpfers verletzenden Begriff von der menschlichen Natur zum Grunde legt, sondern es ist dann auch gar nicht mehr einzusehen, wie sie bei einiger Folgerichtigkeit des Denkens vermögen wird die wirkliche Sünde, die ja doch aus jener natürlichen Schwäche sich hinreichend erklären soll, als eine Störung jener guten Ordnung zu betrachten.

Es wird sich hiernach nicht leugnen lassen, daß die Vorstellung einer absoluten Reinheit des frühen kindlichen Lebens aufgegeben werden muß, wenn das Vorhandensein der Sünde in jedem entwickelten menschlichen Leben festgehalten werden soll. Wir müssen vielmehr anerkennen, daß jedem menschlichen Individuum eine sittliche Störung, ein Hang zum Bösen angeboren, daß er mithin — als das radikale Böse — in die menschliche Natur selbst eingewurzelt ist, so unerschütterlich fest es andrerseits stehen muß, daß er nur in einem freien Abfall, in eigner Verschuldung seinen Grund haben kann.

Durch diese Bestimmungen rechtfertigt sich denn auch von selbst der kirchliche Ausdruck peccatum originale, insofern er, für sich genommen, doch eben nur dieses besagt, daß sie Sünde — als Anlage und Hang — schon mit dem Ursprunge jedes menschlichen Einzellebens vorhanden ist, ohne über das weitere Woher, ob es als Forterbung zu denken sei oder wie sonst, etwas zu entscheiden. Dasselbe hat Luther im Sinne, wenn er von der Ursünde sagt, sie sei de natura, de essentia hominis, wenn er sie peccatum substantiale oder essen-

*) Vgl. die treffende Bemerkung von Sartorius a. a. O. S. 85. — Etwas anders stellt sich diese Alternative z. B. bei Töllner, indem er in jener Schwäche des Menschen ein Verderben seiner Natur erkennt und doch die Entstehung desselben aus den nothwendigen Gesetzen ihrer Entwickelung herleitet, vgl. die Abhandl. von der Freude an den bösen Handlungen, Theol. Untersuchungen B. 1, St. 1, S. 81 f.

tiale nennt; er ist natürlich weit entfernt die Sünde selbst zu einer Natur zu machen und diese dem jetzigen Menschen zuzuschreiben, als wäre sie an die Stelle der ursprünglichen getreten, sondern nur dieß will er damit ausdrücken, daß die Sünde vor und abgesehen von ihrer Existenz in dem bewußten Wollen und Thun des Individuums schon an seiner Natur haftet als eine gestörte Beschaffenheit derselben, die dann zu ihrer Zeit nicht verfehlen wird sich auch in verkehrtem Wollen und Thun zu offenbaren *).

Und gewiß, man kann vielleicht von den Vorstellungen abweichen, nach denen Luther den Ursprung dieser Natursünde **) im Individuum bestimmt, das aber muß zugegeben werden, daß sich eine lange Reihe unzweifelhafter Thatsachen des menschlichen Lebens, sichrer Phänomene unsers sittlichen Bewußtseins gar nicht erklären läßt, wenn die Sünde nicht auch eine gestörte Beschaffenheit unsrer Natur ist ***). Wir urtheilen in tausend Fällen nach dieser stillschweigenden Voraussetzung, und selbst diejenigen, welche dieselbe in ihrer Theorie leugnen, vermögen sich ihrer im Leben nicht zu entschlagen. Solche Thatsachen waren es, deren Erwägung uns schon in den bisherigen Untersuchungen dieses Buches von Stufe zu Stufe weiter drängte

*) So werden wir denn auch den Sprachgebrauch, der die Sünde als peccatum originale Natur des Menschen nennt, weil sie eben beharrende Naturbeschaffenheit ist, als einen ganz unverfänglichen bei gehöriger Unterscheidung der Begriffe betrachten dürfen; wie ja Niemand Anstand nimmt, selbst die Gewohnheit eine andre Natur des Menschen zu nennen. Vgl. über diese Ausdrucksweise die gründliche Erörterung der Konkordienformel, Sol. declar. art. I, p. 650 f. der Rechenb. Ausg.

**) Luther nennt diese Natursünde auch Personsünde, während sonst z. B. von Thomas zwischen Natursünde und Personsünde unterschieden und unter Letzterer dann das peccatum actuale verstanden wird. Dieser Sprachgebrauch erscheint zunächst zweckmäßiger; indessen wird sich aus den Untersuchungen des vierten Kapitels ergeben, daß wir dennoch dem von Luther befolgten beitreten müssen.

***) Perpetua naturae inclinatio, interior immunditia naturae hominum, *nach* Melanchthons Ausdruck in der Apologie art. I, p. 51. 53.

bis zur Anerkennung einer angebornen Sündhaftigkeit. Mannichfache Thatsachen derselben Art können uns noch zur Bestätigung dienen. Um ein schon berührtes Phänomen des allgemeinen Bewußtseins in seiner Bedeutsamkeit noch näher in's Auge zu fassen: wie wäre denn wohl ohne jene Voraussetzung die Gewißheit zu begreifen, mit der wir überall, wo uns menschliche Gestalt entgegentritt, auch wissen, daß wir es mit einem heiligen Wesen nicht zu thun haben, sondern mit einem sündhaften? Wer es sich irgend zutraut die Menschen nur ein wenig zu kennen, bemitleidet den als einen gutmüthigen Thoren, der auf sie oder mit ihnen in Verhältnissen, die das menschliche Leben von verschiednen Seiten berühren, wirken wollte, ohne die sittliche Schwäche des Menschen, die Gebrechlichkeit seiner Tugend und die dadurch bedingten möglichen Wechselfälle und Störungen mit in Rechnung zu ziehen. Wer mag leugnen, daß jene Menschenkennerschaft, die uns lehren will überall nur Arges von Andern zu erwarten, selbst vom Argen ist? Wir müssen es vielmehr als Pflicht anerkennen, auf der gemeinsamen sittlichen Grundlage des menschlichen Verkehrs Jedem mit Vertrauen zu der Rechtlichkeit seiner Gesinnung entgegenzukommen, der nicht schon Beweise vom Gegentheil gegeben hat; aber wird uns darum einfallen die Wahrheit jener allgemeinen Ueberzeugung in Frage zu stellen? Ja so groß ist die Gewißheit derselben, daß, wenn sich uns Jemand zur Widerlegung derselben als den schlechterdings Sündlosen stellen wollte, wir daraus nur schließen würden, daß sein Antheil an menschlicher Sünde noch durch einen außerordentlich gesteigerten Dünkel und Hochmuth verdoppelt werde; und nur da würden wir uns genöthigt finden eine Ausnahme von unsrer Voraussetzung anzuerkennen, wo die ganze sittliche Erscheinung eines Menschen, der sich uns als den Heiligen ankündigte, eine durchaus andre und höhere wäre als die aller übrigen Menschen, auch der durch Tugend unter ihres Gleichen Hervorragenden.

Worin ist nun diese Gewißheit gegründet? Daß sie auf einem nothwendigen Abfolgen der Sünde aus dem Begriff und Wesen des Menschen nicht beruhen kann, ergiebt sich zur Genüge aus frühern Untersuchungen. Durch eine solche Ableitung, die dann freilich die Existenz eines heiligen Menschen zu einer Unmöglichkeit machen würde, wird die Sünde nicht abgeleitet, sondern geleugnet. Ihren Ursprung hat jene Gewißheit zunächst in der Erfahrung, weßhalb sie auch in dem unerfahrenen Kinde nicht ist, sondern dieses ist wohl eher geneigt die Sünde, deren es sich bewußt wird, als etwas ihm allein Widerfahrendes zu betrachten oder den Antheil daran doch nur auf seine Spielgenossen, von deren Selbstsucht es gelegentlich zu leiden hat, zu erstrecken. Und doch reicht die Erfahrung bei den engen Schranken, die ihr hier überall im Verhältniß zu dem Umfang des fraglichen Gebietes gesetzt sind, für sich allein durchaus nicht hin, um eine wirkliche Gewißheit von dem allgemeinen Vorhandensein der Sünde zu begründen; daß hier an einen strengen Induktionsbeweis gar nicht zu denken ist, mußten wir schon im vorigen Kapitel (S. 335.) anerkennen. Diese Gewißheit, welche ja nicht bloß einige, sondern alle Menschen von ernsterm Sinn, auch die entschlossensten Schüler des Pelagius, in sich tragen, und ohne welche die Entstehung und weite Ausbreitung der irrigen Meinung von der aprioriſchen Nothwendigkeit der Sünde für jedes menschliche Leben völlig unbegreiflich sein würde, erklärt sich nur so, daß ein unmittelbares Bewußtsein von dem Eingewurzeltsein der Sünde in die menschliche Natur nach ihrer gegenwärtigen Beschaffenheit durch jene Erfahrungen angeregt wird, um sich an ihnen zu bestimmter Vorstellung zu entwickeln. Wie aber wiederum dieses unmittelbare Bewußtsein in seiner Möglichkeit zu begreifen ist, wird sich weiter unten zeigen.

Betrachten wir ferner den allgemeinen Gang der *sittlichen* Entwickelung des Menschen, so ist es eine

der bekanntesten und anerkanntesten Wahrheiten, daß es, um im Guten fortzuschreiten, überall der Mühe, Anstrengung, des Kampfes bedarf, daß dagegen die Fortschritte im Bösen leicht und mühelos sind. Die Saat der Sünde wächst und reift im menschlichen Herzen ohne alle besondere Pflege ganz von selbst; man braucht sich eben nur gehen zu lassen, sich keinerlei Gewalt anzuthun, so ist man mitten in der Sünde drin. Daß aber jeglicher Mensch nur durch immer neue Selbstüberwindung im Guten fortzuschreiten vermag, hat keinen Sinn, wenn nicht in der natürlichen Beschaffenheit des Menschen etwas liegt, was als dem Guten widerstreitend bekämpft werden muß, also ein Hang zum Bösen. Und wen hätte eine einigermaßen aufmerksame Betrachtung der Geschichte aller Zeiten, auch der neuesten, nicht gelehrt, daß jede wahrhaft große Idee, jedes heilige Streben sich auf die entschiedne Abneigung und den plumpen Widerstand der großen Menge gefaßt machen oder, wenn es dieselbe ergreifen soll, sich gefallen lassen muß von ihr schmählich gemißdeutet und entwürdigt zu werden? Das ist der tragische Charakter der Geschichte, den auch die Natur abspiegelt, daß alles wahrhaft Schöne und Herrliche nur für vorüberfliegende Momente da ist, während das Häßliche und Gemeine die zäheste Existenz hat. Darum muß, wer sich unbefleckt von dem Schmutz der Lüge und des niedern Treibens in dieser Welt erhalten will, jeden Augenblick bereit sein mit allen seinen Wünschen, Zwecken, Hoffnungen in der Sphäre des irdischen Lebens zu brechen, sich selbst Preis zu geben. Weil aber dieß das Schwerste ist, sehen wir auch die erhabensten Gestalten der Geschichte immer an irgend einem Punkte straucheln, von ihrer wahren Aufgabe abfallen. — Christus selbst unterliegt leidend dieser Grundbeschaffenheit des menschlichen Lebens, während er sie handelnd überwindet; sein Kreuzestod ist die That seiner freien Hingebung, aber auch von dieser Seite zugleich eine unentrinnbare Nothwendigkeit; darum weil er der Heilige ꝛc.

muß er untergehen. Und was die innerlich ungebrochene Natürlichkeit zu allen Zeiten aus seinem Evangelium gemacht hat, ist die gewaltigste Bestätigung seines Zeugnisses von der Erlösungsbedürftigkeit der menschlichen Natur.

Führt uns so der Zug unsrer Natur, wenn wir uns ihm ruhig überlassen, überall zu Sünde und Verderben, müssen wir daran nicht erkennen, daß eben in unsrer Natur selbst der Hang zum Bösen das Uebergewicht hat, und daß der Trieb zum Guten, der darin enthalten ist, sich in einem gebundenen Zustande befindet? Und in der That bekräftigen uns dieß auf ihre Weise selbst diejenigen, die bloß von einer natürlichen Uebermacht der Sinnlichkeit über den Geist wissen wollen. Auf diesem in der menschlichen Natur liegenden Widerstreben gegen das Gute beruht es, daß jede Erziehung das negative Element der Zucht und Züchtigung in sich aufnehmen muß. Auch hier giebt es mannichfache Abstufungen, die durch die Unterschiede des Naturells, der Temperamentseigenschaften so wie durch das Mysterium der freien Selbstbestimmung von deren erstem Hervortreten an bedingt sind; aber ganz im Allgemeinen findet jede Erziehung nach irgend einer Richtung hin etwas zu verneinen und zu bekämpfen, und auch die weichsten Stoffe, die sittlich bildsamsten Naturen sind von dieser Neigung zur Entartung keineswegs ausgenommen. Und welch ein ungünstiges und doch nicht abzuweisendes Zeugniß von der Beschaffenheit der menschlichen Natur ist es hier, daß eine Erziehung, die den Zögling mit Beispielen und Grundsätzen der Sünde umgiebt, das sichere Ergebniß eines tiefen Verderbens liefert, während eine sorgfältige und besonnene sittliche Erziehung ihren Zweck unzähligemal verfehlt!

Dieß führt uns auf einen allgemeinern Begriff zurück, von dem wir schon früher Gebrauch gemacht haben, auf den Begriff dessen, was der Mensch von Natur ist, seines natürlichen Zustandes. Dieser Begriff hätte offenbar gar keinen Sinn,

wenn nicht das Leben des Menschen außer dem Zusammenhange mit der erlösenden Gnade einen gemeinsamen sittlichen Typus an sich trüge, und zwar einen Typus, der durch die im Princip ungebrochene Macht der Sünde mitbestimmt ist. Als wir im vorigen Kapitel diesen Zustand in Betracht zogen, konnten wir noch unentschieden lassen, ob er ein allgemeiner ist nur dadurch, daß sich jeder Mensch in irgend einem Moment seines Lebens durch freie Wahl in ihn versetzt, oder dadurch, daß er schon von Anfang seines irdischen Lebens in ihm sich befindet. Nach den bisherigen Erörterungen dieses Kapitels werden wir nun entschieden anerkennen müssen, daß von diesen beiden Annahmen, wenn anders jene Allgemeinheit festgehalten werden soll, nur die zweite möglich ist. Verhält es sich aber so, so sind alle die Zeugnisse aus dem Gebiet der Schrift und Erfahrung für einen allgemeinen sündhaften und erlösungsbedürftigen Zustand des menschlichen Geschlechtes, die wir im vorigen Kapitel vernommen haben, eben so viele Beweisgründe für ein angebornes Verderben. Und hiermit rechtfertigen sich auch erst vollkommen die dogmatischen Bezeichnungen: natürlicher Zustand, natürlicher Mensch*). Natura kommt von nasci; natürlicher Zustand im strengen Sinne ist der durch die Sünde gestörte Zustand nur dadurch, daß er

*) Seine unmittelbare biblische Grundlage hat der Ausdruck: natürlicher Mensch, allerdings nicht in 1 Kor. 2, 14., wo ihn Luthers Uebersetzung braucht. Der ἄνθρωπος ψυχικὸς ist der in seinem Sinnen und Streben der Erscheinungswelt zugewandte und in sie verlorne Mensch, vgl. B. 1, S. 451.; dieser Begriff sagt, für sich genommen, darüber noch nichts aus, ob zur Erlangung des höhern Lebens in der Gemeinschaft Gottes alle Menschen oder nur Einige einer Erneuerung, Wiedergeburt bedürfen, noch weniger darüber, ob der in ihm ausgedrückte Zustand ein angeborner oder ein erst später entstandner ist. Mittelbar aber ist der Ausdruck allerdings Grundlage für den dogmatischen Begriff des natürlichen Menschen, indem ihm der πνευματικός, d. h. nach V. 12. ὁ λαβὼν τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ entgegengesetzt wird als derjenige, der allein zu verstehen vermag τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν — offenbar in Christo. Als unmittelbare biblische Grundlage für jenen Begriff läßt sich eher Eph. 2, 3. betrachten, wovon bald zu reden sein wird.

derjenige ist, in den der Mensch wie von selbst hineinwächst, wenn und so lange er den von seiner Geburt her in ihm angelegten Richtungen folgt.

Eins der redendsten Zeugnisse, wie tief die Sünde in unsre Natur verwebt ist, ist dieß, daß sie auch im Leben deren noch allgemein vorhanden ist, welche vermöge der aus der Erlösung entspringenden neuen Kräfte nach ihrer Heiligung streben. Allerdings ist in einem solchen Leben die Herrschaft der Sünde gebrochen; der persönliche Wille ist dem göttlichen Willen mit innerer Entschiedenheit zugewandt; diese Einheit ist das eigentlich treibende und bestimmende Princip; der Sünde ist die Macht sich fortschreitend zu entwickeln geraubt; sie ist nur noch, wie Schleiermacher dieß Verhältniß richtig bestimmt, als abnehmende und verschwindende*), als Nachwirkung des alten Lebens, Eph. 4, 22 f. Und daran darf man sich auch durch einzelne vorschreitende Bewegungen, durch welche die Sünde in dem Leben des Wiedergebornen zuweilen ein schon verlornes Gebiet wieder zu gewinnen scheint, nicht irre machen lassen. Jeder solche Erfolg ruft, insofern er den stetigen Zusammenhang des neuen Lebens nicht ganz zu zerreißen vermag, eine verstärkte und mehr in die Tiefe gehende Gegenwirkung des göttlichen Princips hervor, und so bleibt es, den Gesammtzustand in's Auge gefaßt, doch dabei, daß die Macht der Sünde die auf dem Rückzuge begriffene ist. Darum ist auch die andere Bestimmung Schleiermachers ganz richtig, daß die Sünde, sofern sie noch in dem Leben des Erlöseten ist, keine ansteckende Kraft mehr ausübt**). Sie vermag es nicht; denn folgt im Bewußtsein des in der Heiligung Begriffenen der Sünde ihre eigne Verneinung auf der Ferse, so wird sich dieß auch im erscheinenden Leben irgendwie

*) Glaubenslehre B. 1, S. 460. B. 2, S. 225.
**) A. a. O. B. 1, S. 460.

kund geben. So können wir denn auch leicht wahrnehmen, wie das Sündigen der Weltkinder Andern ihres Gleichen, sofern sie eben nicht in ihrem eignen Interesse dadurch gestört werden, zuweilen anmuthig, ja liebenswürdig erscheint wegen des Gepräges von unbefangener Zuversicht und sorglosem Leichtsinn, das daran haftet, während die Sünde des Wiedergebornen niemals diesen Eindruck machen kann, weil ihr Antlitz von dem tiefen Schatten des seine eigne Entzweiung fühlenden Bewußtseins verdunkelt ist.

Aber bei alle dem ist es auch in Bezug auf das durch Christum erneuerte Leben entschiedene Thatsache, welche von denen, in denen es wahrhaft ist, am wenigsten geleugnet werden wird, daß es in seiner irdischen Entwickelung niemals völlig rein wird von der Sünde, daß auch in ihm immer noch ein Kampf gesetzt ist, daß es des sorgfältigen Wachens bedarf, wenn es nicht durch ein unmerkliches Sinken seines aus Gott stammenden Princips und durch ein entsprechendes stilles Wachsthum der selbstischen Richtung schwer zu verwindende Störungen oder völlige Zerstörung erleiden soll. Und doch ist diese Thatsache, näher betrachtet, sehr auffallend, und noch auffallender, daß kaum irgendwo, wo diese Heiligung begonnen hat, ihr das begleitende Bewußtsein fehlt (als wäre es das Bewußtsein von einer wesentlichen Nothwendigkeit), zu einer Reinheit von der Sünde im strengen Sinne könne es innerhalb des irdischen Lebens überhaupt niemals gebracht werden. Entstände, was von Sünde in einem menschlichen Leben ist, nur durch verkehrtes Wollen innerhalb der irdischen Entwickelung desselben, so müßte es einem wahrhaft entschiedenen und beständigen Wollen der Heiligkeit, wie es durch die Wirksamkeit der göttlichen Gnade im Menschen erzeugt wird, und wie es zusammen ist mit der tief innerlichen Erkenntniß sowohl des Gegenstandes, auf den es gerichtet ist, als auch der Hemmung, die es zu überwinden hat, am Ende doch gelingen diesen Gegensatz gänzlich zu vernichten. Noch weniger ließe es sich bei dieser Voraussetzung begreifen,

woher dem Menſchen die Gewißheit komme, daß das Ziel auf ſchlechthin vollkommne Weiſe innerhalb jener Sphäre nicht zu erreichen ſei. Dieß findet erſt dann ſeine Erklärung, wenn die Sünde in unſre Natur ſelbſt von Anfang dergeſtalt verwebt iſt, daß ſie die Form ihrer Entwickelung mitbeſtimmt. Dieſe ſelbſtiſche, ſinnlich hochmüthige Natürlichkeit iſt es, welche auch in dem Wiedergebornen den heiligen Principien, die das erneuerte Wollen ſich angeeignet, immerfort entgegenſtrebt, Gal. 5, 17., und ihn, wenn er ſich jedem Zuge ſeiner Neigungen ſorglos überlaſſen wollte, zuverläſſig wieder in das alte Leben zurückziehen würde.

Und hier iſt noch beſonders die ſchon zu Anfang dieſes Kapitels (S. 351.) berührte Art zu beachten, wie die zwar überwundene, aber nicht vernichtete Macht der Sünde im Leben des Wiedergebornen ſich vornehmlich geltend macht. Einerſeits geſchieht es in der Weiſe unwillkürlicher Regung, welche da iſt, ehe das beſſere Wollen es verhindern kann, andrerſeits in der Weiſe unerkannter oder doch nur undeutlich erkannter Einmiſchung ſündhafter Elemente in ein von einem heiligen Antrieb ausgehendes Handeln. Das Gebiet des bewußten Lebens iſt von dem neuen göttlichen Princip in Beſitz genommen; wenn nun die Sünde auch dann noch in der Form des Unbewußten und Unwillkürlichen reagirt, ſo werden wir damit gemahnt, daß ſie in unſrer zeitlichen Entwickelung ihren urſprünglichen und eben darum zuletzt zu erobernden Sitz nicht in einem beſtimmten Willensentſchluß, ſondern in jenem dunkeln Naturgrunde hat, über dem ſich erſt das bewußte Leben erhebt und allmälig weiter verbreitet, daß ſie mithin dem Menſchen ſchon von ſeiner Geburt her anhaftet. —

Und daß auch die heilige Schrift eine ſolche jedem Menſchen angeborne Sündhaftigkeit anerkennt, das würden wir ſchon rückwärts ſchließen müſſen aus der Art, wie ſie das entwickelte

menschliche Leben in dieser Beziehung darstellt. Denn betrachtet sie das Vorhandensein der Sünde in diesem als ein durchaus allgemeines mit der einzigen eigenthümlich bedingten Ausnahme des Erlösers, so liegt darin die Voraussetzung, daß in jedem andern menschlichen Leben von Anfang an ein Keim der Sünde, eine sündhafte Anlage enthalten sei. Aber die heilige Schrift bezeichnet auch ausdrücklich die Sünde als etwas von seiner Geburt her dem Menschen Einwohnendes.

Unter den alttestamentischen Stellen pflegt die Dogmatik mit Recht Ps. 51, 7. als die wichtigste zu betrachten. „Siehe, in Verkehrtheit (בְּעָוֹן *) — בְּ als Bezeichnung des Zustandes wie 1 Sam. 29, 7.) bin ich geboren, und in Sünde (בְּחֵטְא) hat mich empfangen meine Mutter". Daß David, welchem den Psalm abzusprechen uns die Gründe von Paulus, De Wette u. A. nicht hinreichend scheinen, in diesen Worten nicht etwas Allgemeinmenschliches, sondern nur etwas Besonderes von sich oder seiner Mutter aussagen wolle, ist ganz undenkbar. Eben so wenig läßt sich die dogmatische Bedeutung des Ausspruches durch die Verweisung auf andre alttestamentische Stellen vernichten, in denen ein langgewohntes, frühbegonnenes Thun in sprüchwörtlicher Redeweise als ein Thun von Mutterleibe an bezeichnet wird, Ps. 58, 4. 71, 6. Hiob. 31, 18. Jes. 48, 8. Es ist doch ein großer Unterschied, ob eine solche sprüchwörtliche Redeweise gelegentlich in einem Zusammenhange vorkommt, wo Jeder das Uneigentliche ihres Sinnes leicht erkennt, oder ob in Ausdrücken, die gar nichts Sprüchwörtliches an sich tragen, eine Behauptung aufgestellt wird, deren Inhalt

*) Gewöhnlich wird hier עָוֹן durch „Schuld" ausgedrückt. Daß wir aber in עָוֹן den Begriff der Schuld als eine zweite besondere Bedeutung des Wortes nicht finden können, wurde schon früher bemerkt. Er liegt in עָוֹן nur, wie er in jeder Bezeichnung der Sünde liegt, insofern es der Sünde überhaupt wesentlich ist Schuld mit sich zu führen.

als Steigerung in die Gedankenreihe, in der er steht, bestimmt eingreift. — An sich lassen die Worte unsrer Stelle eine doppelte Auslegung zu. Sie können entweder aussagen, daß der Zustand der Mutter im Empfangen und Gebären ein mit Verderbniß und Sünde behafteter sei, oder daß der Mensch vom Anfange seines Daseins, von seiner Empfängniß an sich in einem Zustande der Sünde und Verkehrtheit befinde. Folgt man der ersten Auffassung, so lassen sich die Worte: בְּעָוֹן חוֹלָלְתִּי doch nicht ohne die größte Gewaltsamkeit so auslegen: von einem mit Verderbniß behafteten Wesen bin ich geboren, sondern es würde dann dieses darin liegen: das Gebären ist ein Thun oder ein Zustand, welcher mit einer Versündigung der Gebärenden verbunden ist. Und nach dieser Analogie wäre dann der Sinn des zweiten Gliedes zu bestimmen; es würde darin dasselbe von dem Empfangen ausgesagt sein. Allein es widerstreitet schon den ethischen Grundansichten des A. T., namentlich der göttlichen Einsetzung des Ehestandes nach Gen. 1, 28., daß an dem Empfangen, also an dem Geschlechtsakt an sich etwas Sündliches haften sollte. Aus der levitischen Unreinheit, welche nach dem Mosaischen Gesetz aus mancherlei mit dem Geschlechtsleben Zusammenhangendem, ja nach Levit. 15, 18. auch aus dem ehelichen Geschlechtsakt entspringt, läßt sich doch nimmermehr folgern, daß das Gesetz denselben als etwas Sündhaftes betrachte, sondern nur so viel, daß es das theokratische Verhältniß des Israeliten als ein heiliges Gebiet von dem sinnlichen Leben und dessen stärksten Erregungen geschieden wissen will. In demselben Sinne begründet wie Zeugung und Geburt so der Tod durch zufälliges Berühren einer Leiche u. dgl. nach Num. 19. eine levitische Unreinheit. Es ist dieß eben die im Neuen Testament aufgehobene Schranke des Alten Testaments, das heilige Gebiet von dem natürlichen äußerlich abgesondert zu halten, wodurch dieses erst ein gemeines wird, vgl. Apgesch. 10, 9. —

Jedoch auch der Zusammenhang der Stelle selbst widerstrebt jener Auffassung. Er würde sie nur dann gestatten, wenn der Inhalt von V. 7. den Zweck hätte eine Verminderung der Schuld, als Motiv für die sündenvergebende Barmherzigkeit Gottes zu begründen. Die Verknüpfung der Vorstellungen ist aber vielmehr diese, daß die auf V. 5. folgenden Verse die Größe der Vergehungen, deren David sich bewußt ist, ausdrücken sollen, zuerst V. 6, wie er sich damit an Gott versündigt habe, sodann V. 7, wie er vom Anfang seines Daseins her sündig sei, wobei die Steigerung im Verhältniß des zweiten Versgliedes zum ersten nicht zu übersehen ist. Spricht nun also V. 7. das Bewußtsein aus, wie tief die Sünde in unsre Natur verwebt ist, so schließt sich sehr passend V. 8. an mit dem Bekenntniß, daß Gott die Wahrheit im Herzen liebe, und mit der Bitte, daß er im Innern Weisheit lehren möge. Hiernach ist nur die zweite der obigen Auslegungen möglich.

Im Buche Hiob gehören die stärksten Stellen über das Unvermögen des vom Weibe Gebornen rein zu sein vor Gott den Reden des Eliphas und Bildad an, welche nach dem Ideenzusammenhang des Buches, für sich genommen, die mögliche Annahme einer Uebertreibung offen lassen. Dogmatischen Gebrauch gestattet eigentlich nur K. 14, 4. „O daß ein Reiner vom Unreinen käme! Nicht Einer". Diese Stelle deutet noch auf etwas Weiteres, nicht bloß auf eine angeborne, sondern bestimmter auf eine angeerbte Unreinheit. Indessen gewährt sie für diesen Sinn doch insofern keine volle Sicherheit, als weder durch die Bedeutung der Worte noch durch den Zusammenhang die allgemeinere Auffassung ausgeschlossen ist: Träte doch ein Reiner hervor aus dem Unreinen, nämlich dem unreinen Wesen, welches dem menschlichen Leben überall anhängt; so daß diese Stelle zwar lehren würde, daß alle Menschen mit der Sünde behaftet sind, ohne jedoch unmittelbar darüber etwas aus-

zusagen, ob sie von Anfang ihres Daseins diese Befleckung an sich tragen oder sich ihrer erst später theilhaftig machen.

Bestimmter führt auf eine angeborne Sündhaftigkeit Gen. 8, 21. Denn wenn dort vom menschlichen Herzen gesagt wird, daß sein Dichten böse sei von Jugend auf, so soll damit ausgedrückt werden, daß in dem menschlichen Herzen dieses böse Dichten (יֵצֶר הָרַע) nicht erst entstehe, sondern von Anfang in ihm sei. Ueberhaupt sind Aussagen von einer Beschaffenheit des menschlichen Herzens nicht Aussagen von einem verschieden bestimmbaren Wollen der Einzelnen, sondern Aussagen von einer Beschaffenheit der menschlichen Natur.

Im N. T. ist den ältern und zum Theil auch den neuern Dogmatikern eine Hauptbeweisstelle für die Lehre von einer dem Menschen angebornen Sündhaftigkeit Joh. 3, 6: „Das vom Fleische Geborne ist Fleisch, und das vom Geiste Geborne ist Geist". Und allerdings ist dieser Ausspruch Christi in seinem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden für eine an der menschlichen Natur haftende Verderbniß mittelbar beweisend, insofern er die Theilnahme an dem geistlichen Leben von einer principiellen Erneuerung, von einer neuen Geburt aus dem Geiste Gottes abhängig macht. Denn die allgemeine Nothwendigkeit einer neuen Geburt, Joh. 3, 3. 5. 1, 12. 13. vgl. Tit. 3, 5. Jak. 1, 18. 1 Petr. 1, 3. 23. der Entstehung und Entwickelung eines neuen Lebens setzt nicht bloß voraus, daß überhaupt in allem menschlichen Leben Sünde vorhanden ist, sondern daß die Sünde in die Natur des Menschen, wie er sie von der ersten Geburt her hat, ihre Wurzeln geschlagen. In denselben Zusammenhang der Vorstellungen gehört es, wenn der Apostel Paulus die Erneuerung in Christo, welche er ohne Zweifel als ein allgemeines Gesetz des menschlichen Lebens betrachtet, als ein Ausziehen oder Tödten des alten Menschen faßt, Eph. 4, 22. Kol. 3, 9. vgl. V. 3. Röm. 6, 3—6. Denn solche nichts er-

klärende Erklärungen, wie daß der alte Mensch die durch üble Gewöhnung entstandene Macht der Untugend sei, bedürfen jetzt wohl nicht mehr der Widerlegung. Aber unmittelbar sagen jene Worte bei Johannes: *τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σάρξ ἐστι*, über eine solche Verderbniß der Natur noch nichts aus. Denn so lassen sie sich nach dem Johanneischen Begriff der *σὰρξ* doch nicht auffassen: was aus der durch die Sünde verderbten menschlichen Natur (der Aeltern) erzeugt wird, ist selbst dieser verderbten Natur theilhaftig, sondern ihr Sinn wird bei ihrer unverkennbaren Rückbeziehung auf die Frage des Nikodemus V. 4. so zu bestimmen sein: was der Mensch der natürlichen Geburt verdankt, ist doch nur natürliches Leben; welches aber die sittliche Beschaffenheit dieses natürlichen Lebens ist, und daß es nach derselben zu dem geistlichen Leben nicht bloß im Verhältniß der niedern Stufe zur höhern, sondern auch im Verhältniß des Gegensatzes und Widerstrebens steht, das ergiebt sich eben erst aus dem Zusammenhange der ganzen Rede Christi.

Dagegen schließt der Paulinische Gegensatz von *πνεῦμα* und *σὰρξ*, nach dem, was früher (Bd. 1, S. 449 ff.) über seine Bedeutung bemerkt wurde, allerdings das unmittelbar in sich, was die Dogmatiker in jener Johanneischen Stelle suchen. Denn ist das Fleisch bei Paulus, wie es als Quelle der mannichfachsten besondern Gestaltungen der Sünde wirksam ist, nicht etwas dem Menschen Aeußerliches, sondern eben die menschliche Natur selbst in ihrer Absonderung von Gott und ihrem Dahingegebensein an das Weltliche, und besitzt nach der Paulinischen Darstellung das Fleisch die Herrschaft über alles menschliche Leben, ehe dasselbe in der Erlösung vom Geist geheiligt wird, Röm. 7, 5. 14. 8, 3. 9, so liegt darin offenbar dieses, daß die sittliche Verderbniß ganz allgemein an der menschlichen Natur als solcher haftet.

Eben so bestimmt enthält dieß ein Paulinisches Wort, des-

sen Bedeutsamkeit für dieses Moment der christlichen Lehre von den neuern Dogmatikern, den bestreitenden und vertheidigenden, gewöhnlich nicht gehörig beachtet wird, 1 Kor. 7, 14: „Der ungläubige Mann ist geheiligt in dem (gläubigen) Weibe, und das ungläubige Weib ist geheiligt in dem (gläubigen) Manne; denn sonst wären in Wahrheit eure Kinder unrein; nun aber sind sie heilig." Wiewohl die Auslegung dieser Stelle nicht ohne Schwierigkeiten ist, so können wir doch kurz darüber sein, weil wir dieselben durch die einsichtigen Erörterungen von De Wette*) und Rückert**) schon gelöst finden. Mit den genannten Auslegern müssen wir unter τὰ τέκνα ὑμῶν die Christenkinder überhaupt verstehen. Denn wären nur die Kinder aus den gemischten Ehen, von denen eben die Rede ist, gemeint, so konnte denen, die in diesen Ehebündnissen eine Verunreinigung des christlichen Theils erblickten, das Geheiligtsein solcher Kinder ja unmöglich als eine sich von selbst verstehende Thatsache entgegengehalten und daraus gegen sie argumentirt werden, weil sie dasselbe nach dem Zusammenhange ihrer Denkart gewiß nicht anerkannt haben würden. Sind nun nach diesem Ausspruch die Christenkinder eben durch ihre Gemeinschaft mit den christlichen Aeltern geheiligt, und würden sie ohne eine solche heiligende Gemeinschaft als unrein betrachtet werden müssen, so ergiebt sich, daß Paulus das natürliche Leben des Menschen von seiner Geburt an als ein unreines (ἀκάθαρτον) ansieht. Uebrigens würde, wenn auch auf einem Umwege, dasselbe dogmatische Resultat heraus kommen, wenn man die Stelle auch nur auf die Kinder aus jenen gemischten Ehen beziehen wollte. Denn an eine denselben eben wegen dieses Ursprunges ausschließlich anhaftende Unreinheit könnte Paulus auch unter dieser Voraussetzung nach dem eben Bemerkten doch nimmermehr gedacht

*) Theol. Stud. u. Krit. 1830, H. 3, S. 669 f.
**) Kommentar zum ersten Br. an die Kor. z. d. St.

haben bei ſeinem hypothetiſchen: ἐπεὶ τὰ τέκνα ὑμῶν ἀκάθαρτά ἐστιν, ſondern jedenfalls nur an eine angeborne Unreinheit, mit der ſie vermöge ihrer noch nicht aufgehobenen Theilnahme an der allgemeinen Befleckung des menſchlichen Lebens, wie es von Natur und Geburt iſt, behaftet ſein würden.

Am beſtimmteſten und ſchärfſten bezeichnet Paulus dieſe angeborne Unreinheit und das damit geſetzte Verhältniß des Menſchen zu Gott Eph. 2, 3. Nachdem er die Chriſten aus den Heiden an ihre Sündenknechtſchaft vor ihrer Erweckung vom geiſtlichen Tode durch Chriſtus erinnert hat, ſpricht er das Bewußtſein aus, daß auch er und alle die Seinigen (καὶ ἡμεῖς πάντες), alſo auch die Chriſten aus dem Judenthum in mancherlei Sünden dahingelebt und ſchließt mit dem zuſammenfaſſenden Satze: wir waren Kinder des Zornes von Natur (τέκνα φύσει ὀργῆς), wie auch die Uebrigen, d. h. ſo gut wie die andern Juden und Heiden, die ſich nicht mit uns zu Chriſto bekennen. Wir können uns auf wenige Bemerkungen über dieſe Stelle beſchränken, da der gründlichſte Ausleger dieſes Pauliniſchen Briefes ihr eine ſcharfſinnige und ausführliche Behandlung gewidmet hat, mit der wir uns in allen weſentlichen Punkten einverſtanden finden *). Von einem Zuſtande redet der Apoſtel, von einem für die Jünger Chriſti vorübergegangenen Zuſtande, in welchem ſie Kinder des Zornes, ohne Frage des göttlichen, alſo Gegenſtände der göttlichen Mißbilligung und Verwerfung, die ſich in der Strafe offenbart, geweſen ſeien. Wenn er nun ſagt, in dieſem Zuſtande hätten ſie ſich φύσει befunden, ſo hat er allerdings nicht den Gegenſatz gegen die Ableitung dieſes Zuſtandes aus einer erſt ſpäter eintretenden Willensverkehrung im Sinne, ſondern (ähnlich wie bei dem φύσει Röm. 2, 14.) den Gegenſatz gegen das, was ſie, die ehemaligen Juden, durch

*) Vgl. Harleß's Kommentar S. 165—180.

die göttliche Offenbarung und Gnadenordnung waren, nämlich das Bundesvolk Gottes, vgl. Röm. 9, 4., woraus sich auch die auffallende Stellung des φύσει vollkommen erklärt, als Einschränkung eines Urtheils, welches Paulus eben im Begriff war ganz unbeschränkt auszusprechen. Aber auch bei dieser Fassung des Gegensatzes bleibt dieß der Sinn der Pauliniſchen Worte, daß ſie, die Chriſten aus den Juden, wie auch die Uebrigen, nach ihrer natürlichen, angebornen Beſchaffenheit Gegenſtände der göttlichen Strafgerechtigkeit geweſen ſeien. Und hierin liegt ein Gedanke, der allerdings zu den bisher aus der Schrift entwickelten Lehrelementen noch eine weitere Beſtimmung hinzufügt. Daß der Menſch, der in den Fall kommt, zwiſchen dem Glauben an Chriſtus und der Verſchmähung Chriſti ſich zu entſcheiden, immer ſchon etwas an ſich hat, was von Gottes Zorn getroffen wird, ſagen uns Ausſprüche wie Joh. 3, 36. Röm. 3, 19.; daß an der Natur des Menſchen, wie er ihrer mit dem Anfange ſeines Daſeins theilhaftig wird, eine Verderbniß haftet, zu dieſer Anerkennung drängen uns mittelbar die Zeugniſſe der Schrift von der Allgemeinheit der Sünde und unmittelbar die zuletzt betrachteten Stellen; aber daß dieſe angeborne Verderbniß nicht bloß ein Uebel, eine Krankheit iſt, ſondern daß ſie eine Verſchuldung deſſen, in dem ſie iſt, mit ſich führt, das lernen wir, da der Begriff der göttlichen Strafgerechtigkeit den der Schuld zum Korrelat hat, aus Eph. 2, 3. Indeſſen beſtätigt uns das Pauliniſche Wort doch nur, was ſich uns aus unleugbaren Thatſachen der Erfahrung, auf den Begriff der Sünde zurückbezogen, ſchon ergiebt. Denn mit der wirklichen Sünde iſt, wie die Unterſuchungen des erſten Buches gezeigt haben, die Schuld unauflöslich verknüpft. Geht aber, wie die durchgängige Allgemeinheit der Sünde beweiſt, aus jener angebornen Sündhaftigkeit irgend welche wirkliche Sünde unvermeidlich hervor, ſo iſt von dieſer Sündhaftigkeit das *Verſchuldetſein* des Menſchen vor Gott gar nicht zu trennen. —

Wie auch die übernatürliche Erzeugung Christi zu ihrer negativen Voraussetzung die Unreinheit der menschlichen Natur hat, von welcher eben dadurch der Anfang desjenigen Lebens, welches den reinen und heiligen Menschen darstellen sollte, frei erhalten werden mußte, und wie darauf die Bezeichnung des so Erzeugten als *τὸ γεννώμενον ἅγιον*, Luc. 1, 35., verglichen mit dem Pauliniſchen Wort: *ἐπεὶ ἄρα τὰ τέκνα ὑμῶν ἀκάθαρτά ἐστιν*, 1 Kor. 7, 14., hinweiſt, möge hier nur vorläufig angedeutet werden.

Suchen wir endlich noch den allgemeinſten Umriſſen nach zu beſtimmen, *worin* dieſes in die menſchliche Natur eingewurzelte, dem Individuum *angeborne Verderben beſteht*, ſo tritt uns auch hier jene *Sinnlichkeitslehre* entgegen, die wir ſchon früher in allgemeiner Beziehung betrachtet haben. Nach ihr ſoll die natürliche Sündhaftigkeit des Menſchen lediglich in der übermäßigen Stärke ſeiner ſinnlichen Triebe und in der daraus entſpringenden Unbotmäßigkeit derſelben gegen den Geiſt ihr Weſen haben. Aus dieſem Geſichtspunkt entwickelt jene Sündhaftigkeit ausführlich *Michaelis**). Wir müſſen die Allgemeinheit dieſes Mißverhältniſſes und deſſen durchgreifende Bedeutung in der Frage um die Erbſünde anerkennen; aber wir können nicht zugeben, daß damit dieſe in die menſchliche Natur eingedrungene Störung ihrem innerſten Kern nach richtig beſtimmt iſt. Betrachten wir auch nur diejenige Seite derſelben, nach welcher ſie in *poſitiver* Form erſcheint, ſo wird es angemeſſener ſein ſie als *ungebändigte Selbſtheit* zu bezeichnen. Denn das iſt der allgemeine Grundcharakter des natürlichen Lebens; der Menſch

---

*) A. a. O. in dem Abſchnitt über die angeborne Verdorbenheit unſrer Natur S. 444 – 550.

ist von Natur, unbeschadet der in ihm liegenden Triebe des Wohlwollens, Mitleidens u. s. w., ein Egoist; er ist geneigt Alles auf sich, seinen Vortheil, seinen Genuß, seine Befriedigung zu beziehen, und wie es jeden Menschen Mühe und Arbeit kostet diese natürliche Selbstsucht durch Achtung eines Allgemeinen in gewisse Schranken zu zwängen, so ist es ihm nur durch göttliche Hülfe möglich sie wahrhaft zu brechen.

Diesen natürlichen Egoismus — den uns auch die Pelagianische Denkweise gern zugestände, wenn wir ihn nur nicht grade als eine Verderbniß der menschlichen Natur betrachten wollten — treffen wir auch im kindlichen Alter überall an — allerdings nicht überall grade in der Gestalt heftiger Triebe und starken Eigenwillens; aber auch wo er in der Form überwiegender Passivität erscheint, oder wo er mit einer natürlichen Weichheit des Gemüthes, mit einer leichten Biegsamkeit der Charakteranlage zusammen ist, könnte es doch nur einer sehr oberflächlichen Betrachtung begegnen, das selbstische Princip in seiner durch das Naturell gemilderten Erscheinungsweise zu verkennen. Eine unbestochene Beobachtung des kindlichen Lebens nach dem ersten Erwachen des sittlichen Bewußtseins — denn vorher findet hier in sittlicher Beziehung noch keine sichere Beobachtung statt — wird Jeden lehren, wie auch das sanfteste, wohlwollenden Regungen offenste Kindesherz geneigt ist zu einer feindseligen Stimmung gegen diejenigen, welche seine selbstischen Wünsche und Begierden an ihrer Befriedigung hindern, und wie es dieser Neigung ohne Rückhalt zu folgen pflegt, soweit sie nicht durch andre Mächte, die Stimme des Blutes, den Einfluß einer wohlgeordneten Erziehung, in Schranken gehalten wird. Ja auch bei den bestgearteten Kindern wird dieses Zwiefache sich in irgend einem Grade wahrnehmen lassen, ein Element des Hasses, durch Verletzung der Selbstsucht gelegentlich aufgeregt, und ein Element der Lüge, eine Neigung, im Streit mit den Genossen und in der Verant-

wortung vor seinen Aeltern, Lehrern oder andern Autoritäten die Wahrheit dem eignen Vortheil mit mehr oder weniger Bewußtsein aufzuopfern (vgl. B. 1, S. 241.). Wenn nun aber, wie die Erfahrung lehrt, dieses selbstsüchtige Streben des Kindes sich zunächst in die sinnlichen Triebe und Genüsse wirft, so daß diese als die Erreger seiner Versuchungen zum Unrechtthun und als die Stoffe seiner wirklichen Versündigungen erscheinen, soll uns dieß etwa berechtigen das Princip der Selbstsucht auf die Maßlosigkeit der sinnlichen Begierde zurückzuführen? Keineswegs, sondern diese Erfahrung erklärt sich aus einer auch in jenes Lebensgebiet von dem abgewichenen Willen aus eingedrungenen Urstörung, während die eben so unzweideutige Erfahrung, daß sich im Fortschritt der menschlichen Entwickelung das selbstsüchtige Streben auch in Stoffe von geistiger Natur hineinbildet und zuweilen mit einer solchen Energie, daß es die Forderungen der sinnlichen Natur verleugnet und unterdrückt, von jener Annahme aus keiner irgend haltbaren Erklärung fähig ist.

Aber um diesen in unsrer Natur wurzelnden selbstischen Hang, wie er die ihm entgegengesetzten Antriebe nicht bloß an Gewalt überwiegt, sondern bei steigender Entartung selbst in seinen Dienst zu ziehen sucht, zu verstehen, dürfen wir die negative Seite dieses natürlichen Verderbens nicht außer Acht lassen. Sie besteht vornehmlich darin, daß der Keim der Religion selbst im Menschen zwar keineswegs zerstört ist — wie der Fall sein würde, wenn von Natur nichts Andres als Abneigung und Widerwille gegen Gott in seinem Herzen wäre —, wohl aber sich in einem geschwächten, gleichsam geknickten Zustande befindet. Wie die concupiscentia der Augsburgischen Konfession (Art. 2.) so ziemlich jenem selbstischen Hange entspricht*), so bezeichnet sie

*) Wobei man freilich die concupiscentia in der altprotestantischen Auffassung mit dem Augustinischen Begriff derselben nicht vermischen darf.

als andres — im lateinischen Text als erstes — Moment des peccatum originis das sine metu Dei, sine fiducia erga Deum esse. Und die Apologie klagt mit Recht über die Verkehrung der Lehre bei den Scholastikern, welche sich vornehmlich mit den leichtern Krankheiten der menschlichen Natur — sie hat dabei besonders den Verlust des aequale temperamentum qualitatum corporis im Auge — zu schaffen machen und darüber die schwerern Gebrechen unsrer Natur verkennen — ignorationem Dei, contemptum Dei, vacare metu et fiducia Dei, odisse iudicium Dei, fugere Deum iudicantem, irasci Deo, desperare gratiam, habere fiduciam rerum praesentium etc.*)

Daß diese Zeichnung unsers natürlichen Zustandes und seiner Neigungen und Dispositionen in Beziehung auf Religion den Grundzügen nach Wahrheit ist, wird aus folgender Betrachtung erhellen.

In den heiligsten Momenten unsers Lebens erfahren wir, daß im Bewußtsein unsrer Gemeinschaft mit Gott nicht bloß der tiefste Friede, der alle Mißtöne unsers Daseins in seinen versöhnenden Einklang aufzulösen vermag, sondern auch der gewaltigste, innerlichste Antrieb zur Heiligung uns durchdringt. Wir können hiernach nicht anders als urtheilen, daß nach der Wahrheit unsrer Natur die Religion das allumfassende und allbestimmende Princip unsers geistig sittlichen Lebens ist, welches jedes im Gange der Entwickelung neu hervortretende Gebiet des Letztern, jeden neuen Stoff sich mit Leichtigkeit aneignen und so in Gemüth und Erkenntniß eine reiche Fülle und mannichfache Gestaltung erzeugen soll. Dasselbe liegt ja auch offenbar im Begriff der Religion; ist sie die Gemeinschaft mit dem lebendig persönlichen Gott, der in sich selbst unbedingt alles andre Sein schlechthin bedingt, so ist sie auch bestimmt allmächtig herrschendes und belebendes Princip unsers gesammten

*) Art. I, p. 52. 53.

Daſeins zu ſein. Allein iſt ſie das in der erſcheinenden Wirklichkeit unſers Lebens? Es handelt ſich hier nicht um partielle, wenn auch übrigens noch ſo weit umfaſſende Hemmungen, ſondern um ſolche, die von ganz allgemeiner Bedeutung ſind. Alle lebendige Gemeinſchaft mit Gott, wie ſie in Gefühl, Gedanke, innerer That des einzelnen Momentes ſich verwirklicht, iſt bedingt durch immer neue Erhebung unſers Geiſtes über uns ſelbſt, über unſre eigne Natürlichkeit; es iſt ein höherer Zug, der, um ſich ſelbſt durchzuſetzen, dem Zuge unſrer Natur eine gewiſſe Gewalt anthun muß; überlaſſen wir uns ganz dieſem, ſo wird das Reſultat zuverläſſig kein andres ſein als die Denkungsart und Praxis des abſoluten Dieſſeits; und wer die Gottſeligkeit durchaus nur als ſchöne Natur haben und lieben will, wird an ihrer Statt die unſchöne Natürlichkeit des weltſeligen Gemüthes hinnehmen müſſen. An ſich dem menſchlichen Weſen immanent und jede Richtung deſſelben in ſich aufnehmend, iſt die Religion für das gewöhnliche Bewußtſein in die Stellung eines Jenſeitigen, Transcendenten gekommen, von der ſie nur in den immer ſeltnen Menſchen von tief innerlicher und praktiſch kräftiger Frömmigkeit, und vollkommen nur in Einem, befreit wird.

Die platte Erklärung dieſer Thatſache: das unmittelbar Gegenwärtige ſei uns das ſinnlich Wahrnehmbare; da nun darunter der Gegenſtand der religiöſen Vorſtellung nicht gehöre, ſo ſei nichts natürlicher, als daß er, nur durch Abſtraktion erreichbar, uns als ein beziehungsweiſe Entferntes erſcheine — wird ſchwerlich irgend Jemandem genügen, der die Natur des zu erklärenden Phänomens einigermaßen erwogen hat. Von Beſtimmungen des geiſtigen Lebens iſt hier überall nur die Rede; und daß in dieſer Sphäre die Religion nicht auf ſtetige Weiſe die Macht bewährt, die ihr nach ihrem Begriff und unſrer lebendigſten Erfahrung gebührt, das iſt das Räthſel. Oder will man es uns durch die Belehrung löſen, daß eben die ſinnliche Erkenntniß der Seele

die allein reale sei, und was sich darüber erheben wolle, bloßes Hirngespinst, so dreht man sich in dem Cirkel, die sensualistische und materialistische Denkweise, die, so weit sie dermalen dem Menschen natürlich sein mag, eben selbst in dem zu erklärenden Phänomen steckt, zur Grundlage seiner Erklärung zu machen.

Ihren wahren Grund hat diese Erscheinung vielmehr in der allgemeinen Schwächung und Lähmung des religiösen Keimes; darum ist er den auf Sinnliches und Weltliches gerichteten Antrieben und Neigungen nicht gewachsen, sondern wird von ihnen unterdrückt. Dieser gelähmte Zustand, wiewohl er der Wahrheit unsrer Natur widerstreitet, ist doch in unsre Natur, wie sie sich in der thatsächlichen Wirklichkeit auf überall wesentlich gleiche Weise entfaltet, verflochten. Durch diese natürliche Hemmung ist der allgemeine Gang unsrer religiösen Entwickelung auf durchgreifende Weise bedingt. Alle besonnene sittlich religiöse Erziehung ist sich dieses gehemmten Zustandes als der negativen Voraussetzung ihres Wirkens bewußt und berechnet darauf von vorn herein ihre Mittel; sie weiß es, wie der edelste Keim der menschlichen Natur, weil er zugleich der zarteste und verletzbarste ist, eines besondern Schutzes und einer sorgfältigen Pflege bedarf, wenn er nicht verdorren oder verkrüppeln soll. Das Edelste ist aber das am meisten Gefährdete nicht darum weil es das Edelste ist, sondern weil es für das natürliche Leben des Menschen die Stärke und Lebendigkeit eingebüßt hat, die ihm gebührt, weil dieses natürliche Leben in einer relativen Entfremdung von Gott befangen ist.

In dieser natürlichen Schwäche des religiösen Antriebes wurzelt der allgemeine religiöse Charakter des Heidenthums, sein wesentlicher Unterschied vom Alttestamentischen und christlichen Glauben. Das Heidenthum, auf seiner niedersten Stufe Götzendienst, auf der Stufe eines gebildetern Bewußtseins Vielgötterei, ist die Religion der Natürlichkeit; bei einer seiner

mannichfaltigen Arten und Gestaltungen muß die sich selbst überlassene menschliche Natur, sofern sie dem ihr einwohnenden religiösen Impuls sich nicht ganz entzieht, nothwendig ankommen. Weil dem religiösen Princip die Spannkraft fehlt, um den menschlichen Geist über das Weltliche zu dem einigen, in sich seienden, schlechthin freien und heiligen Gott dauernd zu erheben, vermischen sich in seinen Erzeugnissen Mächte der Welt, des Natur- und Menschenlebens, mit dem in dunkelm Gefühl geahnten Gegenstande des religiösen Bewußtseins. Grade darin aber liegt der dämonische Reiz des Heidenthums, wie ihn vor Allen das Volk des Alten Testaments erfahren muß in immerwährender Versuchung, der es vielfach unterliegt; aller ungezähmten Lust und Leidenschaft des natürlichen Lebens ist hier eine Pforte geöffnet, um auch in das Gebiet der Religion sich einzudrängen und in ihm sich Geltung zu verschaffen. Und so verliert das verdunkelte Gottesbewußtsein nicht bloß seinen wahren Gegner im natürlichen Leben des Menschen unvermerkt aus den Augen, sondern es muß in seiner tiefen Verunreinigung selbst dazu dienen die Krankheit zu nähren und zu steigern, die es heilen sollte.

Wo aber jener wesentliche Kern wahrer Religion sich im Bewußtsein behauptet, ohne doch die herrschende Richtung des natürlichen Lebens in Wille und Gesinnung brechen zu können, da entsteht die knechtische Furcht vor Gott. Es ist eine irrige oder doch jedenfalls sehr unklar gefaßte Vorstellung, dem menschlichen Herzen in seinem natürlichen Zustande eine unmittelbare Abneigung und Flucht vor Gott zuzuschreiben; vielmehr ist auch in diesem Zustande ein Zug zu Gott hin das Ursprüngliche, und darauf beruht die vorherrschende Empfänglichkeit des kindlichen Alters für eine religiöse Einwirkung. Dennoch trägt das natürliche Leben des Menschen ein Element des geheimen Widerwillens gegen Gott in sich; es entspringt mit relativer Nothwendigkeit aus dem eben bezeichneten Zusammenstoß seiner

herrschenden Neigungen und Bestrebungen mit dem Bewußtsein Gottes als des Heiligen. —

Im Zusammenhange dieser Betrachtung läßt sich auch erst verstehen, was es mit jener übermäßigen Stärke der sinnlichen Triebe, welche wir als Moment der natürlichen Sündhaftigkeit keineswegs in Abrede stellen wollen, eigentlich zu bedeuten hat. Etwas Relatives liegt offenbar in dieser Bestimmung. Denn keine Stärke und Lebendigkeit des sinnlichen Triebes in seinen naturgemäßen Richtungen kann an sich sündhaft sein, so lange sie nur ihr Verhältniß zu dem höhern Gebiet des menschlichen Daseins nicht verrückt, d. h. so lange sie den Impulsen des geistigen Lebens sich willig unterordnet und den unbedingt gebietenden Forderungen des Gottesbewußtseins und Gewissens vollkommen unterwürfig bleibt. Aber insofern nun eben jene Forderungen bloß gebieten, ohne sich selbst überall vollziehen zu können, insofern die sinnliche Lust den edlern Interessen des Geistes gegenüber sich als das Wesentliche geltend macht, und insofern dieß Mißverhältniß in der menschlichen Entwickelung überall, wenn gleich in verschiedenen Graden und Richtungen, von Anfang angelegt ist, ist auch auf dieser Seite eine Störung und Verderbniß der menschlichen Natur vorhanden.

Damit fallen nun von selbst alle jene Beweisführungen Töllners u. A., wie für die Naturzwecke des menschlichen Lebens die sinnlichen Triebe und Empfindungen so stark sein mußten, als sie im Allgemeinen sind. Man kann das Alles zugeben und doch dabei aufs Entschiedenste festhalten, daß in dieser Neigung und Macht der sinnlichen Triebe, die Impulse des Geistes zurückzudrängen und sich gegen sein heiliges Gesetz zu empören, eine Entartung liegt, die nur insofern natürlich erscheinen kann, als sie allerdings angeboren ist. Daß aber die entsprechende Schwäche des menschlichen Geistes, Willens nicht Unordnung und Verkehrung, sondern das an sich nothwendige Gesetz menschlicher

Entwickelung sei, wird nur dem einleuchten, der in dieser ganzen Frage von vorn herein den niedrigsten Begriff vom Wesen des Menschen zum Grunde legt. Diese natürliche Schwäche des menschlichen Geschlechts gegen die sinnlichen Neigungen und Begierden ist, um ein schon gesagtes Wort zu wiederholen, seine Treulosigkeit gegen das, was ihm das schlechthin Heilige sein soll

---

Wir haben ein Gesetz unsres Daseins, welches die Macht der Sünde in der menschlichen Natur auf eigenthümliche Weise abspiegelt, bisher geflissentlich gar nicht berührt, um das wahre Verhältniß der Momente, aus denen unsre Resultate abfolgen, möglichst rein und scharf hervortreten zu lassen, — den Tod und seinen Zusammenhang mit der Einwurzelung der Sünde in unsre Natur. Nicht als hielten wir diesen Zusammenhang für einen nicht genugsam begründeten, oder als legten wir ihm für das Ganze der christlichen Glaubenserkenntniß nur eine untergeordnete Bedeutung bei. Aber während es bis hieher durchaus ethische Bestimmungen waren, welche uns zur Anerkennung eines in die menschliche Natur eingedrungenen Verderbens nöthigten, führt uns dieser Zusammenhang auf diejenige Seite der christlichen Lehre, auf welcher die Naturbeziehungen derselben hervortreten, das was Schleiermacher als kosmologische Fragen von der eigentlichen Darstellung des christlichen Bewußtseins abgesondert wissen will. Wir halten eine reine Ausscheidung dieser Elemente für eben so unberechtigt wie unausführbar; aber wahr ist es, daß die Theologie auf eine genaue Ausbildung dieser Elemente über die Belehrungen der Schrift und das aus dem Zusammenhang der christlichen Glaubenserkenntniß mit Sicherheit Resultirende hinaus, also auf eine vollständige Beantwortung aller sich hier erhebenden Fragen verzichten muß, wenn sie sich nicht

in schwierige Verhältnisse zu den Naturwissenschaften und ihren verschiedenen Richtungen und Entwickelungsphasen verstricken will. Indessen auch bei einer möglichst enthaltsamen Behandlung dieser Lehrmomente wird sich diese Verwickelung schwerlich ganz vermeiden lassen; und wenn wir sehen, daß Theologen, die den Thatsachen der evangelischen Geschichte wie den Aussprüchen Christi und der Apostel eben so wenig untreu werden wollen wie wir, doch über den Zusammenhang zwischen Sünde und Tod zu abweichenden Ergebnissen gelangt sind, so müssen wir ja wohl annehmen, daß hier eine Verschiedenheit in Ueberzeugungen, die dem naturwissenschaftlichen Gebiet im weitesten Sinne des Wortes angehören, einen modificirenden Einfluß ausübe. Ist nun für solche Ansichten ein Element in der physischen Sphäre, welches uns eine wichtige Bestätigung der an der menschlichen Natur haftenden sittlichen Störung ist, in diesem Sinne vielleicht nicht vorhanden, so glauben wir doch, daß auch sie, insofern sie nur von denselben ethischen Grundvoraussetzungen mit uns ausgehen, sich der Anerkennung jenes Hauptresultates nicht entziehen können.

Der Zusammenhang des Todes mit der Sünde ist in neuester Zeit Gegenstand eingehender Untersuchungen geworden, besonders in Krabbes Lehre von der Sünde und vom Tode (1836.) und in Mau's Schrift vom Tode, dem Solde der Sünden, und der Aufhebung desselben durch die Auferstehung Christi (1841.); auch Weißes Abhandlung über die philosophische Bedeutung der christlichen Lehre von den letzten Dingen*) hat diesem Zusammenhange besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Es wird uns darum gestattet sein uns in der Behandlung dieses beziehungsreichen und vielfach verzweigten Problems möglichst zu beschränken, zumal da wir uns in den wesentlichsten Punkten mit den von Krabbe und Mau genauer entwickelten

*) Theol. Studien und Krit. 1836, H. 2, S. 271 ff.

Ansichten im Einverständniß finden. Inwiefern Beide einander beziehungsweise entgegengesetzt sind, wird man die Resultate unsrer Untersuchung vielleicht als eine Vermittelung zwischen ihnen gelten lassen. —

Fassen wir den Menschen lediglich als *sinnliches Wesen* in's Auge, so erscheint freilich nichts natürlicher, als daß er stirbt. Denn als solches betrachtet tritt an ihm zunächst die entschiedenste Analogie mit den Naturwesen höherer Stufen, mit den organischen und unter ihnen namentlich mit den empfindenden, heraus. In diesen Naturindividuen allen ist aber der organische Proceß nur eine bestimmte Zeit lang im Stande sich gegen die allgemeinen Mächte zu behaupten, die unablässig nach der Auflösung des individuellen Lebens trachten; nach erreichtem Höhepunkt sinkt die Lebendigkeit jenes Processes von Stufe zu Stufe, bis endlich das Individuum, wenn nicht eine äußere Störung ihm schon früher den Untergang bringt, von jenen allgemeinen Mächten überwältigt untergeht.

Und warum sollte es auch unsterblich sein? Die Individuen sind in diesem Gebiet eben nichts Andres als einzelne *Exemplare der Gattung*; sie haben als Individuen nur das allgemeine Gepräge der Gattung, Art u. s. w., aber keine ihnen allein zukommende *Eigenthümlichkeit*, die für sich genommen eine Bedeutung hätte und der Bewahrung werth sein könnte; sie dienen eben nur als selbstlose Mittel dem Zwecke der Gattung, damit diese in ihnen erscheine und sich durch ihre Erzeugung andrer Individuen gleiches Wesens ihre Erhaltung sichere. Sie sind aber *darum* einer wirklichen Eigenthümlichkeit als Einzelwesen unfähig, weil ihnen der absolute *Centralpunkt der Ichheit*, der sich auf sich selbst beziehenden, sich von allem Andern unterscheidenden und sich durch Selbstbestimmung in ein Verhältniß zu ihm setzenden, fehlt; nur um ihn vermag sich eine bestimmte Eigenthümlichkeit gleichsam zu krystallisiren,

nur ein solcher Mittelpunkt hat die Macht eine Mannichfaltigkeit von Elementen, welche sonst in dem Flusse aller Dinge sich sammeln und zerstreuen würde, zu einer festen, beharrenden Einheit zu verbinden. Wo nun das Einzelwesen Persönlichkeit besitzt, da entsteht auch ein durchaus andres Verhältniß desselben zur Gattung. Während die Naturindividuen in Beziehung auf die Gattung nur schlechthin bestimmt, passiv sind, vermögen die persönlichen Individuen nicht bloß theoretisch sich der Gattung entgegenzusetzen, indem sie sie zum Objekt ihres Bewußtseins machen, sondern auch praktisch ihr Verhältniß zur Gattung mit Freiheit zu bestimmen entweder als liebende Hingebung oder als selbstische Abwendung.

Wie aber das Sein des bedingten Ichs sich objektiv nur erklären läßt aus dem Sein des unbedingten Ur-Ichs, so ist jedem Selbstbewußtsein nicht bloß ein Verhältniß zu sich und der Welt, sondern ein Gottesbewußtsein und ein Zug zu Gott potentiâ eingeboren, vgl. B. 1, S. 104 f., und nur vermöge dieses im Menschen liegenden Verhältnisses zu dem absoluten Ich ist er fähig, ewige Gedanken als die Principien des in der Zeit sich Verwirklichenden (die Ideen) zu denken und sich in seiner Thätigkeit dadurch bestimmen zu lassen. Ist nun dieß die Würde des Einzelwesens als des persönlichen, so ist es auch nicht bestimmt nur die Gattung in einem Exemplar darzustellen und dann zu verschwinden, sondern es hat in sich eine selbstständige Bedeutung und damit die allen Naturgewalten überlegene Macht unvergänglicher Existenz. Die Persönlichkeit also, vermöge deren der Mensch göttlichen Geschlechtes, Apgesch. 17, 28., nach Gottes Ebenbilde geschaffen und über alle Naturwesen toto genere erhaben ist, ist die allgemeine Grundlage seiner Unsterblichkeit. In diesem Zusammenhange erledigt sich auch von selbst jene Analogie der sterbenden Naturwesen. Sie würde *gelten*, wenn der Mensch eben bloß die höchste Blüthe des Na-

turlebens wäre, wie er es nach der Naturseite seines Wesens, nach seinem psychisch-organischen Dasein wirklich ist. Einigt sich aber in ihm mit diesem Gipfel der Naturentwickelung individueller Geist, Persönlichkeit, und zwar so daß das πνεῦμα das bestimmende Princip dieser Einheit ist, so liegt es nimmermehr im Begriffe des Menschen, jenem Schicksal der Naturindividuen unterworfen zu sein. Daß ein individuelles Leben, dessen Princip nur Naturprincip ist, von den Naturmächten überwältigt wird, ist ganz in der Ordnung; daß persönliche, also unsterbliche Wesen dennoch sterben, kann nicht als etwas ganz Natürliches erscheinen, sondern ist ein Problem, welches der Erklärung bedarf *). —

Es ist bekannt, wie der Unsterblichkeitsglaube der neuern Zeit sich dieses Problem zu lösen pflegte. Der Tod ist ja nur die Trennung der Seele vom Leibe, womit dieser der Zerstörung anheimfällt, zu der er vermöge seiner Materialität so gut wie alle andern organischen Wesen bestimmt ist; die Seele aber findet sich durch diese Trennung vom Leibe, der ihr ja immer etwas Fremdes, eine ihren Aufschwung hemmende Last war, an ihrer individuellen Fortdauer mit Bewußtsein und Erinnerung so wenig gehindert, daß sie vielmehr erst in diesem rein geistigen Zustande einer ungetrübten Glückseligkeit und eines ungestörten Fortschreitens in ihrer Bildung fähig wird.

In der That wird durch diese Vorstellungsweise der Tod als das Ende unsers leiblichen Lebens so äußerst erklärlich, daß sie die Geburt als den Anfang dieses Lebens vollkommen unerklärlich macht und für die Frage, warum doch der Mensch überhaupt erst in eine Leiblichkeit gebannt werde, wenn sie für ihn selbst nur Hemmung und zu nichts Anderm als zur Vernichtung gut sein solle, streng genommen, nur aus dualistischen Voraussetzungen eine Antwort übrig läßt.

*) Vgl. Weißes treffende Bemerkungen a. a. O. S. 233.

Die Unhaltbarkeit dieser spiritualistischen Unsterblichkeitslehre brauchen wir aber um so weniger darzuthun, je weniger sich ihrer grade auf dem Boden der Philosophie, in welchem sie der biblischen Eschatologie gegenüber ihre Wurzeln zu haben meinte, heut zu Tage so leicht Jemand wird annehmen wollen. Der christliche Unsterblichkeitsglaube ist mit der Verheißung einer dereinstigen Auferstehung der Todten unauflöslich verknüpft. Diese Verheißung aber hat wesentlich den Sinn, daß der im Tode zerstörte Leib des geheiligten Menschen am Ende der gegenwärtigen Weltentwickelung in verklärter Gestalt wiederhergestellt werden soll. In diesem Zusammenhange ist nun der Tod unleugbar ein Stein des Anstoßes. Wenn der Leib mit der Seele zu einem unvergänglichen Dasein bestimmt ist, warum diese Zertrümmerung des Leibes im Tode, welche fast immer von heftigem Kampf und Schmerz begleitet ist, aber auch da, wo sie als ein sanftes Einschlafen erscheint, immer eine unnatürlich gewaltsame Trennung dessen bleibt, was in lebendiger Einheit sich entwickelt hat? Geht man von dieser Einheit aus, so bietet sich als die natürlichste, wenn gleich aus nahe liegenden Gründen nicht weiter zu bestimmende Vorstellung etwa diese dar, daß der Mensch, wenn die Bestimmungen des gegenwärtigen irdischen Daseins sich an ihm erfüllt hätten, demselben nicht durch einen zerstörenden Bruch, sondern durch eine dem höher entwickelten innern Leben entsprechende Erhebung seines Leibes zu vollkommnerm Dasein entrückt würde. Daß dieß nun nicht so ist, daß der Uebergang nur durch einen Zerstörungsproceß erfolgt, der den Menschen mit unbezwinglicher Gewalt in die vollkommenste Passivität versetzt, an den sich die Verwesung des Leibes und für die Seele ein Zustand der Beraubung anschließt, muß, wie es dem natürlichen Lebensgefühl immer Gegenstand des Grauens ist, so dem christlichen Glauben nothwendig als Störung erscheinen.

Und so betrachtet auch die heilige Schrift den menschlichen Tod und setzt ihn darum in Zusammenhang mit der sittlichen Störung als eine Folge und Strafe derselben. Gewöhnlich zwar hat die heilige Schrift, wo sie von θάνατος, ἀποθνήσκειν, νεκρὸν εἶναι als Folge der Sünde redet, nicht den physischen Tod im Auge, sondern theils den entzweiten und gebundenen Zustand des innern Lebens, den die Sünde schon im irdischen Dasein hervorbringt, theils die unselige Existenz der Gottlosen nach dem physischen Tode. Aber hierher gehören besonders zwei Stellen, deren Parallelismus sich nicht verkennen läßt, Röm. 5, 12 f. 1 Kor. 15, 21 f. An der ersten Stelle ist von einem Tode als Folge der Sünde die Rede, aber es ließe sich, die Stelle für sich betrachtet, allenfalls noch bezweifeln, ob damit der physische Tod gemeint sei. An der andern Stelle ist offenbar von dem physischen Tode und seiner Herrschaft über das menschliche Geschlecht im Gegensatz gegen die auferweckende Wirksamkeit des Erlösers die Rede, aber es ist nicht ausdrücklich gesagt, daß dieser Tod Folge der Sünde sei. Vermöge jenes Parallelismus erhält jede Stelle von der andern die Ergänzung der in ihr nicht vollständig ausgedrückten Bestimmung. Eben so wird es von Paulus, Röm. 8, 10., ganz unzweideutig als eine Folge der Sünde ausgesprochen, daß der Leib, auch wenn der Geist Leben ist um der Gerechtigkeit in Christo willen, dem Tode unterworfen bleibt. Dadurch erläutert sich 1 Petri 4, 6., wo von den Verstorbenen, die während ihres Lebens das Evangelium empfangen haben, in Beziehung auf ihren Tod gesagt wird, daß sie gerichtet seien dem Fleische nach. Auch in dem Ausspruch Christi Joh. 8, 44. geht die Bezeichnung des Teufels als ἀνθρωποκτόνος auf den physischen Tod und dessen Kausalzusammenhang mit der Sünde, wie im vierten Kapitel gegen eine andere Auffassung dieser Bezeichnung kürzlich zu zeigen sein wird.

Jene beiden Hauptstellen gehen, indem sie den Ursprung

der Todesherrschaft an Adam anknüpfen, offenbar auf das zweite und dritte Kapitel der Genesis zurück. Vergleichen wir hier die an das göttliche Verbot geknüpfte Todesdrohung, 2, 17., mit der Ausführung derselben nach erfolgter Uebertretung, 3, 16—22., so ergiebt sich ein Zwiefaches. Einerseits erkennen wir daraus, daß wir unter jenem Tode, der der Sünde als Strafe folgen soll, nicht bloß den physischen Tod im engsten Sinne, den Moment des Ueberganges, zu verstehen haben, sondern auch die mannichfachen Schmerzen und Mühseligkeiten des irdischen Lebens, die auf demselben Verhältniß beruhen, welches in seiner höchsten Steigerung den Tod hervorbringt. Damit scheint sich die bekannte Schwierigkeit, welche in dem בְּיוֹם Kap. 2, 17. liegt, am einfachsten zu heben; mit dem Tage der Uebertretung beginnt ein Leben, welches zugleich ein Sterben ist*). Zugleich ergiebt

*) Doch muß ich bekennen, daß, wenn man מוֹת תָּמוּת auch nur auf den physischen Tod beziehen will, ich es nicht so unzulässig finden kann wie viele Neuere, den Gedanken etwa so zu fassen: Du wirst dem Tode als einer unentrinnbaren Nothwendigkeit verfallen sein. Aehnlich nennt Paulus Röm. 8, 10. den dem Tode geweihten Leib σῶμα νεκρόν. Jedenfalls wird diese Annahme natürlicher sein, als die Auskunft, welche der neueste Ausleger der Genesis, Baumgarten, nach Hofmanns Vorgang in dessen Schrift: Weissagung und Erfüllung, ergreift, indem er die Drohung vom physischen Sterben am Tage der Uebertretung versteht, aber annimmt, daß zwischen Drohung und Uebertretung durch die Erschaffung des Weibes ein modificirender Umstand eingetreten sei, der die Erfüllung der Drohung hindre, Theol. Kommentar zum A. T. Th. 1, S. 43 f. Noch einfacher scheint sich Alles zu lösen, wenn man das Sterben, 2, 17., nur auf den geistlichen Tod, auf die unselige Entzweiung und Zerrüttung des innern Lebens bezöge, wie sich dieselbe gleich nach dem Fall in dem Gefühl der Schaam und in der scheuen Furcht vor Gott offenbarte. Aber abgesehen davon daß diese bloß innerliche Fassung mit dem Grundcharakter althebräischer Anschauung nicht recht zusammenklingt, hat sie dieses wider sich, daß das Strafurtheil, welches doch der Drohung entsprechen muß, auf diesen geistlichen Tod gar nicht hindeutet. Daß auch Paulus Röm. 5, 12. 1 Kor. 15, 21. das zweite und dritte Kapitel der Genesis nicht so verstanden haben kann, erhellt aus dem über jene Stellen Bemerkten.

ſich, daß es keine einfache Lüge iſt, wenn die liſtige Schlange zu Eva ſagt: ihr werdet nicht ſterben, ſondern eine halbe Wahrheit, aber eben darum ein doppelter Betrug. Andrerſeits aber erkennen wir aus dieſer Vergleichung, daß doch der eigentliche Kernpunkt in dieſer Beſtrafung der Sünde der phyſiſche Tod ſelbſt iſt. Denn wie das Strafurtheil mit der Ankündigung deſſelben ſchließt und die Bedeutſamkeit dieſes Momentes durch emphatiſche Wiederholung beſonders hervorhebt, 3, 19., ſo legt auch der Bericht von der Ausführung des Urtheils offenbar auf die Ausſchließung des gefallenen Menſchen von der Bedingung unvergänglichen Lebens den ſtärkſten Nachdruck, V. 22. 24.

Den Zuſammenhang des Todes mit der Sünde findet Krabbe mit Recht auch in Pſ. 90, 7. 9. 11. und Num. 16, 29. 30. ausgeſprochen*). Nach der erſten Stelle iſt das Hinſchwinden der Menſchenkinder eine Offenbarung des Zornes und Unwillens Gottes, der unſre Vergehungen, auch die unerkannten, vor das Licht ſeines Antlitzes ſtellt. An der zweiten Stelle wird das Sterben aller Menſchen (im Unterſchiede von dem lebendigen Hinabfahren Korahs und ſeiner Rotte in den Scheol) die Strafe genannt, mit der alle Menſchen geſtraft werden**).

Um aber dieſen Zuſammenhang im Sinne des A. T. richtig aufzufaſſen, müſſen wir auf die unauflösliche Verbindung der Vorſtellungen Tod und Unterwelt, שְׁאוֹל, achten. Wie der Hirte die Heerde weidet, ſo treibt der Tod die Menſchen in die Unterwelt, Pſ. 49, 15., in das ſtille Land, wo die Verſtorbenen ohne Unterſchied, Thoren wie Weiſe, zwar ruhen von dem Kampfe

*) A. a. O. S. 98 f.

**) Num. 27, 3. ſcheint mir dagegen nicht hieher zu gehören. Das Natürlichſte iſt doch, in dem Satze בִּי־ בְחֶטְאוֹ מֵת die Konjunktion in der nicht anzuzweifelnden Bedeutung der Folge aus dem Grunde zu nehmen und ſo den Satz von dem unmittelbar vorangehenden abhängig zu machen — unſer Vater war nicht in der Rotte Korahs, ſo daß er an ſeiner Sünde, d. h. um einer beſondern Verſündigung willen, ſtarb — oder nach unſerm Sprachgebrauch, geſtorben wäre.

[illegible] niemals ausschließlich
seines leiblichen Lebens, sonde
öden Zustand im ewigen Hause
ment führt. Darum wird a
Todes unmittelbar dieser Zust
bezeichnet, z. B. Ps. 6, 6. 9,

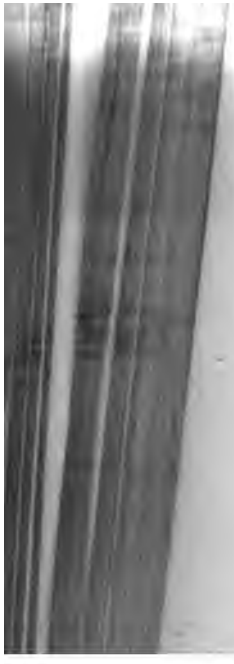
Auf das Neue Testament
ältern Hebraismus um so we
schon der Alttestamentische Gla
religiösen Principien in einem
richtig anzudeuten scheint **), all
gedrängt wird. Allerdings wird
Vorstellungen auch im N. T. fest
chen die in Christo Gerechtgewor
ist noch nicht die Vollendung ihre
sie erst von der Auferstehung an

*) Auch das N. T. faßt wohl e
[illegible] 2, 24., aber im Zusammen

auch für die Gerechten liegt in dem Tode, wie bald näher erhellen wird, beziehungsweise eine rückgängige Bewegung. Aber der jenseitige Zustand, den das A. T. durch שְׁאוֹל, das N. T. durch ᾅδης bezeichnet, wird nun nicht mehr den Gerechten zugeschrieben, sondern den Uebrigen im unverkennbaren Gegensatz gegen jene, Matth. 11, 23. 16, 18. Luc. 16, 23. vgl. die φυλακή 1 Petr. 3, 19. Als Aufenthaltsort der abgeschiednen Frommen dagegen nennt das N. T. das Paradies, welches als eine Abtheilung des Hades aufzufassen *) uns kaum die jüdische Theologie, aber gewiß nicht das N. T. berechtigt, die Wohnungen im Hause des Vaters, Luc. 23, 43. Joh. 14, 2. Was aber das innere Wesen dieses Zustandes betrifft, so bezeichnet das N. T. denselben nicht bloß als ein heimatliches Sein bei Christo, Joh. 14, 3. 2 Kor. 5, 8. 9. Phil. 1, 23., sondern auch wie im ausdrücklichen Gegensatz gegen den Todeszustand im Hades, wo man Gottes nicht gedenken und ihm nicht danken kann, als ein Leben in der Gemeinschaft Christi, 1 Thess. 5, 10. (in der περιποίησις σωτηρίας διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ V. 9.)**).

*) Nach Bretschneider (Grundlage des evangelischen Pietismus S. 226.), den überhaupt das Bestreben, die Hadesvorstellung, wie sie sich etwa im spätern Hebraismus gestaltet hatte, auch im N. T. aufzuzeigen, theilweise zu äußerst gezwungenen Auslegungen verleitet, z. B. S. 238. 244.

**) Das ζῆν in dem Ausspruch Christi Luc. 20, 38. scheint mir dagegen nicht hierher zu gehören. Denn da es sich in dieser Widerlegung der Sadducäer nur um die Auferstehungsfrage handelt, so kann die Bedeutung des Satzes: πάντες γὰρ αὐτῷ ζῶσι, wohl nur diese sein: Gott schaut sie in Rücksicht ihrer zukünftigen Auferstehung zum Leben als Lebende. — Die sehr schwierige Stelle 1 Petr. 4, 6. wegen ihres ζῶσι κατὰ θεὸν πνεύματι vollständig zu erörtern würde hier zu weit führen; ich will darum nur kurz angeben, wie ich nach sorgfältiger Erwägung sie verstehen zu müssen glaube. Sie hängt innerlich enger zusammen mit dem Gedanken von V. 1. und 2, als mit dem Zwischengedanken in V. 3—5. Auch an den Gliedern der Gemeinde Christi, will Petrus sagen, welche, seit der Herr sich zur Rechten Gottes gesetzt hat, 3, 22,



giebt ſich denn auch von
der Sünde auch für die, w
iſt und inwiefern nicht. Al
nach ſeiner phyſiſchen Seit
worfen — τὸ μὲν σῶμα νεκ
allein indem der mittlere Z
innern Weſen nach für ſie
natürlichen Menſchen, und in
ἀνάστασις ζωῆς beendigt n
des Lebens treffender Stachel
iſt als die nicht aufgehoben
1 Kor. 15, 55. 56. Darum ſel
kleidet, ſondern überkleidet zu
σῶμα als χοϊκόν) verſchlungen

geſtorben ſind und mithin ſeine Wie
Verkündigung des Evangeliums bo
ſie es empfangen, damit ſie, ob au
irdiſchen Daſein — durch die Zerſtör
einem himmliſchen Daſ

unvergänglichen *σῶμα πνευματικόν*); aber er ist, wenn auch dieser Wunsch nicht in Erfüllung gehen sollte, guter Zuversicht, weil er weiß, daß ihm auch das Auswandern aus dem Leibe ein Heimgehen zum Herrn ist, 2 Kor. 5, 2—9 *). —

Es ist besonders Eine große Schwierigkeit, die sich aus dem innern Zusammenhange der christlichen Erkenntniß selbst gegen diese Auffassung des Todes als einer Strafe der Sünde erhebt.

Der Tod der Naturwesen ist einfach Vernichtung des Individuums, Rückkehr desselben in das allgemeine Leben der Natur. Der menschliche Tod dagegen ist zunächst die Auflösung der lebendigen Einheit einer vernünftigen Seele mit einem organischen Leibe. Halten wir vorerst den Begriff des Todes in dieser Allgemeinheit fest, so kann es uns nichts weniger als überraschen, ihn als Folge der Sünde erkennen zu sollen. Denn das ist das Wesen der Sünde, lebendig Geeintes zu entzweien und zu isoliren. Wie aber geschieht die Auflösung jener Einheit im Tode? Sie erfolgt nicht etwa so, daß beide Seiten derselben nach der Trennung selbstständig fortexistiren, sondern die Eine Seite, die leibliche, fällt der Zerstörung anheim, und eben durch die beginnende Zerstörung dieser Seite wird die Seele genöthigt sich in eine ihres natürlichen Organismus beraubte Existenz zurückzuziehen. Nun ist aber die Zerstörbarkeit unsers gegenwärtigen Leibes von seiner wesentlichen Beschaffenheit, von seiner irdischen Materialität und seinem damit gegebenen Verhältniß zu den allgemeinen Potenzen der Erde gar nicht zu trennen. Sollen wir nun sagen, daß diese wesentliche Beschaffenheit selbst die Sünde zu ihrem Princip habe? Offenbar läßt sich das nur auf der Grundlage dualistischer Annahmen behaupten, auf denen aber weder der Schöpfungsbegriff des Christenthums noch seine Lehre von unsrer Erlösung durch den in's Fleisch gekommenen Sohn Gottes zu stehen vermag.

*) Vgl. Neanders Gesch. der Pflanzung der Kirche S. 333 f.

Und so nennt auch Paulus ausdrücklich den ersten Menschen in Beziehung auf die ursprüngliche Substantialität seines Leibes ἐκ γῆς, χοϊκός, 1 Kor. 15, 48; er bezeichnet diesen irdischen Leib, in dem die Adamskinder das Bild ihres Stammvaters an sich tragen, als schwach, unscheinbar, der Zerstörung unterworfen, V. 41. 42. 49. (vgl. das σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν Phil. 3, 21.) und sagt von seinen stofflichen Grundbestandtheilen, daß sie in die Sphäre des vollendeten menschlichen Daseins nicht eingehen können, V. 50., ohne eine Abhängigkeit dieser Beschaffenheit desselben von einer vorangehenden Störung auch nur von fern anzudeuten. In gleichem Sinne unterscheidet Paulus zwischen einem psychischen Leibe, der vorzugsweise das niedere, sinnliche, dem Endlichen als solchem zugewandte Leben des Menschen, wie es von seiner ψυχή ausgeht, zu vermitteln und darzustellen geeignet ist, und einem pneumatischen Leibe, der dem höhern Wesen des Menschen, seinem πνεῦμα, zum vollkommen angemessenen Organ und Offenbarungsmedium dienen soll. Aber als nothwendige Ordnung — so müssen wir nach dem Zusammenhange der Stelle urtheilen — betrachtet er es, daß in der Entwickelung des menschlichen Geschlechtes der pneumatische Leib nicht der erste ist, sondern der psychische, dem der pneumatische erst folgt, V. 45. 46. Hiernach erscheint der todesfähige Leib nur als niedere Entwickelungsstufe, nicht als Folge einer Störung.

Die Aussprüche des Apostels weisen uns abermals in die Anfänge der Genesis zurück, auf die sie ausdrücklich Bezug nehmen. Daß dort der physische Tod als Strafe der Sünde dargestellt wird, davon haben wir uns oben schon überzeugt. Und doch ist der Mensch von Anfang zu natürlichen Funktionen bestimmt, von denen die Zerstörbarkeit seines Körpers auf keine Weise abzutrennen ist, Gen. 1, 28—30. vgl. Luc. 20, 35. 36; *ja wie schon* sein Name seine Angehörigkeit an die Erde ausdrückt

(אֲדָמָה, אָדָם), so wird als der Stoff, aus dem sein Leib gebildet ist, ausdrücklich der Staub von der Erde bezeichnet, 2, 7. Soll nun darin ein Widerspruch liegen, unter dieser Voraussetzung die Rückkehr unsers Leibes zum Staube doch als Folge einer Störung zu betrachten, so haben wir die widersprechenden Urtheile Gen. 3, 19. unmittelbar beisammen. Dort wird es dem Menschen als Strafe angekündigt, daß er zum Staube zurückkehren soll, und doch wird zugleich an seinen Ursprung von der Erde erinnert *). Der Widerspruch löst sich, wenn wir auf die Bedeutung des Lebensbaumes im Paradiese achten. An den Genuß von seinen Früchten ist offenbar im Sinne der Erzählung die Theilnahme des Menschen an unvergänglichem Leben geknüpft, vgl. Gen. 3, 22. Achten wir genauer auf die Worte dieser Stelle, so müssen wir es wegen des גַּם doch am natürlichsten finden die Darstellung so zu verstehen, daß der Mensch von den Früchten dieses Baumes noch nicht genossen. Ist es so, so werden wir berechtigt sein diesen Baum und den Genuß seiner Früchte als Symbol für den unmittelbaren Uebergang in ein höheres, unvergängliches Leben aufzufassen, der dem Menschen nicht bloß als geistigem, sondern als geistig-leiblichem Wesen an sich zugedacht war. Dieser verklärende Uebergang ist ihm, wie die Ausschließung vom Baume des Lebens nach dem Sündenfall lehrt, um der Sünde willen entzogen. Hiernach kann es sehr wohl mit einander bestehen, daß das Strafurtheil Gen. 3, 19. auf den Ursprung des menschlichen Leibes aus dem Staube und auf die daraus folgende Zerstörungsfähigkeit desselben zurückweist, und daß es doch, eben **als Strafurtheil**, die wirkliche Zerstörung seines Leibes als Folge der Sünde ausspricht, mithin als das, was nicht sein sollte. Der physische Tod ist für die Natur des Menschen, insofern er

*) Daß in dem Satze: כִּי מֵמֶּנָּה לֻקָּחְתָּ — כִּי nicht in kausaler Bedeutung, sondern nur als Bezeichnung der Relation zu nehmen ist, zeigt Gesenius im Handwörterbuch s. v. I.

ſchon urſprünglich χοϊκὸς iſt, an ſich vorhanden, nämlich als Möglichkeit, welche aufgehoben werden ſoll; als einer unvermeidlichen Nothwendigkeit, als dem Geſetz ſeines Daſeins iſt er ihm erſt um der Sünde willen unterworfen *). —

Um aber die eigentliche Bedeutung dieſes Geſetzes genauer zu erkennen, müſſen wir unſern Blick von dem erſten Adam zum zweiten erheben, in welchem mit der vollen Wahrheit der menſchlichen Natur die treu bewahrte und zur vollkommnen Heiligkeit erhobene Sündloſigkeit zuſammen iſt. Daß die weſentliche Natur des Leibes Chriſti vor ſeinem Tode am Kreuz durchaus dieſelbe iſt wie die aller Menſchen, das bezeugt uns nicht bloß der Brief an die Hebräer, 2, 14. vgl. 1 Joh. 4, 2. 3., ſondern darüber kann uns auch die geſammte evangeliſche Darſtellung ſeines Lebens keinen Zweifel laſſen; ſein Leib iſt in Beziehung auf ſeinen Stoff erdartig (σῶμα χοϊκόν), in Beziehung auf ſein organiſches Verhältniß zu der innern Seite des menſchlichen Weſens ſeeliſch (σῶμα ψυχικόν) wie der unſre. Wie ſollen wir uns nun die Leiblichkeit Chriſti nach ſeiner Auferſtehung denken? Wir finden den Auferſtandnen bei ſeiner erſten und zweiten Offenbarung an die Geſammtheit der Apoſtel bemüht ſie zu überzeugen, daß er derſelbe, und zwar eben in Beziehung auf ſeine Leiblichkeit derſelbe iſt, der vor dem Kreuzestode mit ihnen geweſen, Luc. 24, 39. 40. Joh. 20, 20. 26 f., und die Beweiſe, deren er ſich zu dieſem Zwecke bedient, ſind von der Art, daß ſie die irdiſche Materialität ſeines Leibes ſchlechterdings in ſich ſchließen; nur unter dieſer Vorausſetzung konnte Chriſtus den Thomas auffordern, ſeine Hand in ſeine Seite zu legen, um ſich durch Betaſtung der Wundenmale von der Wahrheit der Auferſtehung

*) Aehnlich lehrt hierüber die Socinianiſche Theorie, nur daß von ihr dieſe Beſtimmungen auch auf die Seele des Menſchen bezogen werden, vgl. die ausführliche Darlegung und Vertheidigung derſelben in Socins disputatio de statu primi hominis ante lapsum (Biblioth. fr. Polon. t. II, p. 257 seq.).

zu überzeugen, Joh. 20, 27. *), und des Genuſſes von Speiſe, Luc. 24, 42. 43., iſt nur dieſer unſer irdiſcher Leib fähig, vgl. 1 Kor. 6, 13. Und ſollen wir etwa annehmen, daß der verklärte Leib, den wir uns nach 1 Kor. 15, 50. nicht als aus Fleiſch und Blut beſtehend denken dürfen, doch Fleiſch und Bein habe, wie der Auferſtandne ausdrücklich von ſich ſagt, Luc. 24, 39?

Wir können hiernach nicht zweifeln, daß Chriſto, wie er nach ſeiner Auferſtehung wieder erſcheint, ein σῶμα χοϊκὸν zuzuſchreiben iſt; und wenn ſchon in der alten Kirche die entgegengeſetzte Anſicht die vorherrſchende geweſen iſt, ſo iſt jenen ſtarken Thatſachen gegenüber die Berufung auf das plötzliche Erſcheinen und Verſchwinden des Auferſtandnen um ſo weniger im Stande dieſe Vorſtellung zu begründen, da es ſich auch ohne die Annahme einer verklärten Leiblichkeit für diejenigen, die nur überhaupt das Wunderbare im Leben Chriſti anerkennen — und nur für Solche kann ja ſeine Auferſtehung Wahrheit ſein — recht wohl erklären läßt. Daß aber nur unter dieſer Vorausſetzung Paulus das Recht gehabt haben ſoll, Chriſti Auferſtehung als objektive Bürgſchaft für die mit der Verklärung zuſammenfallende Auferſtehung der Seinen darzuſtellen, 1 Kor. 15, 12 ff., iſt, wie bald erhellen wird, eine eben ſo unzureichend begründete Annahme. Vielmehr bezeichnet auch Paulus den zweiten Adam, inſofern er ihn im Gegenſatze gegen den erſten Adam, den χοϊκὸς, als den darſtellt, deſſen Bild wir in der Auferſtehung empfangen ſollen, als den ἐπουράνιος, 1 Kor. 15, 48. 49., und deutet damit an, daß erſt in dem mit ſeiner Himmelfahrt eingetretenen Zuſtande der Leib Chriſti das σῶμα τῆς δόξης geworden iſt, dem unſer Leib ähnlich werden ſoll, Phil. 3, 21 **).

Von hier aus leuchtet die große Bedeutung des eben be-

*) Es iſt dabei in obiger Rückſicht völlig gleichgültig, ob Thomas der Aufforderung gefolgt iſt oder ob ihm der Augenſchein genügt hat.

**) Die entgegengeſetzte Anſicht vertheidigt ausführlich Krabbe, a. a. O. S. 301 f.

rührten Ereignisses ein. Der gewaltsame Tod Christi am Kreuz gehört ganz in den Zusammenhang seines Erlösungswerkes, Röm. 6, 10; er hat allerdings die Todesfähigkeit Christi, wie sie in seiner irdisch materiellen Leiblichkeit beruht, zur Voraussetzung, Hebr. 2, 14; aber er ist für ihn keine Naturnothwendigkeit, sondern durch seine freie Hingebung bedingt, wie er selbst bezeugt Joh. 10, 18*). Als nun dieses vollbracht ist, geht er aus dem Grabe wieder hervor mit dem natürlichen Leibe, aber um nun die Todesfreiheit zu offenbaren, die der menschlichen Natur an sich, in ihrer Reinheit von dem Bösen, das doch nicht zu ihrem Begriff gehört, zukommt — *Χριστὸς ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν οὐκέτι ἀποθνήσκει· θάνατος αὐτοῦ οὐκέτι κυριεύει*, Röm. 6, 9 —. Denn wenn der reinen menschlichen Natur diese Todesfreiheit nicht zukäme, so hätte Christus als wahrer Mensch, auferstanden mit einem irdisch materiellen Leibe, nothwendig noch einmal sterben müssen, so gut wie Lazarus ohne Zweifel noch einmal gestorben ist. Diese Todesfreiheit aber ist nach ihrer wahren Bedeutung die Macht zu einer fortschreitenden Entwickelung, durch welche die Verwirklichung der in der anfänglichen Beschaffenheit des menschlichen Leibes ruhenden Todesmöglichkeit ausgeschlossen wird — *ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς*. — Es ist ein heiliges Geheimniß, von dem wir reden, ein Geheimniß, welches auch für unsre aus dem Glauben stammende Erkenntniß, so lange wir im Fleische wandeln, unergründlich bleibt; aber es wird uns, wenn wir doch den Begriff der Entwickelung festhalten sollen, erlaubt sein anzunehmen, daß hier nicht Alles an den Einen Moment jenes vierzigsten Tages geknüpft ist, sondern daß von der Auferstehung Christi an eine solche Entwickelung statt fand, welche die Möglichkeit des Todes

*) Eine starke Verfehlung apostolischer Anschauung ist es, wenn Mau a. a. O. S. 101. behauptet, daß das *ἀποθνήσκειν ἐν τῷ Ἀδὰμ* 1 Kor. 15, 22. auch Christum befasse.

aufhob, d. h. eine Entwickelung der verklärten Leiblichkeit, deren Knospenstand dann in der Himmelfahrt zur vollen Blüthe aufbrach. Es wird dieß als ein Proceß von innen heraus zu denken sein, in welchem der Geist seine Leiblichkeit fortschreitend durchdringt und sich anbildet, daß sie wirklich werde, was sie ihrem Begriffe nach ist, reines, vollkommen durchsichtiges Erscheinen des Geistes — *σῶμα πνευματικόν*.

Durch die vorstehenden Bemerkungen erledigt sich denn auch von selbst das oben berührte Bedenken, daß, wenn Christus mit dem irdisch materiellen Leibe aus dem Grabe hervorgegangen sei, der Apostel seine Auferstehung nicht als Unterpfand der unsern hätte darstellen können, wie er besonders 1 Kor. 15. thut. Die Berechtigung des Apostels zu dieser Darstellung liegt zunächst darin, daß Christus von den Todten erstanden ist, um hinfort nicht mehr zu sterben *). Damit hängt aber auf's genaueste zusammen, daß die Auferstehung und die Himmelfahrt Christi schlechterdings nicht getrennt werden dürfen, daß die Auferstehung eine Entwickelung als entscheidender Wendepunkt beginnt, welche sich in der Himmelfahrt vollendet. Darum ist in den Aussagen des Paulus über die Bedeutung der Auferstehung Christi für die Auferstehung der Seinen zu einem nicht irdischen, sondern himmlischen Leben immer die Himmelfahrt Christi implicite mitgesetzt **).

*) Vgl. hierüber und über die daraus folgende Unvergleichlichkeit der Auferstehung Christi mit der Auferweckung einzelner Verstorbenen Krabbe a. a. O. S. 295 f.

**) Auch bedarf es ja wohl für ein von moderner Hyperkritik unverdorbenes Urtheil des Beweises nicht, daß eine auf die Auferstehung Christi folgende Erhöhung auch in dem Zusammenhange der Pauliniſchen Anschauung ihren bestimmten Ort hat, wenn gleich der Pauliniſche Ursprung der einzigen Stelle in den dem Paulus zugeschriebenen Briefen, wo die *ἀνάληψις* Christi ausdrücklich erwähnt wird, 1 Tim. 3, 16., zweifelhaft ist; vgl. Eph. 1, 20 f. 4, 10. Phil. 3, 20. 21. — Vgl. über den Zusammenhang von Auferstehung und Himmelfahrt die Bemerkungen Neanders im Leben Jesu S. 784 f. und Nitzſchs, in dem Sendschreiben an Weiße, Fichtes Zeitschrift 1840, H. 1, S. 47 f.

Indeſſen wenn gleich hier die Auferſtehung als entſcheidender Wendepunkt feſtgehalten werden muß, ſo ſind wir doch dadurch nicht berechtigt, jenen geheimnißvollen Vorgang ſchlechterdings in dieſe Schranken einzuſchließen, als könnte er nicht ſchon durch Momente in dem Leben Chriſti vor ſeinem Kreuzestode — natürlich unbeſchadet der vollen irdiſchen Realität ſeines Körpers — vorbereitet ſein. Wir haben in der evangeliſchen Geſchichte ein Ereigniß, welches darauf auf's beſtimmteſte deutet, die Verklärung Chriſti auf dem Galiläiſchen Berge kurz vor ſeinem Leiden — eine Offenbarung der noch verborgenen Herrlichkeit ſeines Leibes an die vertrauteſten Jünger. Es iſt dieß jedenfalls eine Herrlichkeit, welche im irdiſchen Leben Niemand mit Chriſto theilt, weil eben nur in dem ſündloſen Menſchen jene Entwickelung in ihrem Anfange und Fortſchritte ſtattfinden kann. In allen übrigen Menſchen dagegen iſt dieſe Entwickelung zu einem verklärten Daſein durch die Sünde gehemmt, und ſo wird die Möglichkeit des Todes in Folge der Sünde zur Nothwendigkeit deſſelben*). —

*) Das Bewußtſein der Synoptiker von der eigenthümlichen Bedeutſamkeit dieſes Ereigniſſes ſpricht ſich auch darin aus, daß ſie ſämmtlich das Zeitverhältniß deſſelben zu den erſten beſtimmten Vorherſagungen Chriſti von ſeinem bevorſtehenden Leiden genau angeben. Wie auch die älteſte Kirche darauf ein beſonderes Gewicht gelegt hat, davon kann uns der zweite Petriniſche Brief ein Zeugniß ſein, K. 1, 16—18. — Wenn die hier verſuchte Auflöſung der oben (S. 399.) aufgeſtellten Schwierigkeit der Lehre der heiligen Schrift gemäß iſt, wie wir, ſo lange ſie nicht aus ihr widerlegt wird, annehmen müſſen, ſo erledigen ſich auch von ſelbſt die mannichfachen Beweisführungen Mau's, daß nach der Schrift die Todesfähigkeit zur menſchlichen Natur an ſich gehört. Dabei iſt es auffallend, daß ſeine ſorgfältige und umſichtige Behandlung des Gegenſtandes dieſe Vermittelung der ſcheinbar widerſtreitenden Beſtimmungen nicht berückſichtigt, da ſie der Hauptſache nach bekanntlich nichts weniger als neu iſt; ſie findet ſich namentlich ſchon bei Auguſtinus, z. B. De peccatorum meritis et remiss. lib. I, cap. 5. Sic et illud corpus (primi hominis) iam erat mortale; quam mortalitatem fuerat absumptura mutatio in aeternam incorruptionem, si in homine iustitia — permaneret; sed ipsum mortale non est factum mortuum nisi propter peccatum.

Fragen wir nun weiter, zu welcher Art von Sünde sich der Tod als Folge verhalten soll, so kann hier an einzelne Thatsünden und die etwa daraus entspringenden sündigen Zustände gar nicht gedacht werden. Denn der Tod herrscht über den Menschen nicht erst von dem Zeitpunkt an, wo er Thatsünden zu begehen fähig wird, sondern von seiner Geburt an, ja schon während seines Lebens im Mutterleibe. Ist also der Tod Folge der Sünde, so muß er, und was ihm wesentlich vorangeht und nachfolgt, seinen Grund in einer in die menschliche Natur verwebten Sünde haben, so daß nun eben diese allgemeine Herrschaft des Todes ein gewichtiges Zeugniß wird für das Verderben der menschlichen Natur. Dieß bestätigt der Apostel, indem er es 1 Kor. 15, 22. als eine in Adam — nach dem Parallelismus mit Röm. 5, 12. durch die Sünde — entstandene Bestimmtheit des menschlichen Lebens bezeichnet, daß es in Allen durch den Tod zerstört wird. Hat nun das menschliche Leben diese Bestimmtheit von Adam her, so muß sie offenbar an der menschlichen Natur in ihrer durch die Sünde bedingten Beschaffenheit haften.

Gegen diese bestimmtere Fassung des Verhältnisses zwischen Sünde und Tod kann auch nicht Röm. 5, 12. ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον, geltend gemacht werden. Da das Zeitwort ἁμαρτάνειν unstreitig nur ein wirkliches Sündigen, nicht ein sündhaftes Beschaffensein der menschlichen Natur ausdrückt, so würde, wenn die Anknüpfung mit ἐφ' ᾧ die eigentliche Begründung der in den vorhergehenden Worten aufgestellten Behauptung einführen soll, durch den fraglichen Satz die allgemeine Herrschaft des Todes im menschlichen Geschlecht allerdings lediglich aus den Thatsünden der Menschen hergeleitet werden, in welchem Falle denn der Apostel den Widerspruch der Erfahrung nicht bemerkt haben müßte, daß diese Herrschaft ja doch viel weiter reicht als das Vorhandensein von Thatsünden. Nun müssen wir

zwar, trotz der scharfsinnigen Ausführungen Rothes *) zu Gunsten der entgegengesetzten Ansicht, mit Neander **) daran festhalten, daß ἐφ' ᾧ hier wie 2 Kor. 5, 4. ein Kausalverhältniß bezeichnet ***), wie denn Rothe selbst, während er ihm diese Bedeutung abspricht, durch die Uebersetzung mit der veralteten Konjunktion „maßen" ein solches Verhältniß anerkennt. Aber ganz eben so wie an jener Stelle führt auch an der unsern ἐφ' ᾧ nicht den entscheidenden Grund der vorhergehenden Behauptung ein, sondern einen zu dem entscheidenden Grunde hinzukommenden, untergeordneten, nur bestätigenden Grund, wie ihn unser Sprachgebrauch etwa durch „wie denn, wie denn auch" ausdrückt †). Den eigentlichen Grund des διελθεῖν τὸν θάνατον εἰς πάντας ἀνθρώπους hat Paulus schon angegeben; er liegt in den Sätzen: δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθε καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, vgl. V. 15. τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον, und V. 17. Paulus hätte demnach jenen Vordersatz, zu dem der formell entsprechende Nachsatz fehlt, mit διῆλθεν schließen können. Er thut es nicht, weil er es angemessen findet seine Leser daran zu erinnern, daß die Menschen allzumal sich dieses schwere Geschick überdieß durch ihre Thatsünden wohl verdient hätten. Bei dieser Auffassung der Stellung, die das ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον zu dem Vorhergehenden hat, läßt es sich denn auch wohl begreifen, wie Paulus die Behauptung in dieser Allgemeinheit aussprechen konnte, ohne sich auf die sich von selbst verstehende Einschränkung in Rücksicht sterbender Säug-

*) Neuer Versuch einer Auslegung der Paulinischen Stelle Röm. 5, 12—21. S. 17 f.

**) A. a. O. S. 671 f.

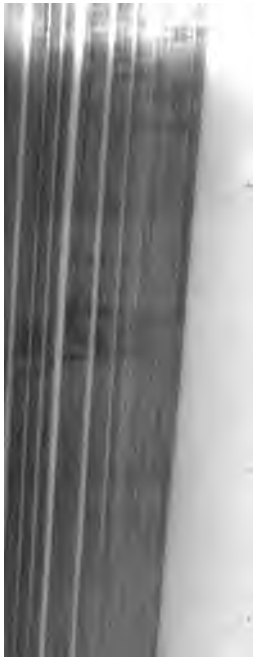
***) Nach meiner Ansicht auch Phil. 3, 12., während Phil. 4, 10. es am natürlichsten sein mag, ἐφ' ᾧ gar nicht in der Bedeutung einer Konjunktion zu nehmen, sondern ganz eigentlich als Relativ mit ἐπί als Bezeichnung der Absicht.

†) Eben so Phil. 3, 12.

linge und Embryonen einzulaſſen; während, wenn „auf dem ἐφ᾽ ᾧ πάντες ἥμαρτον entſchieden der eigentliche Accent des ganzen zwölften Verſes ruhte“ *), mag man dann ἐφ᾽ ᾧ mit Rothe durch „unter der nähern Beſtimmtheit daß“ oder mit andern Auslegern durch „deßhalb weil“ überſetzen, dieſe Nichtbeachtung völlig unerklärlich bliebe, weil dann die unvermeidliche Einſchränkung in der That den eigentlichen Nerv der apoſtoliſchen Beweisführung zerſchneiden würde.

Ein erhebliches Bedenken gegen unſre Auffaſſung des fraglichen Satzes ſcheint daraus zu entſpringen, daß von letzterm nach der Anſicht mehrerer Ausleger V. 13 und 14. ganz abhängig ſein ſollen, womit ſich die untergeordnete Bedeutung ſeines Gedankens nicht vertragen will. Aber dieſe Anſicht von dem Zuſammenhange des 13ten und 14ten mit dem 12ten Verſe iſt eben auch nicht begründet. Dieſe Verſe knüpfen weder an das thatſächliche Sündigen aller Einzelnen in ſeinem Unterſchiede von der in die Entwickelung des menſchlichen Geſchlechtes eingedrungenen Macht der Sünde, noch an dieſe Macht der Sünde in ihrem Unterſchiede von dem thatſächlichen Sündigen an, ſondern ſie nehmen den Begriff der Sünde in ſolcher umfaſſenden Allgemeinheit, daß er keine von beiden Seiten ausſchließt. Am natürlichſten iſt es, den Inhalt der beiden Verſe bis Ἀδάμ nicht eigentlich als Widerlegung eines Einwurfes, ſondern als parenthetiſche Erläuterung zu V. 12. zu faſſen, womit auch das γάρ V. 13. ſehr gut zuſammenſtimmt. Der Apoſtel hat in dieſem Verſe die Allgemeinheit der Sünde auf doppelte Weiſe behauptet, implicite durch den Satz: καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν, ausdrücklich in den Worten: ἐφ᾽ ᾧ πάντες ἥμαρτον. Dazu bemerkt er nun: Bis zur Moſaiſchen Geſetzgebung eben ſo wohl wie nach ihr (was bezweifelt werden konnte) ſei die Sünde in der Welt geweſen. Die Sünde aber pflegten die Menſchen ſich

*) Wie Rothe behauptet a. a. O. S. 38.



...stimmende Umschreibung ...
Worte: ἀλλ' ἐβασίλευσεν ...
Μωϋσέως u. s. w. soll al...
τία ἦν ἐν κόσμῳ, gegenüb...
Sünde im gesetzlosen Stan...
Herrschaft des Todes auch ...
auch damals die Sünde in ...

Hiernach widerstreitet Rö...
daß der Tod um der Sünde ...
eingedrungen ist, geordnet sei, ...
Verses in seinem Unterschiede ...
grade auf diese Grundlage d...
Geschlecht hinweist. —

Die Ergebnisse dieser Entwi...
den Sätzen zusammenfassen und ...

Der Tod ist Folge der ...
und Beziehung. Einerseits ist ...
zweiung und Gebundenhei...

mit klaren Worten bezeugen. Diesen Tod nach seinen beiden Momenten bezeichnen als Folge der Sünde zahlreiche Stellen der Schrift, vorzugsweise in Beziehung auf das erste Moment Luc. 15, 24. 32. Röm. 8, 6. 2 Kor. 2, 16. (an erster Stelle) 3, 7. Eph. 2, 1. 5. Kol. 2, 13. Jak. 5, 20. 1 Joh. 3, 14. Apokal. 3, 1., mit überwiegender Hervorhebung des zweiten Momentes Röm. 8, 13. 2 Kor. 2, 16. (an zweiter Stelle) 7, 10., beide Momente auf gleiche Weise umfassend Röm. 6, 16. 21. 7, 5. 1 Joh. 5, 16. 17. Von diesem Tode ist die Gemeinde Christi in der Art befreit, daß sie als solche gar nichts mehr mit ihm zu schaffen hat. Andrerseits ist Folge der Sünde, insofern sie in die menschliche Natur eingewurzelt ist, der Tod der äußern Zertrennung und Lähmung, der physische Tod, aber nicht bloß der Augenblick der Auflösung, sondern auch der Zustand eines gebundenen Daseins, der ihm folgt. Von diesem Tode handelt bald in Beziehung auf beide Momente, bald das zweite besonders hervorhebend, Joh. 6, 49. 50. 8, 21. 24. 51. 11, 26. Röm. 5, 12. 14. 17. 21. 1 Kor. 15, 54—56. 2 Tim. 1, 10. Für die Gläubigen nun ist die Gebundenheit dieses Zustandes nach der geistigen Seite ihres Daseins im innersten Princip aufgehoben, der Augenblick der Auflösung ist für sie eine Steigerung ihres höhern Lebens und deßhalb Gegenstand der Sehnsucht, Phil. 1, 21. 2 Kor. 5, 8. Aber nach der Naturseite ihres Daseins bleibt auch für sie der Tod ein Abbruch der stetigen Entwickelung, ein Rückschritt, nicht bloß in Beziehung auf den Augenblick der Zerstörung, sondern auch rücksichtlich des darauf folgenden Zustandes, eine Züchtigung, welche auch die Erlöseten, deren Leben ein mit Christo in Gott verborgenes ist, dulden müssen, weil sie eben noch die sündhafte Natur an sich tragen. Darum harren sie wie in diesem Leben so in jenem auf die Erlösung ihres Leibes, auf die Befreiung desselben von den Banden des Todes in der Auferstehung, welche erst die Di-

ſcheinen kann, welches nicht bloß gegen das σῶμα πνευματικὸν, ſondern auch gegen dieſe irdiſche Leiblichkeit ein unvollkommneres iſt und deßhalb eine relative Entblößung der Seele in ſich ſchließt*). Man kann, wie Weiße thut, die Vorſtellung vom Nervengeiſt benutzen, um ſich die Möglichkeit eines ſolchen Seelenkleides auch nach der Auskleidung im Tode einigermaßen deutlich zu machen; doch wird die Theologie wie die Philoſophie jedenfalls anerkennen müſſen, daß ſich hierüber etwas Gewiſſes nicht feſtſetzen läßt. —

*) Hierin liegt theilweiſe eine Berichtigung deſſen, was der Verfaſſer ſelbſt bei einer frühern Veranlaſſung, Stud. u. Krit. 1835, H. 3, S. 785. der in Fichtes geiſtvoller Schrift: Die Idee der Perſönlichkeit und der individuellen Fortdauer, vorgetragenen Anſicht entgegengeſtellt hat. Vgl. über dieſes Problem die Bemerkungen von Nitzſch, a. a. O. S. 368 f. und Lange, a. a. O. S. 700 ff.

Drittes Kapitel.

Die kirchliche Lehre von der Erbsünde.

Die bisherigen Untersuchungen dieses Buches haben uns von der Allgemeinheit der Sünde aus zur Erkenntniß einer in die menschliche Natur verflochtenen Sündhaftigkeit geführt. Allein dieser natürliche Hang zur Sünde, wie tief er immer seine Wurzeln in den Grund unsers Wesens geschlagen haben mag, kann doch für die dogmatische Forschung nicht ein Letztes sein, wobei sie stehen bleiben müßte; er kann es um so weniger, da, wenn man nicht den Begriff der Sünde vernichten will, mit der Anerkennung dieser Natürlichkeit zugleich doch festgehalten werden muß, daß die Sünde nicht aus dem Begriff der menschlichen Natur folgt.

Die Theologie der abendländischen Kirche löst das Problem einer dem Begriffe der menschlichen Natur widerstreitenden und doch zu ihrer beharrenden Beschaffenheit gewordenen Sündhaftigkeit durch das Dogma von der Erbsünde. Daß wir die kirchliche Bezeichnung dieser Sündhaftigkeit als peccatum originale, in ihrem Wortsinn genommen, uns vollkommen aneignen können, wurde schon früher bemerkt; es fragt sich nun, ob es sich eben so mit der Bestimmung dieser **Sündh**aftigkeit als peccatum haereditarium verhält.

Der Zusammenhang des Dogmas in seiner altprotestantischen Fassung ist dieser. Gott hat den Menschen nach seinem Ebenbilde geschaffen, das heißt vor Allem: er hat die menschliche

Natur in ihren Stammältern mit der Eigenschaft einer ursprünglichen Gerechtigkeit (iustitia originalis), deren Bestandtheile die Heiligkeit des Willens und die Weisheit der Erkenntniß sind, geschaffen. Diese herrlichen Eigenschaften gehören zur menschlichen Natur selbst, so daß, wenn sie fehlen, damit unmittelbar die Reinheit der Natur verloren ist*). Darum hat Gott sie den ersten Menschen auch nicht als persönlichen Besitz mitgetheilt, sondern mit der Bestimmung, sie, wenn sie dieselben treulich bewahrten, durch die Zeugung auf ihre Nachkommen fortzupflanzen, natürlich so, daß sie in diesen von Anfang nur als Anlage, als Vermögen diese Eigenschaften mit ungehemmter Leichtigkeit hervorzubringen, wären**). Aber die Urmenschen sind durch Ungehorsam gegen das göttliche Gebot gefallen und von Gott abgefallen und haben dadurch nicht nur das göttliche Ebenbild verloren, sondern auch ihre Natur nach Seele und Leib mit einer Lust zu allem Verkehrten vergiftet. Dieser Verlust des göttlichen Ebenbildes und diese herrschende böse Neigung geht von ihnen aus auf alle Menschen über, welche auf dem Wege der natürlichen Fortpflanzung von ihnen abstammen, und in diesen beiden Momenten (dem verneinenden — defectus iustitiae originalis —, dem bejahenden — concupiscentia) besteht die Erbsünde, die unerschöpfliche Quelle aller wirklichen Sünden. Die Erbsünde ist aber keineswegs bloß als ein Uebel zu betrachten, welches an sich keine Verschuldung dessen, an dem sie haftet, mit sich führe, sondern wie sie wahrhaft Sünde ist, so macht sie jeden Menschen von Anfang seines Daseins an vor Gott schuldig und der ewi-

*) Im Gegensatz gegen die katholische Vorstellung von einer pura natura, welche in den ersten Menschen von der justitia originalis als einem donum supernaturale und superadditum, wenigstens in Gedanken gesondert wird — woraus allerdings in diesem Zusammenhange folgt, daß auch nach Verlust dieses donum superadditum die naturalia pura bleiben müssen.

**) Dieß folgt rückwärts schon aus den Sätzen der Apologie, Art. I, S. 51.

gen Verdammniß würdig. Die Erbsünde ist zugleich wesentlich Erbschuld. —

Die Sätze, die das Dogma weiter über den Umfang dieser angebornen Verderbniß in dem einzelnen menschlichen Leben aufstellt, so wie die Einschränkungen, welche dieselben von Schrift und Erfahrung empfangen, haben wir schon früher kennen gelernt (im ersten Kapitel dieses Buches). Die Seite des Dogmas, welche wir nach dem Zusammenhange unserer gegenwärtigen Betrachtung näher in ihrer Haltbarkeit zu untersuchen haben, bezieht sich ganz auf das Verhältniß der Erbsünde zu dem Begriffe der Schuld.

Gehen wir nun von der letzten der so eben mitgetheilten Bestimmungen des Dogmas aus, so beruht sie offenbar auf der Voraussetzung, daß, wo Sünde ist, auch Schuld sein muß, und ferner, daß eine Beschaffenheit der menschlichen Natur, aus welcher mit Nothwendigkeit Thatsünden aller Art entspringen, selbst schon als Sünde zu beurtheilen ist. Die zweite Voraussetzung beweist sich unmittelbar durch die logische Natur der Kategorien: Grund und Folge; die erste aber, das Korrelatverhältniß zwischen Sünde und Schuld, müssen wir nach den Ergebnissen unsrer Untersuchungen über den Schuldbegriff (in der zweiten Abtheilung des ersten Buches) als nicht minder wohlgegründet anerkennen.

Allein wenn dieses Korrelatverhältniß feststeht, so wird sich auch rückwärts aus ihm folgern lassen: wo in Beziehung auf Handlungen und Zustände, die als sündlich erscheinen, eine Selbstverschuldung des Subjektes schlechterdings unmöglich ist, da können diese Handlungen und Zustände auch nicht wirklich sündlich sein. Es fragt sich, ob das Dogma gegen diese umgekehrte Anwendung seiner eignen Voraussetzung geschützt ist. Verschulden kann sich nur ein persönliches Wesen, nicht ein bloßes Naturwesen. Dieß beruht darauf, daß nur ein persönliches Wesen wirklich Urheber seiner Thätigkeiten und Zustände zu sein ver-

mag, so daß sie ihm zugerechnet werden können. Wo keine Persönlichkeit, also überhaupt keine Willensfreiheit ist, da fehlt die Macht eines ursprünglichen Selbstbestimmens; was hier zunächst als Selbstbestimmen erscheint, löst sich, auf seine wahren Ursachen zurückgeführt, ganz in Bestimmtwerden auf. Als Verschuldungen werden sich demnach verwerfliche Thätigkeiten und Zustände nur insofern betrachten lassen, als sie ihren letzten entscheidenden Grund in der Selbstbestimmung ihres Subjektes haben. Ist dagegen das Subjekt in ihnen bloß Durchgangspunkt für Bestimmungen, die es von einer andern Macht — sei es eine Naturmacht oder eine persönliche — erhält, so sind diese seine Zustände und Thätigkeiten auch nicht seine Schuld, es wäre denn, daß es dieser Macht solchen bestimmenden Einfluß auf sich selbst durch eine vorangehende Selbstentscheidung eingeräumt hätte. Nun lehrt das Dogma von der Erbsünde, daß die in unsre Natur eingewurzelte Sündhaftigkeit, wie sie — nach dem Kanon: semper cum malo originali simul sunt peccata actualia *) — wirkliche Sünden aller Art mit Nothwendigkeit hervortreibt, nach ihrer allgemeinen, überall gleichen Wesenheit lediglich als Folge der ersten Versündigung unsrer Stammältern in uns sei. Ist aber diese Sündhaftigkeit in uns lediglich durch das Handeln andrer Individuen ohne unser eignes Zuthun, so kann sie uns auch nicht als Urhebern zugerechnet werden, sondern nur jenen Individuen; sie ist dann nicht als Schuld in uns, sondern lediglich als Uebel und Mißgeschick. Aber auch in allen Thatsünden, die aus dieser Sündhaftigkeit entspringen, handeln dann nicht eigentlich wir, sondern die Urmenschen durch uns; wie aber sollte unser scheinbares Handeln dann noch wirkliches Sündigen sein, um deßwillen wir verwerflich werden könnten?

*) Diesen Kanon stellt Melanchthon auf, Loci, de peccatis actual. zu Anfang (S. 116.), und die folgenden Dogmatiker pflegen ihn namentlich in der Lehre von der Taufe zum Grunde zu legen.

So bedroht der unauflösliche Zusammenhang von Sünde und Schuld, der von dem für fest genommenen Begriff der Sünde aus den der Schuld stützen sollte, vielmehr von dem sich auflösenden Begriff der Schuld aus auch den der Sünde mit Zerstörung. Fordert nun das Dogma, daß dennoch die eigne Schuld schon in der angeerbten Sündhaftigkeit selbst und mithin auch in allen ihren Wirkungen ohne Einschränkung festgehalten werden müsse, so ist wenigstens in den bisher entwickelten Bestimmungen nichts enthalten, was uns dieses Zusammenzwingen des Widerstreitenden in seiner innern Möglichkeit begreiflich machte.

Dieser Gegenstoß des Schuldbewußtseins in der Sünde gegen den Begriff der Erbsünde ist so augenfällig, daß ihn schon von *Pelagius* an die Gegner des Augustinischen Dogmas in der Regel als eine ihrer Hauptwaffen betrachtet haben. Aber eben so augenfällig ist es, daß nur diejenigen ein Recht haben das Dogma deßhalb zu tadeln, welche selbst vermögen die Allgemeinheit der Sünde und ihr Verwachsensein in unsre Natur mit der Verantwortlichkeit der einzelnen Person, in der sie ist, durch eine bessere Erklärung zu vermitteln. Wissen sie sich dagegen nur so zu helfen, daß sie, um die Schuld des Sündigenden festhalten zu können, *jene Thatsachen leugnen*, oder daß sie, um den Thatsachen nicht untreu zu werden, *die Sünde aus dem Begriff der menschlichen Natur herleiten* und so die Begriffe: Sünde und Schuld, mit Einem Schlage vernichten, so ist gegen sie das kirchliche Dogma, indem es den scheinbaren Widerstreit jener beiden festgehaltenen Momente durch eine Erklärung lösen will, aus deren Grundbegriff (Erbsünde als Erbschuld) sofort derselbe Widerstreit in seiner ganzen Schärfe wieder hervorbricht, offenbar im Uebergewicht der Wahrheit. Denn auch die unzureichendste Erklärung eines Widerspruches zwischen zwei gleichberechtigten Momenten — so lange sie nur beide festhält,

bleibt sie der Wahrheit dennoch näher als die Beseitigung des Widerspruches durch Beseitigung des einen Momentes.

Doch wir sind es einer Theorie, welcher nicht bloß seit mehr als anderthalb Jahrtausenden unzählige tiefe Geister in der christlichen Kirche zugethan gewesen, sondern welche ihren wesentlichsten Bestimmungen nach auch in die Bekenntnißschriften der evangelischen Kirche aufgenommen worden ist, schuldig, in ihren innern Zusammenhang, in die Anschauungen, die ihr zum Grunde liegen, etwas näher einzugehen.

Es ist eine seichte und abstrakte Betrachtungsweise — so etwa hat sich die Grundanschauung dieser Theorie in neuerer Zeit vielfach ausgesprochen*) —, das menschliche Geschlecht in sittlicher Beziehung lediglich für ein Aggregat einzelner selbstständig neben einander stehender Persönlichkeiten zu nehmen, die etwa nur so weit mit einander zusammenhangen und von einander abhangen, als sie in ihrer fortschreitenden Lebensentwickelung eine von der andern Zucht, Lehre, Beispiel annehmen. Eine tiefere Betrachtung lehrt uns hinter dieser Zersplitterung in lauter Atome eine gediegene substantielle Einheit erkennen, in welcher das einzelne sittliche Leben wie in seinem mütterlichen Boden festwurzelt. Es wäre ja doch die oberflächlichste Vorstellung, wenn man sich denken wollte, daß auf das sittliche Individuum als solches die Gemeinschaft, in der es steht, nur insoweit einen bestimmenden Einfluß ausübte, als es ihm selbst gefiele ihr einen solchen einzuräumen. Vielmehr wächst es unbewußt in sie hinein, in ihre sittlichen Stimmungen, Neigungen und Interessen, in ihre Vorstellungen und deren eigenthümliche Schranken, und in den Augenblicken, wo es mit vollem Bewußtsein in dieser oder jener sittlichen Beziehung sich entscheidet, handelt, üben jene Momente als festgewordene Beschaffenheiten seines

*) Vgl. z. B. die Darstellung dieser Ansicht bei Sartorius, die Lehre von der heiligen Liebe, Abth. I, S. 103 f.

innern Lebens einen mitbestimmenden Einfluß auf sein Beschließen und Handeln, mag es sich dessen bewußt sein oder nicht. Ja wenn die Gemeinschaft nicht bloß eine gemachte und eben darum sich auch leicht wieder auflösende ist, sondern einen festen Naturgrund hat, so wird das sittliche Individuum in sie *hineingeboren*. So hat der Kaukasier, unbeschadet der wesentlichen Einheit des Geschlechts, eine andere Weise sittlich zu empfinden, eine andere sittliche Lebensstimmung als der Neger, der Germane eine andre als der Slave. Der Einzelne aber erhält seinen Antheil an diesem besondern Gepräge nicht bloß durch Erziehung und Gewöhnung, sondern er wird auf ursprüngliche Weise getragen und bestimmt von der sittlichen Substanz des Gemeinschaftsgebietes, aus dem er entsprungen ist.

Hier nun ist die Rede von einer Bestimmtheit, die nicht an einem besondern Gebiet, sondern an der *Gattung* haftet; denn eine solche ist die Erbsünde. Diese Bestimmtheit, wiewohl über das Ganze ausgebreitet, ist doch ihrem Wesen nach Störung, also nicht ursprünglich in der Menschheit, sondern erst *entstanden*; soll nun mit diesem Entstandensein doch die Ausbreitung über die ganze Gattung in Einklang gebracht werden, wie begreiflich wird dann das Dogma, wenn es lehrt, daß dieses Verderben eben schon in den Anfängern unsers Geschlechtes entstanden ist durch deren Abfall von Gott! Ist nun so durch den Sündenfall die Verderbniß in die substantielle Natur der Gattung eingedrungen, wie sie immerfort die Einzelwesen producirt und sich in ihnen individualisirt, so muß diese Verderbniß natürlich auch in allen Einzelwesen mit zum Vorschein kommen, und zwar nicht als etwas Fremdes, ihnen von außen Mitgetheiltes, sondern als etwas in ihrer innersten Natur Wurzelndes, aus dem Grunde ihres eignen Wesens Emporsteigendes, als *Charakter der Gattung* und doch zugleich als ihr *Eigenthum* im vollsten Sinne des Wortes, mitverflochten in alle Bestim-

mungen ihres individuellen Daseins. Eben darin, diese beiden Seiten in ungetrennter Einheit zu ergreifen, bewährt sich die tiefere Auffassung dieses Verhältnisses, wie sie der Liebe eben so nahe liegt wie der spekulativen Einsicht; während es eben die Weise des abstrakten Verstandes einerseits und des Egoismus andrerseits ist, wenn das Individuum in seiner Sünde sich nicht als Glied der Gattung wissen, wenn es den Strom ihres Lebens nicht in sich fühlen will auch mit seinen Hemmungen und Trübungen, wenn es statt dessen einen aparten, ihm abgesehen von seinem Sein in der Gattung persönlich eignenden Grund seines Schuldigseins als Bedingung der Anerkennung desselben in Anspruch nimmt. Auch lehrt uns die Erfahrung deutlich genug, wie oft sich in einer Familie bestimmte sittliche Gebrechen, natürlich nicht als Fertigkeiten, aber als schlimme Anlagen und Neigungen, von Geschlecht zu Geschlecht fortpflanzen, ohne daß doch die davon Beherrschten, wenn sie dieß bemerken, sich dadurch in ihrem Gewissen gerechtfertigt finden. —

Wir sind weit entfernt, dieser Ansicht von der Sünde, die wir als die organische oder auch die substantielle bezeichnen können, wie sie ihrerseits ihre Gegnerin als atomistischen Subjektivismus zu bekämpfen pflegt, eine relative Wahrheit abzusprechen. Vielmehr müssen wir, wenn wir auch bei ihren Bestimmungen nicht stehen zu bleiben vermögen, doch anerkennen, daß der Grundbegriff, um den es ihr zu thun ist, das erbliche Uebergehen sündhafter Anlage, in jeder nicht ganz einseitigen und dadurch dem Gegenstande unangemessenen Theorie der Sünde seine bestimmte Stelle finden muß. Auch wäre es leicht, zu dieser Ansicht, wiewohl wir sie in der Gestalt aufgefaßt haben, in der sie uns die neueste Litteratur darbietet, in der altprotestantischen Dogmatik die parallelen Begriffe auf der Grundlage einer andern Metaphysik nachzuweisen. Wir haben hier namentlich die Formel im Auge: natura corrumpit personam, welche jene

Dogmatik nach dem Vorgange des Anſelm von Canterbury, Odo von Cambrai, Alexander von Hales, Thomas von Aquino als Bezeichnung des peccatum originis originatum, der Erbſünde und ihrer Macht brauchte, wozu die andere Formel: persona corrumpit naturam, für das peccatum originis originans, den Adamitiſchen Sündenfall und ſeinen beſtimmenden Einfluß, das Gegenſtück bildet*).

Halten wir uns nun an die Anſicht in ihrer eben gezeichneten Geſtalt, ſo iſt zunächſt zu bemerken, daß die Kategorien der Gattung und des Individuums, für ſich genommen, ihren eigenthümlichen Ort nicht im Gebiete des Geiſtes, ſondern in dem der Natur haben**). Mag man nun für die Einheit des

*) Daraus würde ſich folgende verbindende Formel ergeben: natura a prima persona (oder eigentlich a primis personis) corrupta corrumpit ceteras personas.

**) Daſſelbe bemerkt Schaller gegen Strauß, der hiſtoriſche Chriſtus und die Philoſophie, S. 34., wiewohl wir ihm in der Anwendung, die er von dieſer Erkenntniß macht, nicht beitreten können. Schaller meint, in der Sphäre, in welcher dieſe Begriffe ihre eigenthümliche Geltung haben, ſtelle das Einzelne die Gattung nur einſeitig dar, indem es nicht alle Beſtimmungen derſelben in ſich vereinige, und dieſe einſeitige Beſtimmtheit habe andre Einſeitigkeiten neben ſich, wodurch ſie erſt zur Allgemeinheit der Gattung ſupplirt werde. In der Sphäre des Geiſtes dagegen wiſſe die einzelne Perſon ſich ſelbſt, d. h. ſei ſie für ſich in ihrer Einzelnheit, ohne an einem Andern ihr Supplement zu haben, zugleich die Gattung in ſich ſelbſt. Wenn dieß nun ſo lautet, als komme die Einſeitigkeit in der Darſtellung der Gattung durch die Individuen und die dadurch bedingte Nothwendigkeit wechſelſeitiger Ergänzung der Einzelweſen dem Naturgebiet im Unterſchiede von der menſchlichen Sphäre eigenthümlich zu, ſo werden nach den Erörterungen des vorigen Kapitels wir vielmehr das Gegentheil behaupten müſſen. Auch auf der höchſten Stufe dieſes Gebietes, auf der des thieriſchen Lebens, ſind die Unterſchiede, die ſich innerhalb der Gattung erheben, ſo weit ſie nicht ſelbſt wieder beſondere Arten begründen, ſondern an den Individuen als ſolchen haften, abgeſehen von dem Gegenſatze des Geſchlechts, von oberflächlicher und unbedeutender Natur und darum im Allgemeinen nicht vermögend ein Verhältniß der Individuen unter einander, eine Gemeinſchaft derſelben zu wechſelſeitiger Ergänzung zu erzeugen. Erſt da, wo das Individuum als ſolches eine beſtimmte

Individuums und der Gattung die innigsten Ausdrücke wählen, immer wird es dabei bleiben, daß diese Einheit zugleich eine Abhängigkeit des Erstern von Letzterer ist. Und diese Abhängigkeit tritt grade in der obschwebenden Frage recht klar hervor. Die Erbsünde wird ja als ein an der Beschaffenheit der Gattung seit dem Sündenfall haftender Charakter betrachtet, der durch alle Stadien der menschlichen Entwickelung sich wesentlich gleich bleibt. Indem diese Bestimmtheit der Gattung sich mit eben so unausweichlicher Nothwendigkeit, wie die zu ihrem allgemeinen Begriff gehörenden Bestimmungen, in jedem natürlich erzeugten menschlichen Einzelwesen verwirklicht, wird sie in diesem zugleich individualisirt, jedoch nur so, daß dabei die allgemeine Grundlage, dasjenige, was in der Erbsünde eben Gattungsbestimmtheit sein soll, für das Einzelwesen schlechthin gegebene, unabänderliche Voraussetzung ist. Und von dieser allgemeinen Grundlage ist hier eben die Rede.

Wir finden uns nun nicht berechtigt es ohne Weiteres für unmöglich zu erklären, daß auch fehlerhafte Beschaffenheiten und Zustände, Schmerz, überhaupt physisches Uebel in dieser Weise und ohne einen weitern Grund, als daß sie eben durch eine Störung Gattungscharakter geworden, sich dem Individuum mittheilen. Denn daß das physische Uebel das Wesen, an dem es hafte, immer nur als verdiente Strafe treffen könne, das läßt sich weder aus dem Begriffe der göttlichen Gerechtigkeit erweisen noch ohne die abenteuerlichsten Annahmen, wie etwa die Lehre von der Seelenwanderung, mit der offenkundigen Thatsache, daß nicht bloß Menschen, sondern auch die empfindenden Naturwesen leiden, vereinigen. Ja wenn wir uns entschließen könnten die Sünde mehr als ein Leiden zu betrachten, das sittliche

Eigenthümlichkeit besitzt, also erst in der Sphäre der Persönlichkeit, fordert es im Bewußtsein die Gattung nur einseitig und unvollständig zu repräsentiren seine Ergänzung; erst da stiftet es mit seines Gleichen *wirkliche* Gemeinschaft.

Uebel ganz unter dieselben Grundbestimmungen zu stellen, die dem natürlichen Uebel eignen, so vermöchten wir uns auf diesem Wege selbst denkbar zu machen, wie das Individuum schon durch seine menschliche Geburt einer Sündhaftigkeit theilhaft wird, die dann vom Erwachen des Bewußtseins an mit derselben Nothwendigkeit, mit der der faule Baum arge Früchte trägt, sich in wirklichen Sünden offenbart. Aber besinnen wir uns wohl, um was es sich hier handelt. Die Frage ist, wie der Mensch *schuldig* wird, wie er die Würdigkeit zur Gemeinschaft mit Gott, in welcher allein das Leben ist, in sich zu zerstören und sich zu einem Gegenstande der strafenden Gerechtigkeit Gottes zu machen vermag. Schuldig werden kann nur ein Wesen, welches in sich einen selbstständigen Centralpunkt hat, die Macht schlechthin ursprünglicher Selbstentscheidung, ob es sich Gott hingeben oder von ihm abwenden will. Nur dadurch ist es auch schlechthin verantwortlich für das Nichtseinsollende, was doch in seinem Leben thatsächliches Dasein hat.

So drängt uns die Einsicht in das Wesen der Schuld über die Wechselbegriffe des Individuums und der Gattung hinaus zur *Persönlichkeit*, deren schon früher (vgl. S. 388 f.) erkannte selbstständige Bedeutung im Verhältniß zur Gattung uns erst eine Grundlage darbietet, die die ungeheure Last der Schuld zu tragen vermag *).

Diejenigen, welche das Dogma ohne diese Grundlage persönlicher Selbstentscheidung behaupten zu können glauben, wollen die Schuld des Individuums in der Erbsünde schon dadurch erweisen, daß sich letztere von dem individuellen Gehalt seines Le-

*) Es begreift sich hiernach, wie es bei den Theologen, welche die ältere dogmatische Theorie über diesen Punkt einer ergänzenden Fortbildung nicht bedürftig achten, immer an der gehörigen Unterscheidung der Begriffe, Individualität und Persönlichkeit, fehlen muß; vgl. z. B. die S. 422. angeführte Auseinandersetzung bei *Sartorius*.

bens doch auf keine Weise abziehen lasse, daß es dieses Individuum nach der ganzen Bestimmtheit seines besondern Wesens gar nicht sein würde, wenn nicht von Anfang auch diese Sündhaftigkeit als mitbestimmendes Princip seiner Entwickelung in ihm gesetzt wäre. Oder sie berufen sich auf das Augustinische: non inviti tales sumus, und gründen die Erbschuld der Adamskinder darauf, daß ja doch der natürliche Mensch die Erbsünde nicht als eine Macht erfahre, von der er nur Zwang leide, die ihn trotz seines Widerstrebens zur Sünde nöthige, sondern daß er mit freier Neigung ihren Antrieben sich hingebe, daß die Erbsünde und ihre Wirksamkeit in diesem Sinne selbst ein voluntarium in ihm sei.

Allein mit alle dem wird nur die Art bezeichnet, wie diese gestörte Beschaffenheit der Gattung in den Individuen zum Vorschein kommt; es wird damit nur verwahrt, daß dieß natürlich, weil ja die Störung in dem eignen Naturgrunde des Individuums wurzelt, nicht in der Form einer ihm von außen angethanen Gewalt, sondern in der eines natürlichen Zuges und Hanges, der sich von innen heraus in alle Elemente unsers Lebens einflicht, geschieht. Der Begriff der Schuld enthält aber wesentlich das Moment der Verursachung durch Selbstentscheidung; er hat zu seiner Grundlage die Freiheit, die die Möglichkeit eines Andern in sich schließt, die mithin nicht bloß den Zwang, sondern auch die innere Nothwendigkeit (im metaphysischen Sinne) verneint. Bleibt es also dabei, daß die Einzelnen vermöge einer ihrer Selbstentscheidung schlechterdings vorangehenden Nothwendigkeit Träger einer verkehrten Bestimmung sind, die an der Gattung haftet, so ist ihnen ihre erbsündliche Beschaffenheit, mag sie immerhin in ihr individuelles Wesen auf's Innigste verwachsen sein und in ihren Aeußerungen mit freier Neigung von ihnen gehegt und gepflegt werden, doch durchaus nicht zuzurechnen, sondern der Natur der Gattung und

dem, der dieſe Störung in die menſchliche Natur gebracht. Die Freiheit, die nur den Zwang ausſchließt, die auf dem Zuſammentreffen der eignen Neigung mit dem Antriebe zu einer beſtimmten Lebensäußerung beruht, müſſen wir auch in den empfindenden Naturweſen anerkennen; ſoll ſie uns ſchon berechtigen die an dem individuellen Leben haftende Störung als Schuld deſſelben zu betrachten, ſo würde es auch erlaubt ſein dem Raubthier ſeine Mordluſt und Grauſamkeit zuzurechnen. Dieſe Freiheit der Neigung kann aber auch ſchon darum nicht dazu dienen, die Selbſtbetheiligung des Individuums an der Erbſünde gegenüber der beſtimmenden Gewalt der Gattungsnatur zu verbürgen, weil ja grade in der freien Neigung des Individuums zur Sünde dieſe beſtimmende Gewalt ſich in ihrer ganzen Größe zeigt; ſie würde offenbar weniger ſtark ſein, wenn das Individuum dem Zuge der Erbſünde nur mit Abneigung und Widerſtreben folgte; wie ja Niemand zweifelt, daß die Herrſchaft der natürlichen Sündhaftigkeit über den Menſchen im Begriff iſt zu brechen, wenn es erſt dahin mit ihm gekommen iſt.

Soll dieſes Dringen auf eine Selbſtentſcheidung der Perſon als Bedingung der Schuld ſittliche Atomiſtik ſein, ſo wird der heiligen Schrift ſelbſt dieſe Atomiſtik zur Laſt fallen. Denn ſie betrachtet den Menſchen in der Sünde keineswegs bloß als Gattungsmaſſe, ſondern macht innerhalb derſelben Species einen offenbar durch Selbſtentſcheidung der Einzelnen bedingten ſpecifiſchen Unterſchied zwiſchen Kindern des Lichts und Kindern der Finſterniß und geht in letzter Inſtanz, inſofern das Weltgericht doch gewiß die letzte Inſtanz iſt, ganz auf die einzelnen Perſönlichkeiten und den Werth ihres Lebens vor Gott zurück. Soll es nun der chriſtlichen Dogmatik möglich ſein, in ihrer Eſchatologie nach dieſem Vorgange der Schrift den Begriff der Schuld in ſeiner ganzen Strenge, wie er die Selbſtverurſachung der verdammlichen Sünde durch die einzelne Perſönlichkeit in ſich ſchließt,

festzuhalten, so darf sie ihn nicht in ihrer Anthropologie entnerven. Das persönliche Individuum ist, wenn irgend etwas in der Welt, wie schon sein Name besagt, ein Untheilbares, ein in sich geschlossenes Ganzes, in diesem Sinne ein ἄτομον, was, als Grundstoff der Welt, sich durchaus nicht will als Modus oder Affektion eines Andern ansehen lassen. — Wir wiederholen es, daß wir das Moment der Naturbestimmtheit in der menschlichen Sünde, die damit gesetzte relative Abhängigkeit des persönlichen Individuums von der Naturbasis, aus der es sich entwickelt, in ihrer Bedeutung keineswegs verkennen. Aber wenn grade diejenige Seite seines Sündigseins, welche diese Schranke durchbricht und auf ein höheres selbstständiges Verhältniß hinweist — und dieß ist eben die an der Persönlichkeit um ihrer Sünde willen haftende Schuld —, auch wieder in jenen Naturgrund hinabgezogen wird, wenn somit jene Naturbestimmtheit nicht mehr bloß Moment, sondern Eins und Alles in der Sünde sein soll, so ergiebt sich aus dieser einseitig festgehaltenen organischen Ansicht ein gewisser Naturalismus in der Lehre von der Sünde, der, folgerichtig durchgeführt, nicht bloß die Lehre vom Weltgericht, sondern auch die von der persönlichen Fortdauer überhaupt bedroht.

Oder wäre etwa dieß der wahre Sinn des Christenthums, daß die Menschheit in ihrem natürlichen Zustande (in Adam) wirklich nur Natur wäre, eine zwar der Belebung zu persönlichem Dasein fähige, aber derselben noch nicht theilhaftige Masse, deren einzelne Elemente erst in Christo Persönlichkeit gewännen? Verhielte es sich so, so müßte man für das Gebiet des natürlichen Lebens die Zurechnung der Sünde, weil ihr eben die nothwendige Grundlage der Persönlichkeit noch fehlte, streng genommen, ganz aufgeben und sich begnügen sie für das Gebiet der neuen Lebensschöpfung in Christo zu retten. Allein auch hier ließe sie sich, genauer erwogen, nicht behaupten, schon darum nicht, weil ja in diesem Gebiet überhaupt nicht mehr von einer

Selbſtentſcheidung des Individuums zwiſchen dem Guten und Böſen, ſondern nur von Entſchiedenheit deſſelben für das Gute die Rede ſein ſoll, und weil auch der Uebergang in dieß Gebiet der Erlöſung im Zuſammenhange dieſer Anſicht nicht durch eine wirkliche Selbſtentſcheidung des Menſchen bedingt ſein kann; denn ſonſt müßte ja doch ſchon im natürlichen Zuſtande dieſe Macht perſönlich ſittlicher Selbſtentſcheidung anerkannt werden. Wie nun dadurch der Begriff der Erlöſung ſelbſt in ſeiner ethiſchen Bedeutung auf die bedenklichſte Weiſe abgeſchwächt wird, ſo hängt damit in der anthropologiſchen Sphäre die bloß verneinende Auffaſſung der Sünde und die Verleugnung der Willensfreiheit und des göttlichen Ebenbildes im Weſen des Menſchen unzertrennlich zuſammen. So hat denn auch jene Annahme, daß die Sünde des natürlichen Lebens nicht eigentlich unter die Zurechnung fallen könne, nicht bloß das durchgängige Zeugniß des N. T., vor Allem ſeine große Verkündigung von der Vergebung der Sünden um Chriſti willen entſchieden gegen ſich — denn wo keine Sünde vorhanden iſt, die als Schuld zugerechnet werden kann, da iſt nichts zu vergeben —, ſondern eben ſo das unzweideutige Zeugniß des Gewiſſens. — Das Chriſtenthum iſt nicht bloß die Erhebung eines Unvollkommnen zu einer höhern Stufe des Daſeins, ſondern die Verſöhnung des tiefſten Zwieſpaltes und ſetzt deßhalb in der Lebensſphäre vor der Erlöſung diejenige Energie perſönlicher Exiſtenz voraus, durch welche der Zwieſpalt erſt möglich wird.

Daß die Natur die Perſon verderbe, könnte dem Wortlaut nach auch ſo verſtanden werden, daß die Natur die Perſon reize ſich durch verkehrte Selbſtbeſtimmung zu verderben; ſoll aber die Formel in unſrer ältern Dogmatik vielmehr dieß ausdrücken, daß die Perſon ſich mit Nothwendigkeit der Sünde theilhaftig mache, von der die Natur vergiftet ſei, ſo brauchen wir die Wahrheit des Satzes hier noch nicht näher zu prüfen; aber gewiß iſt, daß

wenn es sich so verhält, die Person an der Sünde, die ihr ist, keine Schuld hat. Denn eine Schuld, die dem persönlichen Individuum lediglich vermöge seines Abhängigkeitsverhältnisses zur Gattung und ihrer Natur, also ganz ohne sein Zuthun angeboren sein soll, müssen wir so lange für eine sich selbst aufhebende Vorstellung erklären, bis uns nachgewiesen wird, daß der Begriff der sittlichen Schuld das Moment der Verursachung durch Selbstentscheidung nicht in sich enthält.

Auch können wir es uns natürlich nicht als eine Pflicht der Liebe zur Menschheit auflegen lassen, auf eine Bestimmung zu verzichten, die der Begriff der Schuld unabweislich fordert, und uns auch da Sünde anzurechnen, wo nach der Voraussetzung die Bedingungen der Zurechnung gänzlich fehlen. Wohl lehrt uns jede tiefere Besinnung auf uns selbst die Sünde der Welt als die unsre und unsre Sünde als der Welt Sünde erkennen; aber dieselbe tiefere Besinnung sagt uns auch, daß dieß nicht auf einem freien Entschluß der Liebe beruht — in welchem Falle auch der im strengen Sinne Heilige, ja Er am meisten, sich der Sünde in gleicher Weise als die Welt schuldig erklären müßte —, sondern daß wir dazu genöthigt sind durch eine wirkliche selbstständig persönliche Betheiligung an der allgemeinen Verschuldung.

Nach den Ergebnissen dieser Erörterung beurtheilt sich nun auch leicht die Formel, durch welche Schleiermacher das vorliegende Problem zu lösen meint. Er betrachtet einerseits die Erbsünde als die vor jeder That eines Einzelnen in ihm vorhandene und jenseits seines eignen Daseins begründete Sündhaftigkeit; andrerseits aber ist ihm die Erbsünde zugleich so sehr die eigne Schuld eines Jeden, der daran Theil hat, daß sie am besten als die Gesammtthat und Gesammtschuld des menschlichen Geschlechtes vorgestellt wird *).

*) Vgl. die Hauptsätze der §§. 70. und 71. in der Glaubenslehre.

Zunächst ist zur genauern Feststellung der Ansicht zu bemerken, daß doch die Gesammtheit des menschlichen Geschlechtes nicht eine zugleich existirende ist, so daß Jeder auf Alle und Alle auf Jeden irgendwie, wenn auch durch noch so vielfache Vermittelungen, wirken könnten, und daß nun „die aller That vorangehende Sündhaftigkeit — in Jedem das Werk Aller und in Allen das Werk eines Jeden" *) zu sein vermöchte, sondern diese Gesammtheit tritt allmälig im Lauf der Zeiten hervor, so daß Jeder nur auf die Mitlebenden und die Nachwelt und auf Jeden nur die Mitlebenden und die Vorfahren (real oder ätiologisch) zu wirken vermögen. Und diese nothwendige Einschränkung ist keineswegs gleichgültig für die Schleiermacherſche Ansicht selbst, insofern daraus folgt, daß die verursachende Betheiligung der Individuen an dieser Sündhaftigkeit zunimmt, je weiter nach dem Anfange zurückgegangen wird, und abnimmt, je weiter die Entwickelung der Menschheit vorschreitet, und daß, wenn doch selbst die Wissenschaft uns nöthigt irgend eine erste Generation sowie irgend eine letzte anzunehmen, diese aller That vorangehende Sündhaftigkeit in jener nur verursachend, in dieser nur verursacht sein könnte — womit die behauptete Gleichheit Aller völlig zerstört ist.

Was indessen die Hauptbestimmung anlangt, welche die allgemeine Sündhaftigkeit als Gesammtschuld bezeichnet, so deutet der Ausdruck auf eine tiefe Wahrheit, welche jedoch Schleiermacher nicht anerkennt; wie wir ihn aber im Zusammenhange der Schleiermacherſchen Ansicht verstehen müssen, giebt er nicht die Lösung des Problems, sondern nur das, was eben erklärt werden soll durch Unterscheidung und Sonderung der Elemente, die vielfach gemischte und bedingte Thatsache, von der die Untersuchung auszugehen hat. Wir finden den Einzelnen

*) A. a. O. §. 71, 2. (B. 1, S. 421.).

die verkehrte Willensentscheidung als etwas schlechthin Einzelnes und Vorübergehendes betrachtet, unfähig irgend einen Zustand und Hang im innern Leben zu erzeugen; denn vermag sie einen solchen zu erzeugen, so muß er und seine Bethätigungen, wenn sie gleich, für sich genommen, keineswegs das Gepräge des Vorsätzlichen tragen, eben so gut unter die Zurechnung fallen wie die verkehrte Willensentscheidung selbst, aus der sie entsprungen sind. Und an diese Vorstellungsweise streift jene eben angeführte Aeußerung eines Schriftstellers, bei dem wir sonst eine tiefere Auffassung der Sünde antreffen; sollen wir in der einzelnen Sünde nur das freie Element, das in ihr enthalten ist, als Schuld fassen, so scheint zu folgen, daß wir uns nur diejenigen einzelnen Sünden als Schuld anzurechnen haben, in denen überhaupt ein freies Element enthalten ist, so daß z. B. die Unthaten blinder Leidenschaft ausgeschlossen wären; was denn eben zu jener atomistischen Vorstellungsweise führen würde.

Ein Ausweg nach der entgegengesetzten Seite öffnet sich mit der Anerkennung, daß, da die bestimmte Sonderung der Elemente in der einzelnen Sünde nach ihrer zwiefachen Abstammung doch nicht durchzuführen ist, und da andrerseits der Wille des Einzelnen von dem Augenblick des erwachenden Bewußtseins an bei der Erhaltung und Entwickelung der angebornen Sündhaftigkeit irgendwie betheiligt ist, und wäre es auch nur in verneinender Weise dadurch, daß er sie nicht überwunden und unwirksam gemacht hat, der Einzelne sich alle seine sittlichen Verfehlungen *ohne Unterschied und vollständig als Schuld anzurechnen hat*. Allein wenn es sich doch hier nicht um einen ascetischen Rath a tutiori handelt, sondern um objektive Wahrheit, so müssen wir fragen, ob der Wille denn von jenem Augenblick an die angeborne Sündhaftigkeit hätte an ihrer weitern Entwickelung, ja zuletzt selbst durch beharrliche Entziehung aller Nahrung an ihrer Fortdauer hindern *können*? Die Bejahung

dieſer Frage würde die angeborne Sündhaftigkeit zu etwas ſo ganz Machtloſem und Unwirkſamem machen, daß ſie von einer Leugnung derſelben kaum mehr zu unterſcheiden wäre. Wird aber die Frage verneint, ſo verliert unter den gegebenen Vorausſetzungen dieſe Auskunft eben ganz ihre objektive Grundlage.

Und dieß führt uns auf die zweite Aufgabe, die dieſe Theorie zu löſen hat, nämlich die Thatſache, daß alles entwickelte menſchliche Leben mit Schuld behaftet iſt, mit der Bedingtheit der Schuld durch die Selbſtentſcheidung des Willens zu vereinigen. Daß dieſer Punkt ein ſehr ſchwieriger iſt, werden ſich die Anhänger dieſer Anſicht nicht verbergen können. Denn wenn der Nerv der letztern in der Freiheit des Willens liegt, ſich der Hingabe an die Reizungen der verderbten Natur zu enthalten, ſo müßte man doch von vorn herein mit Zuverſicht erwarten, daß ein größerer oder kleinerer Theil der Menſchen von der Befleckung mit eigner Schuld gänzlich frei bliebe. Anſtatt deſſen tritt uns dieſe Befleckung in ſtrenger Allgemeinheit entgegen, welche die Theorie mit großer Gewalt zur Annahme einer Nothwendigkeit, eines die gegenwärtige menſchliche Entwickelung beherrſchenden verborgenen Naturgeſetzes drängt, während ſie ſich von dem Intereſſe an der Wahrheit des Schuldbewußtſeins eben ſo ſtark nach der entgegengeſetzten Seite gezogen findet, nach der Willensfreiheit, welche die Möglichkeit, der Verſuchung zum Böſen ſtets zu widerſtehen, in ſich ſchließt.

Zur Vermittelung dieſer entgegengeſetzten Richtungen beruft man ſich auf jene Hemmung des Willens durch das in die Natur eingedrungene Verderben, welche groß genug ſein ſoll, um ihm die wandelloſe Selbſtbeſtimmung nach dem ſittlichen Geſetz außerordentlich zu erſchweren, nur eben nicht ſo groß, um die Möglichkeit dieſer Selbſtbeſtimmung ſchlechterdings aufzuheben. Allein wenn man nicht etwa, im Widerſpruch mit jener Vorausſetzung einer Hemmung des Willens durch das natürliche Ver-

derben, behaupten will, daß die unbeschränkte Selbstbestimmungsmacht der Freiheit alle andern Momente zur Gleichgültigkeit herabsetze, so wird man zugeben müssen, daß mit jeder Steigerung der Schwierigkeit eine Minderung der Schuld für den Fall, daß die Schwierigkeit nicht überwunden wird, nothwendig gleichen Schritt hält. So geräth diese Ansicht in die unglückliche Stellung, von der Freiheit der Selbstentscheidung, wodurch der Wille sich mit Schuld belastet, um der Allgemeinheit dieser Belastung willen so viel nachlassen zu müssen, daß das Schuldbewußtsein dadurch geschwächt und unsicher gemacht wird, und doch wieder von jener Freiheit, um sie nicht ganz zu verlieren, so viel festhalten zu müssen, daß die Allgemeinheit der Verschuldung doch nicht wirklich erklärt und somit das Opfer vergeblich gebracht wird.

Auch vermag sie sich aus dieser Stellung nicht zu befreien durch die schon früher (B. 2, S. 219 f.) von uns erkannte Wahrheit, daß nach der Natur des Bösen die Entstehung desselben sich nur *nach ihrer Möglichkeit*, wie sie im Wesen der kreatürlichen Freiheit liegt, begreifen läßt, nicht *nach ihrer Wirklichkeit*, nach welcher sie nur Sache der Erfahrung ist. Hier gilt es ja nicht bloß die Thatsache zu erklären, daß überhaupt der Mensch sich verschuldet, sondern dieß soll erklärt werden, daß alle die Millionen Menschen, die zum Bewußtsein erwachen, sich auch mit Schuld behaftet finden mit einer einzigen durchaus eigenthümlich bedingten Ausnahme. Ist das Böse als die in der kreatürlichen Freiheit sich erhebende Willkür erkannt, so ist mit dem Begriff dieser Willkür auch die Einsicht gewonnen, daß aus objektivem Grunde das Begreifen des Bösen in seiner Entstehung nur auf die Möglichkeit, nicht auf die Wirklichkeit sich erstrecken kann. Hier aber haben wir es mit der Uebereinstimmung unzähliger Thatsachen unter einander, mit einer Regel von der merkwürdigsten Allgemeingültigkeit zu thun, die als solche doch nicht auf Willkür, sondern auf Nothwendigkeit zu deuten scheint.

Nehmen wir nun noch hinzu die eigenthümliche Art, wie die Allgemeinheit menſchlicher Verſchuldung uns zum Bewußtſein kommt. Daß überhaupt Sünde und Schuld vorhanden iſt im menſchlichen Leben, das können wir aus Erfahrung wiſſen; daß aber alle Menſchen daran Theil haben, das vermag uns die bloße Erfahrung nicht zu lehren, weil ſie dazu immer viel zu beſchränkt iſt. Widerſtrebt nun der Begriff der freien Willensentſcheidung, durch welche allein Schuld entſteht, für ſich genommen, auf's Stärkſte der Allgemeinheit der Verſchuldung, und hat die hier berückſichtigte Anſicht für dieſe Allgemeinheit keine andere Begründung als die dazu objektiv unzureichende Erfahrung, ſo wird ſie genöthigt ſein dieſe Allgemeinheit als Behauptung aufzugeben und ſie nur als problematiſche Annahme hinzuſtellen; womit es denn freilich für ſie auch nur eine problematiſche Annahme wird, daß Chriſtus der Verſöhner des ganzen menſchlichen Geſchlechtes iſt.

Um dieſe Allgemeinheit beſſer feſtzuhalten, und doch zugleich die harte Lehre zu vermeiden, daß alles menſchliche Leben wegen des Falles der Stammältern von Anfang mit Schuld behaftet und der Strafe würdig ſei, haben beſonders neuere Theologen folgenden Mittelweg eingeſchlagen. Sie geben nicht bloß zu, daß durch den Sündenfall die Kräfte der menſchlichen Natur geſchwächt und verderbt ſeien, ſondern betrachten auch dieſe Verderbniß ganz einfach als die Urſache der wirklichen mit Schuld verknüpften Sünden, ohne zwiſchen das natürliche Verderben und die wirklichen Verſündigungen mit der eben betrachteten Anſicht die Selbſtentſcheidung des freien Willens in der Art einzuſchieben, daß in ihr die Macht läge den Uebergang jenes in dieſe zu geſtatten oder zu verhindern. Die Melanchthonſche Regel: semper cum peccato originali simul sunt peccata actualia, ver-

ſtehen ſie, ohne auf die Unterſcheidung von vorſätzlichen und unvorſätzlichen Sünden jenes Gewicht zu legen, ſo, wie ſie ohne Zweifel Melanchthon ſelbſt verſtanden hat, daß aus der Erbſünde von ſelbſt und mit innerer Nothwendigkeit auch Thatſünden folgen. Aber dieſe erbſündliche Beſchaffenheit ſoll an ſich dem Individuum, in welchem ſie ja als eine ohne ſein Zuthun entſtandene Folge fremder Sünde iſt, nicht zur Schuld gereichen, ſondern zugerechnet werden ſollen ihm nur die durch ſeine Selbſtthätigkeit vermittelten Wirkungen jener Beſchaffenheit, alſo die wirkliche Sünde *).

*) Dieſe Anſicht findet ſich ſchon in der Apologie der Remonſtranten, wenn ſie eine durch den Sündenfall entſtandene Verderbniß der Nachkommen Adams lehrt, welche ihnen zwar nicht zugerechnet werde, aber doch verurſache, ut — eadem justitia (originali) destituti, prorsus inepti et inidonei sint ad vitam aeternam consequendum aut in gratiam cum Deo redeundum aut ad viam inveniendum, qua ad vitam aut in gratiam cum Deo redeant, nisi Deus nova gratia sua eos praeveniat et vires novas iis restituat etc. vgl. Winers Symbolik S. 59. 60. Wie Episcopius, der Verfaſſer der Apologie, in ſeinen institutiones theologicae lib. IV. sect. V, c. 1. u. 2. dieſe Vorſtellungsweiſe weiter entwickelt, tritt der unverſöhnte Zwieſpalt der Intereſſen deutlich hervor, aus dem ſich dann Limborch in der früher angegebenen Weiſe einen Ausweg ſuchte. Einerſeits wird die liberrima hominis (cuiusque) voluntas als Bedingung der Schuld geltend gemacht und das evitabile und vincibile derſelben behauptet; andrerſeits wird als Folge der Erbſünde anerkannt, ut omnes ac singuli homines nascantur destituti divinae voluntatis cognitione ac proinde impotentes et inidonei ad faciendum ea, quae Deo per se grata sunt, nisi accedat nova divinae revelationis gratia. Unter neuern Theologen trägt dieſe Anſicht mit vieler Präciſion vor J. Fr. Gruner in ſeinen institutiones theologiae dogmaticae, §. 142 f. 152 f. vgl. §. 187. 188; auch Michaelis bekennt ſich zu ihr, beſtimmter in ſeiner Dogmatik §. 82 f., als in ſeiner öfters angeführten Monographie über Sünde und Genugthuung, eben ſo Seiler in ſeiner Schrift von der Erbſünde, S. 101 f. Alle drei ſetzen damit die bekannte Hypotheſe von dem Giftbaum im Paradieſe in Verbindung, während Reinhard von derſelben Hypotheſe aus doch eine Strafe der Erbſünde ſelbſt, wenn auch nur eine privative, behauptet, vgl. Vorleſungen über die Dogmatik §. 83. Auch Hahns Lehrbuch des chriſtlichen Glaubens ſcheint der obigen Anſicht zugethan, vgl. S. 356 f. 365. 411 f.

Daß im Zuſammenhange dieſer Anſicht die Sünde und die Nothwendigkeit der Erlöſung ſich als allgemeine Beſtimmungen des menſchlichen Geſchlechtes von ſelbſt ergeben, leuchtet freilich ein; deſto ſtärker erhebt ſich gegen ſie der Zweifel, ob auch in ihr für die Bedingungen der Zurechnung gehörig Sorge getragen ſei. Sie legt ſelbſt beſonderes Gewicht auf dieſen Punkt, indem ſie die Erbſünde als ſolche darum nicht als Schuld anerkennen will, weil ſie an dem Menſchen als etwas ihm von Andern unabhängig von ſeiner freien Selbſtbeſtimmung Mitgetheiltes haſte. Und doch will ſie den Uebergang der erblichen Sündhaftigkeit zur wirklichen Sünde, durch welche erſt Schuld entſtehen ſoll, nicht wie die eben beurtheilte Theorie an den ſelbſtſtändigen Entſcheidungspunkt einer Freiheit knüpfen, in welcher der Wille noch die Möglichkeit vor ſich hat ſich ſelbſt von jeder Befleckung mit Sünde rein zu halten, ſondern der Uebergang ſoll ein nothwendiger, d. h. unvermeidlicher ſein. Iſt nun hiernach die wirkliche Sünde die nothwendige Folge der angebornen Sündhaf-

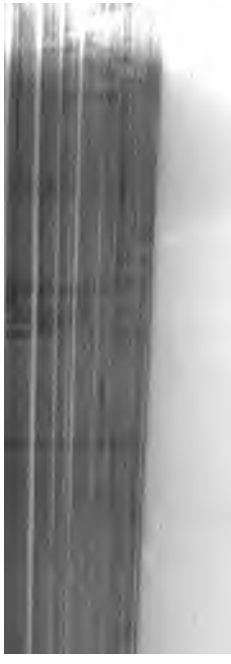
Von einer andern Vorausſetzung aus gelangt Whitby in ſeinem tractatus de imputatione divina peccati Adami zu demſelben Reſultat, zu der Annahme einer den Nachkommen Adams angebornen Beſchaffenheit, die zwar in ihnen ein ganz unverſchuldetes Loos und darum kein Gegenſtand der Zurechnung iſt, aber doch für ſie eine Nothwendigkeit ſich mit Sünde und dadurch mit Schuld zu beladen mit ſich führt, vgl. cap. 1. thes. 1—4. — th. 4. heißt es: ea rerum oeconomia — die durch den Sündenfall entſtandene — nos passionum impetui et affectuum motibus ita subiicit, ut vix ac ne vix possibile sit nos innocentes legique divinae morigeros per integram vitam perseverare. Seine Vorausſetzung hat dieß mit jener Hypotheſe vom Giftbaum gemein, daß ſie das phyſiſche Uebel zur Quelle des ſittlichen macht; wegen ſeines Ungehorſams iſt Adam und in ihm alle ſeine Nachkommen vermöge ihres Naturzuſammenhanges mit ihm der Nothwendigkeit zu ſterben unterworfen worden, und die Furcht vor dem Tode ſo wie das Verlangen das flüchtige Leben möglichſt zu genießen wird für ſie die Quelle aller Sünden. In den Argumenten, welche Whitby in den folgenden Kapiteln zur Beſtreitung der kirchlichen Faſſung des Dogmas reichlich beibringt, findet ſich auch alles Nöthige zur Widerlegung ſeiner eignen Theorie beiſammen.

tigkeit, so gilt von diesem Verhältniß ganz streng der Kanon: causa causae est causa causati, d. h. der Sündenfall ist eben so wohl die Ursache der wirklichen Sünden, als er die Ursache der angebornen Sündhaftigkeit ist. Soll uns also die Erbsünde nicht zugerechnet werden können, weil sie durch die That andrer Individuen, der ersten Menschen, in uns gesetzt ist, so folgt unwidersprechlich, daß sich auch die wirklichen Sünden der Zurechnung entziehen. Daß das Vorhandensein der Letztern in unserm Leben durch unsre Selbstthätigkeit bedingt ist, das Vorhandensein der Erstern dagegen nicht, ist ein Unterschied, der unter den gegebenen Voraussetzungen auf die Sache selbst gar keinen Einfluß hat. Denn soll diese Selbstthätigkeit doch nicht jene Freiheit selbstständiger Entscheidung sein, so ist sie eben nur die besondere Form, durch die sich im Gebiet des sittlichen Lebens der Uebergang aus der Ursache in die Wirkung unbeschadet seiner vollkommnen Nothwendigkeit vermittelt, und der sündigende Mensch bleibt bei aller formalen Selbstthätigkeit dennoch, real betrachtet, vollkommen bestimmt von dem wirkenden Princip des Zustandes, aus welchem sein Sündigen entspringt. Sonach würde also auch die wirkliche Sünde keine Schuld zu begründen vermögen.

Lassen aber die Anhänger dieser Ansicht den letzten Schluß ohne Zweifel nicht gelten, weil ihnen nichts gewisser ist als das Gewissen, welches uns nöthigt uns unsre Sünde zuzurechnen, wohl, so können sie sich nicht weigern auch die angeborne Sündhaftigkeit, die Quelle der wirklichen Sünden, als Gegenstand der Zurechnung, mithin als Schuld anzuerkennen. Denn wie das verwerfende Urtheil doch nicht bloß die Aeußerungen einer verkehrten innern Beschaffenheit trifft, sondern auch diese Beschaffenheit selbst, so auch das zurechnende. Die Schwierigkeit aber, die im Zusammenhange dieser Ansicht aus der Abhängkeit unsrer Sünde von der Willensverkehrung andrer In-

viduen entſteht, iſt für beide Sphären, wie wir geſehen haben, weſentlich dieſelbe; und wenn ſie trotz dieſer Schwierigkeit die Zurechnung in der beziehungsweiſe äußern Sphäre feſthält, ſo darf ſie ſich dadurch auch nicht hindern laſſen jene in das Innere der menſchlichen Natur eingewurzelte Sünde als Schuld zu erkennen.

So drängt uns das verneinende Ergebniß, welches uns die Kritik dieſer vermittelnden Theorien geliefert hat, unwiderſtehlich auf einen Punkt zurück, den wir doch ſchon als einen unhaltbaren erkannt haben. Wir müſſen das Verderben, deſſen alle Nachkommen Adams auf dem Wege der natürlichen Fortpflanzung theilhaftig werden, als ein Schuld begründendes betrachten; und doch mangeln dieſem Verderben, eben inſofern es durch einen Naturproceß in uns iſt, durchaus die Bedingungen, ohne welche die Zurechnung ſich ſchlechterdings nicht behaupten läßt. Es giebt im Zuſammenhange der kirchlichen Lehre von der Erbſünde offenbar nur Einen Ausweg, der der nähern Betrachtung würdig iſt, weil nur in ihm, wenn er ſeine innere Möglichkeit darzuthun vermag, die ſcheinbar widerſtreitenden und doch auf gleiche Weiſe feſtzuhaltenden Beſtimmungen, das allgemeine, in der menſchlichen Natur feſtgewurzelte Verderben als die Quelle der wirklichen Sünden und die Selbſtverſchuldung der einzelnen Perſon, ſich wirklich vereinigen. Der ſchwere Anſtoß, den das ſittliche Bewußtſein an dem Dogma nimmt, beruht darauf, daß nach ihm die Nachkommen Adams durch eine fremde Sünde ſchuldig und ſtrafwürdig werden ſollen; dagegen wird es immer den bekannten Grundſatz der Pelagianer geltend machen: Deus, qui propria peccata remittit, aliena non imputat. Auch haben wir uns überzeugt, daß jene vermittelnden Theorien den Anſtoß nicht zu heben im Stande ſind. Soll er gehoben werden, ſo kann es nur dadurch geſchehen, daß hinter dem in die Erſcheinung



Selbſtbeſtimmung abhängt. Iſt
die Nothwendigkeit dargethan, di
Folgen unmittelbar zugleich als Sc
haftet, zu betrachten; denn ſittlich
die aus einer der Zurechnung unt
fallen ſelbſt unter die Zurechnung.

Dieß alſo iſt der Punkt, in w
dorer Lehre von der Erbſünde zuſa
dogmatiſch gerechtfertigt werden muß
fertigung überhaupt fähig iſt. Zu
ganz Unglaubliches, daß an Adams
Nachkommen irgendwie Theil genom
nun zeigen, daß dieß nur die Paral
Zuſammenhang der Dinge für das
löſen ſich alle weitern Verwickelunge

Wir müſſen es darum als ein
Schärfe und ſyſtematiſche Gründlichk
achten, daß ſie dieſen

erſten Menſchen ein doppelter, theils ein mittelbarer, theils ein unmittelbarer. Das in Folge dieſes Falles entſtandene Verderben der menſchlichen Natur, die ja an dem Zeitpunkt ihres Falles nur in ihnen wirkliches Daſein hat, pflanzen ſie durch die Zeugung auf ihre Kinder, dieſe wieder auf ihre Nachkommen fort, ſo daß alle Menſchen von Anfang ihres Daſeins eine Beſchaffenheit an ſich tragen, die dem göttlichen Geſetz objektiv widerſtreitet und ſie darum vor Gott ſchuldig macht (mediata peccati Adamitici imputatio). Aber auch unmittelbar haben ſich in dem Fall Adams alle ſeine natürlichen Nachkommen mitverſchuldet; ſie werden von Gott als ſolche betrachtet, die ſelbſt die That begangen, durch welche Adam gefallen iſt (immediata peccati Adamitici imputatio, von den reformirten Theologen auch imputatio antecedens im Unterſchiede von der imputatio mediata als consequens genannt); ſie werden aber darum als ſolche betrachtet, weil ſie wirklich an jener That Theil genommen*). Dieſe unmittelbare Zurechnung des Sündenfalls hat an der Fortpflanzung des natürlichen Verderbens ihre reale Baſis; aber Quenſtedt erkennt es andrerſeits beſtimmt an, daß die Theilnahme an der Strafe des Sünden-

*) Non posset in nos propagari reatus, nisi praecessisset imputatio actus, quippe qui illius fundamentum est, Quenſtedt a. a. O. sect. 2, qu. 7. (p. 112.) und an einer andern Stelle derſelben quaestio: Voluntas Adami censebatur nostra; nam primus homo omnium posterorum voluntates in sua quasi voluntate locatas habuit. Quenſtedt ſcheint übrigens den obigen Zuſammenhang als einen dreifachen zu faſſen, wenn er ihn an zwei Stellen, sect. 1, th. 30. (p. 57.), sect. 2, qu. 7. (p. 113.), nach Balthaſar Meisner ſo ausdrückt: tenemur 1.) participatione culpae actualis; in Adamo namque omnes peccavimus. 2.) imputatione reatus legalis; stabat enim et cadebat primus homo ut caput, in quo et conservarentur et perderentur concessa dona et privilegia. 3.) propagatione pravitatis naturalis, quia in omnes per naturalem conceptionem diffunditur. Allein dieſe Dreifachheit entſteht nur dadurch, daß Quenſtedt die Theilnahme an der Schuld begründenden That und die unmittelbar damit gegebene Theilnahme an der Verhaftung unter dem Strafe fordernden Geſetz ohne Grund von einander ſondert, und löſt ſich ſo von ſelbſt in die obige Zwiefachheit auf.

...ung als Schuld
dungen, nach dem Vorgan
Strafe vorzustellen — ein
nern der unmittelbaren Imp
den Arminianern **), Placé
kämpft, von den orthodoxen T
auf die Spitze getrieben wu
Naturzusammenhang durch F
Gewicht mehr legten und eb
rie von der Entstehung der e
Traducianismus bevorzugten
gleichgültig in Beziehung auf di
ten. Von diesem durch das
Extrem hat die Lutherische Theol
erbliche Sündhaftigkeit nach de
Bestimmtsein durch eine vorangeh
fall) ist, als Strafe zu betrachten
Theilnahme des gesammten men
Verschuldung

ſelbſt ſtürzte, ſich in jener Beziehung zugleich als Strafe anſehen ließ.

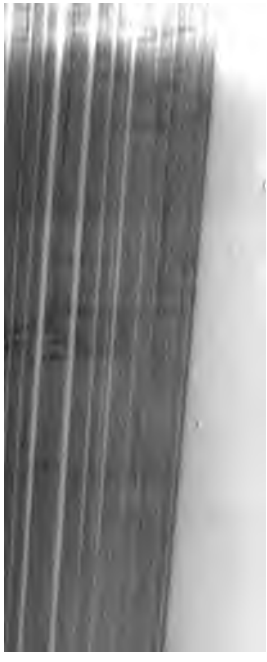
Eben damit nun tritt der Lehrtropus der Lutheriſchen Dogmatik in die Mitte zwiſchen zwei Ausweichungen nach entgegengeſetzten Seiten. Die eine iſt die Lehrart des Placäus, die in Beziehung auf die Zurechnung der Erbſünde an der von Adams Fall herrührenden und allen ſeinen Nachkommen angebornen Verderbniß der Natur eine genügende Grundlage zu haben meint und ſich ſomit, die unmittelbare Zurechnung ausſchließend, auf die mittelbare beſchränkt*). Aber damit läßt dieſe Theorie diejenige Stelle des Dogmas, die am meiſten dem Angriff bloßgeſtellt iſt, und um welche eben die Lehre von der unmittelbaren Imputation ein Bollwerk errichtet, nämlich die Möglichkeit das Angeborne und inſofern gar nicht durch den Willen Bedingte uns zuzurechnen, völlig unbeſchützt und trägt darum die Nothwendigkeit in ſich, dieſen Poſten ganz aufzugeben und ſich auf eine der oben erörterten vermittelnden Theorien zurückzuziehen.

Gegenüber ſteht die Lehrart, welche ſeit Thomas von Aquino**) in der ſcholaſtiſchen wie auch ſpäter in der Römiſch-katholiſchen Theologie die Herrſchaft erlangt***) und ſich ſelbſt unter den ausgezeichnetſten Lutheriſchen Theologen an Georg

*) Thes. VII—XVIII. de statu hominis etc. weiter entwickelt in der disputatio de primi peccati imputatione, beſonders im vierten und zehnten Kapitel der erſten Abtheilung. In der erſten Hälfte des vorigen Jahrhunderts fand dieſe Anſicht theilweiſe auch in der Lutheriſchen Theologie Eingang, vgl. Pfaffs Institt. theol. dogm. et mor. p. 236. 237. Mosheims Elementa theol. dogmaticae p. 497 f., ſeine eigne Anſicht und ſeine Bemerkung über die damals herrſchende Lehrart der Lutheriſchen Theologen.

**) Summa II, I, qu. 81, art. 1—3. qu. 85, art. 2—4, vgl. auch die Summa contra gentiles, welche die Anſicht des Thomas von der Erbſünde in manchen Beziehungen beſtimmter darlegt als jene, lib. IV, c. 50—52.

***) Doch hebt z. B. noch Wicliffe die ſpäter von der proteſtantiſchen Theologie der katholiſchen entgegengeſtellte Beſtimmung ſtark hervor, indem er ſie ſo ausdrückt, daß Jeder proprium peccatum originale habe, im Trialogus lib. III, c. XXIV.



Gerechtigkeit. Denn die sinnl
insofern sie eine selbstständ
Willen gegenüber ist, von di
sünde betrachtet wird, ist na
dern nur einerseits Strafe (f
lassende Ursache) der Sünde.
Koncil im fünften Dekret sei
Wiedergebornen (Getauften), d
wahrhaft und eigentlich Sünde
sie im natürlichen Menschen
Allein so als Einschränkung
Synode in offenbaren Widers
Denn da sie in demselben Dekr
wahre und eigentliche Beschaffer
durch die Taufe nicht bloß verg
müßte die sinnliche Begierde, we
Sünde wäre, nach der Taufe gar
wovon sie nach ihren wiederhol

führungen Bellarmins immer darauf hinaus, daß die sinnliche Lust in dieser ihrer Losgerissenheit vom Gesetz des Geistes an sich überhaupt nicht Sünde sei, sondern es erst werde durch die Zustimmung des Willens. Also als Grundlage für die Zurechnung des Sündenfalls bleibt nur der Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit. — Erinnern wir uns indessen, daß diese durch den Sündenfall verloren gegangene ursprüngliche Gerechtigkeit nach der Lehre des Thomas (auch des Römischen Katechismus) nicht wesentlich zu der rein menschlichen Natur gehört, sondern derselben als ein von ihrer Erschaffung, wenn auch vielleicht nicht der Zeit nach, unterschiedenes donum superadditum zu Theil geworden ist, so werden wir es als eine richtige Folgerung anerkennen müssen, wenn Bellarmin aus diesen Bestimmungen des Verhältnisses zwischen der ursprünglichen Gerechtigkeit und der menschlichen Natur den Schluß zieht: quare non magis differt status hominis post lapsum Adae a statu eiusdem in puris naturalibus, quam differat spoliatus a nudo, neque deterior est humana natura, si culpam originalem (eben das zugerechnete peccatum actuale Adae) detrahas, neque magis ignorantia et infirmitate laborat, quam

---

Marinari, wenigstens bei Augustinus außer der concupiscentia, welche im Widerstreit der Sinnlichkeit gegen die Vernunft bestehe und da sie nicht wirklich Sünde sei, auch nach der Taufe bleibe, noch eine andre Art der concupiscentia finden wollen, den Widerstreit des Willens gegen das göttliche Gesetz, welcher Sünde sei und durch die Taufe vertilgt werde, vgl. Paul Sarpis Geschichte des Koncils (Ausg. v. 1621, S. 195 f.). Aber ist es denn denkbar, daß die Synode selbst den neugebornen Kindern einen Widerstreit des Willens gegen das Gesetz Gottes im Ernst habe zuschreiben wollen? Hatte sie nicht kurz vorher (bei Sarpi a. a. O. S. 192.) entschieden, daß die Erbsünde in diesen Bestimmungen: ignorantia et contemptus Dei aut certe esse sine timore, sine fiducia in Deum, sine amore divino, nicht bestehen könne, weil diese actiones in neugebornen Kindern nicht seien — ganz wie die Confutatio Pontificia gegen den zweiten Artikel der Augsburgischen Konfession argumentirt —?

nach dem Vorgange des Thc
Beraubung noch von einem
ja auch von beſtimmten Wu
des Sündenfalls ſpricht. Di
aus dem Weſen der menſchliche
wenn es ihr Gott hätte fehlen
Geſchenk der urſprünglichen
durch einen goldenen Zügel das
terie entſpringende Widerſtreben
höhern unterdrückt werden muß
unvermeidlich als weitere Konſe
ſtrittene Vorſtellung der katholi
und Pighius, die ſchon frühe
nach welcher die Erbſünde, wie
kommen Adams haftet, überha

*) De gratia primi hominis c.
Buches de amissione gratiae et statu
drücklich die sententia

als die Zurechnung seines Ungehorsams*). Denn was sollte wohl, wenn nach dem Fall die reine Natur, nur eben beraubt der ursprünglichen Gerechtigkeit, die auch gar nicht zu ihrem Wesen gehörte, zum Vorschein kommt, und wenn sich mit dieser reinen Natürlichkeit die Widerspenstigkeit der Begierde gegen die Vernunft ja soll vertragen können, an der Natur selbst für eine Störung haften, welche wahrhaft und eigentlich den Charakter der Sünde hätte? Damit aber wird die Bestimmung der Schuld begründenden Erbsünde gänzlich auf die unmittelbare Zurechnung des Adamitischen Falles zurückgedrängt, so daß diese Zurechnung ohne alle reale Grundlage wie in der Luft schwebt. Die lautere Unschuld findet sich mit einer Schuld behaftet, und die reine Natur, das unentweihte Geschöpf Gottes, soll sich vor ihrem Schöpfer als verdammlich erkennen. Allein wird sie, ohne in sich selbst eine Störung anzutreffen, die sie als Sünde betrachten muß, sich jener Urschuld wirklich als ihrer eignen bewußt werden können? Gewiß nicht, sondern sie muß ihr immer als eine fremde, äußerliche, eben bloß zugerechnete erscheinen, und das Band zwischen Adams That und der Urschuld, die sie in sich anerkennen soll, wird in ihrem Bewußtsein nur der unergründliche Beschluß des göttlichen Wil-

*) De amiss. gr. l. V, c. 16. Vgl. Baur's Bemerkungen über das Verhältniß dieser Theorie zu Bellarmins Ansicht, der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus, zweite Ausg. S. 91 f. Daß übrigens Bellarmin Unrecht hat die Theorie des Catharinus als eine vereinzelte Meinung zu behandeln und gegen ihn die Entscheidung des Tridentinischen Koncils geltend zu machen, ist daraus zu ersehen, daß nach Paul Sarpi (a. a. O. S. 192 f.) Catharinus seine Ansicht nicht bloß auf dem Koncil ausführlich entwickelte, sondern auch auf die Abfassung der Dekrete über die Erbsünde bedeutenden Einfluß ausübte. Er gründete seine Vorstellung von der unmittelbaren Zurechnung der Adamitischen Sünde auf die Annahme eines Bundes, welchen Gott mit Adam als Repräsentanten des ganzen menschlichen Geschlechtes geschlossen. Vgl. auch Chemnitz's Examen Conc. Trid. P. I, p. 204 f. Baumgartens Polemik, Th. 3, S. 501 f.

ntiven Charakter der natürliche
dieſe entſchieden als Störung d
iſt. Durch die unmittelbare Z
greiflich zu machen, wie Angebor

Quenſtedt, den wir als
dieſe Dogmas von der unmittell
falles unter den Lutheriſchen Th

*) Es iſt merkwürdig, wie hier
art mit dem Extrem der reformirten
Sündenfalles für Adams Nachkomme
der Strafe, des gerechten Gerichtes
trifft. Auf dem Gegenſatze gegen jen
der unmittelbaren Imputation bei den
Chemnitz, Hutter, auch noch bei
der Augsburgiſchen Konfeſſion, S. 5
hen, wenn ſich Aegid. Hunnius,
für ſeine Anſicht beruft, de imput. p
die unmittelbare Zurechnung des Sün
nes et responsiones de peccato zu Anf
Später änderte ſich die Stellung der
ſche und Arminianiſche Vereinigung al

richtig erkannt, daß auch in den Bedingungen der besondern Qualität, vermöge deren der Sündenfall das ganze menschliche Geschlecht auf diese zwiefache Weise mit Schuld belasten soll, beide Seiten des Verhältnisses, die reale und die ideale Einheit des Geschlechtes mit dem Stammvater, aufgezeigt und auf einander bezogen werden müssen. Adam ist ihm in doppeltem Sinne das Haupt des menschlichen Geschlechts, das natürliche und das moralische Haupt. Wenn er nun vermöge der ersten Eigenschaft von ihm das inhärirende Böse auf die ganze Nachkommenschaft durch die Fortpflanzung sich ausbreiten, vermöge der zweiten Eigenschaft aber, die ihn zum Repräsentanten aller seiner Nachkommen macht, seine Thatsünde (ihrem Reatus nach) auf dieselben übergehen läßt, so will er doch Beides durchaus nicht von einander getrennt wissen, sondern nur insofern als Adam natürliches Haupt ist oder, wie er es auch ausdrückt, radix et stirps, principium naturale et seminale totius generis humani, konnte er auch das moralische Haupt sein, das principium repraesentativum, in quo et conservarentur et perderentur concessa dona et privilegia *).

Aus dem Standpunkte dieser dogmatischen Theorie wird es demnach als eine Einseitigkeit betrachtet werden müssen, wenn Thomas von Aquino in der Summa contra gentiles die Zurechnung der Erbsünde nur darauf gründet, daß alle Menschen als Ein Mensch gerechnet werden vermöge der Theilnahme an der gemeinsamen Natur, welche der Sündenfall in Adam verderbt hat**). Und in der That ist leicht einzusehen, daß diese Art, die Zurechnung des Sündenfalles für Adams Nachkommen zu begründen, uns nothwendig zu jener Naturansicht, die uns die Erbschuld durch die organische Einheit des menschlichen Geschlechts begreiflich machen will, zurückführen würde; daß

*) Vgl. mit der 7ten quaest. in sect. 2. die 19te, 20ste und 30ste thesis in sect. 1. des Kapitels de peccato.

**) Lib. IV, cap. 52. 1. Vgl. Summa theol. II, 1. qu. 81. art. 1.

aber dieſe den Begriff der Zurechnung und Schuld nicht wirklich herausbringt, davon haben wir uns zur Genüge überzeugt. Muß dieſe Imputationslehre, wenn man ihr auch alle ihre Vorausſetzungen zugiebt, doch ſelbſt anerkennen, daß die Nachkommen Adams an ſeinem Fall nicht actu und in eigner Perſon Theil genommen*), ſo vermag ſie auch niemals zu erklären, wie die Adamskinder in dieſem Fall, oder nach dem Begriff der mittelbaren Zurechnung doch durch dieſen Fall, actu und in eigner Perſon ſchuldig und vor Gott verdammlich werden ſollen. Denn ſich mit mehrern ſcholaſtiſchen (auch altproteſtantiſchen) Theologen darauf berufen, daß die Nachkommen in ihrem individuellen Sein doch nicht bloß potentiâ, ſondern actu ſündig ſind, heißt jene Annahme nicht erklären, ſondern die Vorſtellungen im Kreiſe herumführen. Auch würde, wenn man die Zurechnung des Sündenfalles lediglich darauf gründen will, daß bei ſeinem Eintreten die menſchliche Gattung oder Natur ausſchließlich in den Stammältern vorhanden iſt und ſomit alle Individuen derſelben potentiell (virtualiter nach Thomas' Ausdruck) in ihnen exiſtiren, den Nachkommen derſelben nicht bloß ihr Sündenfall, ſondern auch ihre folgenden Sünden vor Erzeugung derjenigen Kinder, von denen dieſe Nachkommen abſtammen mögen; ja es würden Letzteren auch die Sünden aller ihrer Vorfahren unter gleicher Einſchränkung zuzurechnen ſein. Wenn Thomas dawider ſcharfſinnig einwendet, daß nur die erſte Sünde die Natur verderbe, alle folgenden Sünden Adams und aller ſeiner Nachkommen dagegen nur die Perſon **), ſo iſt unter den Vorausſetzungen, auf denen dieſe ganze Betrachtungsweiſe ruht,

*) Nach Anſelms Formeln in der Schrift de conceptu virginali et originali peccato: In illo causaliter sive materialiter velut in semine fuerunt, in se ipsis personaliter sunt —; in illo non alii ab illo, in se alii quam ille. In illo fuerunt ille, in se sunt ipsi. Fuerunt igitur in illo, sed non ipsi, quoniam nondum erant ipsi.

**) Summa II, 1, qu. 81, art. 2.

soviel zuzugeben, daß die erste Sünde in der zeitlichen Entwickelung des menschlichen Geschlechts eben als Wendepunkt einen mächtiger störenden Einfluß auf die menschliche Natur ausüben mußte als alle folgenden, aber soll sie doch sonst den folgenden Versündigungen wesentlich gleichartig sein als eine neben andern, so könnte ihr jener verderbende Einfluß nur dann ausschließlich zukommen, wenn das aus ihr entspringende Verderben der Natur ein absolutes wäre, was Thomas selbst keineswegs behauptet*). — Das: in quo (Adamo) omnes peccaverunt, gesetzt selbst es wäre die richtige Uebersetzung der Worte: ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον, Röm. 5, 12., würde dieser Theorie doch schon darum keine entscheidende Hülfe leisten, weil es immer noch unbestimmt lassen würde, vermöge welcher Eigenschaft des Stammvaters seine Sünde zugleich unmittelbar als die Sünde aller seiner Nachkommen zu betrachten wäre. Noch weniger kann sie sich natürlich auf das dem Stamm Levi in Abrahams Lende zugeschriebene Thun, Hebr. 7, 10., stützen, wie denn von dieser Stelle überhaupt Bleeck gewiß mit Recht urtheilt, daß sie vom Verfasser selbst nur als ein argumentum ad hominem gemeint sei**). —

Nicht minder aber muß es von dem obigen Standpunkte aus als Einseitigkeit erscheinen, wenn in der Begründung der unmittelbaren Imputation des Sündenfalles, wie zuweilen in der Föderaltheologie geschehen ist, Adam so ausschließlich als moralisches Haupt aufgefaßt wird, daß seine Eigenschaft als natürlicher Stamm des menschlichen Geschlechtes durch das göttliche Belieben, welches ihn zum Repräsentanten desselben gemacht hat, zur Bedeutungslosigkeit herabgesetzt wird. Es ist dann, an sich betrachtet, eine Zufälligkeit, daß grade an das Handeln dieses

*) Auch Augustinus nicht, weßhalb er auch nach seinem eignen Geständniß im Enchiridion c. 13. (47.) keine Lösung für diese Schwierigkeit hat.

**) Kommentar zum Br. a. d. Hebr. B. 3, S. 348.

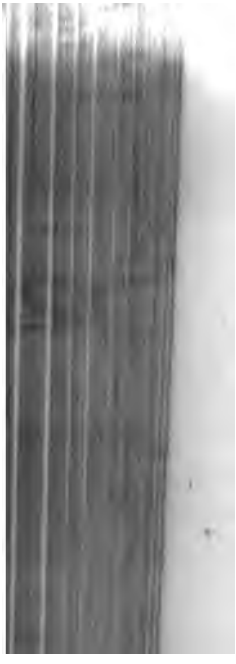
Individuums eine Entscheidung über Seligkeit und Verdammniß des menschlichen Geschlechtes geknüpft sein sollte; ja insofern man erwarten müßte, daß mit dem Zurücktreten der Seite des Naturzusammenhanges die Seite des freien Vertrages und deren Bedingungen desto bestimmter hervorträten, scheint Niemand ungeeigneter zu solcher Stellvertretung als eben das erste Menschenpaar, indem es von keinem einzigen andern Individuum damit beauftragt werden konnte.

Indessen sind hiermit auch schon die Schwierigkeiten angedeutet, von denen auch die beide Seiten zusammenfassende Theorie trotz ihres relativen Vorzuges vor jenen Ansichten getroffen wird. Soll sie sich behaupten können, so kommt es offenbar besonders darauf an die innige Einheit aller Nachkommen mit ihrem Stammvater nachzuweisen, aber eine solche Einheit, die uns eine wirkliche Betheiligung ihres Willens an Adams Willensentscheidung denkbar macht. Wir finden für diese Einheit bei Quenstedt die stärksten Bezeichnungen. Er schreibt nach den bekannten Ausdrücken des Ambrosius und Augustinus der ganzen menschlichen Gattung eine Existenz in dem Erstgeschaffenen zu und betrachtet alle Nachkommen desselben gradezu als das Kollektivsubjekt seiner ersten Sünde*); in seinem Willen hätten die Willen aller seiner Nachkommen gelegen**); ja er bedient sich sogar der seltsamen Ausdrucksweise, daß in den ersten Aeltern den Nachkommen derselben die ursprüngliche Gerechtigkeit gegeben sei, durch welche diese nicht bloß das Gesetz vom Baume der Erkenntniß, sondern auch den ganzen Dekalog hätten halten können***). Worauf soll aber diese Einheit, vermöge deren unser Wille bei Adams That wirklich mit dabei gewesen wäre, beruhen? Daß sie durch keine der beiden Theorien, weder

*) A. a. O. sect. 1, thes. 19 (p. 53.).
**) A. a. O. sect. 2, qu. 7 (p. 112.).
***) A. a. O. sect. 2, qu. 7 (p. 113.).

durch die physikalische noch durch die juridische, begründet wird, hat ihre Prüfung gezeigt; aber auch die Zusammenstellung zweier unzulänglicher Grundlagen liefert uns keine zulängliche; denn da die Möglichkeit der Repräsentation des ganzen Geschlechtes durch Adam eben dadurch bedingt sein soll, daß er das natürliche Haupt desselben ist, so kommt doch am Ende Alles darauf zurück, ob dieses letztere Verhältniß jene unmittelbare Theilnahme aller menschlichen Willen am Sündenfalle zu begründen vermag. Oder sollte dennoch die moralische Repräsentation der ganzen Gattung durch Adam, für sich genommen, eine selbstständige Bedeutung haben, durch die sie den von uns erkannten Mangel des Naturverhältnisses in Beziehung auf die Begründung jener Theilnahme zu ergänzen vermöchte — wie denn allerdings Quenstedt rücksichtlich der unmittelbaren Imputation das entscheidende Gewicht auf den Begriff des caput morale legt —? Allein das vermöchte sie nur dann, wenn sich als ihre Voraussetzung eine ausdrückliche Bevollmächtigung Adams durch alle übrigen Menschen, in diesem großen Handel sie mit zu vertreten, aufzeigen ließe, so daß dann das eigenthümliche Naturverhältniß Adams zu allen übrigen Menschen nur die conditio sine qua non, der Auftrag aber der positive Grund für das unmittelbare Schuldigwerden derselben durch den Sündenfall wäre. Da nun dergleichen Niemand wird behaupten wollen, so ist es auch nicht möglich durch Adams Eigenschaft als angeblichen Bundeshauptes des menschlichen Geschlechtes den Mangel seiner Eigenschaft als natürlichen Stammhauptes desselben in Beziehung auf die unmittelbare Zurechnung des Sündenfalls wirklich zu decken. —

Um die erstere Eigenschaft Adams und ihre Folgen für die Verschuldung seiner Nachkommen zu stützen, haben ältere und neuere Theologen an die göttliche Allwissenheit erinnert, vermöge deren Gott erkannt habe, daß jeder andere Mensch an Adams Stelle eben so gehandelt haben würde, woraus sich das



ſündlichkeit, aus welcher mit N
hervorgeht***), und in dieſem
wohl begründet. Wird dagegen
lich reinen menſchlichen N
wohl die allgemeine Möglichkeit
dazu, keine Sündhaftigkeit an ſich
daß der erſte Menſch die vollko
faß und die Verſuchung zum B
winden können, ſo erſcheint die A
Millionen menſchlicher Perſönlic
Falle anders würde gehandelt ha
und grundloſe. Nur dann wäre
den Zuſtand der menſchlichen N
Sündenfall entſtanden ſein ſoll,

*) Vgl. z. B. Baumgartens
S. 352 f. Seiler will ſogar wiſſ
ihn Gott zum Stammvater gemacht h

Sündenfalls machen dürfte. — Wäre es übrigens, den Begriff der sogenannten mittlern Erkenntniß Gottes als haltbar vorausgesetzt, statthaft, aus ihr die Zurechnung der Adamitischen Sünde zu Schuld und Verdammniß für alle seine Nachkommen herzuleiten, so ließe sich dadurch eben so gut die Annahme begründen, daß Gott unbeschadet seiner Gerechtigkeit die Menschen unmittelbar, die Einen in die Seligkeit, die Andern in die Verdammniß hätte hineinschaffen können, weil er vorausgesehen, daß, im Fall er ihrem Willen die Selbstentscheidung zwischen dem Guten und Bösen überlassen hätte, die Einen der Seligkeit, die Andern der Verdammniß sich würdig gemacht haben würden*).

Sollen wir uns nun noch bei den dämmernden Gedanken neuerer Spekulation aufhalten, die uns die tiefe Wahrheit des Dogmas von der Verschuldung aller Menschen in Adams Fall zu enthüllen versprechen? Die wissenschaftliche Betrachtung hätte wohl das Recht von diesen schwankenden Gestalten, die wie im Nebel erscheinen und verschwinden, erst dann Kenntniß zu nehmen, wenn sie bestimmte, feste Umrisse gewonnen, daß sich ihre wahre Natur und inwiefern sie sich von schon Dagewesenem unterscheiden, erkennen läßt. Indessen vermag vielleicht ein Blick im Vorüber-

*) Andre Vertheidigungsgründe der Zurechnung des Sündenfalles, wie die Berufung auf menschliche Verhältnisse, in denen auch oft genug die Kinder für das Verbrechen des Vaters mitbüßen müßten, brauchen wir bei ihrer gänzlichen Haltlosigkeit nicht näher zu erörtern. Zwingli und die Arminianer haben sich dieser Analogien auch bedient, aber mit richtigerer Einsicht in ihre Natur grade um dadurch zu zeigen, daß hier nicht von Schuld, sondern nur von einem Unglück die Rede sei. Zu diesen ganz haltlosen Versuchen jene Zurechnung zu retten gehört auch der Gedanke, daß, was etwa zur strengen Gerechtigkeit derselben fehle, dadurch ergänzt werde, daß ja Gott allen Menschen in Christo die Erlösung von den Folgen dieser Zurechnung darbiete, vgl. z. B. Mosheims Elem. theol. dogmat. p. 498. Seiler a. a. O. S. 101. Nach dieser Auffassung würde die göttliche Anordnung der Erlösung des gefallenen Menschengeschlechtes eben so sehr eine Selbsterlösung Gottes von einem an den Menschen begangenen Unrecht sein.

gehen uns eine allgemeine Vorstellung zu geben, was von dieser Seite für unser Dogma zu erwarten steht.

Es ist in neuester Zeit öfters auf die realistische Auffassung der Gattungsbegriffe als den eigentlichen Schlüssel zu jener Imputationslehre hingedeutet worden. Man müsse eben erkennen, daß es nicht dieses einzelne Individuum, sondern der allgemeine Mensch oder die Gattung sei, welche im Sündenfall handle; und die Bestimmung, die sie sich da gegeben, müsse nun natürlich nach ihrem ganzen Gehalt in allen Individuen der Gattung sich verwirklichen. Es kann dieß in dem Sinne gesagt sein, in welchem bei ältern Theologen sich ähnliche Ausdrucksweisen finden, daß die menschliche Natur zu Anfang in zwei Individuen beschlossen sei, und mithin, wenn diese durch ihren persönlichen Willen ihre eigne Natur verderben und mit Schuld beladen, damit der menschlichen Natur überhaupt das Gepräge des Verderbens und der Schuld aufgedrückt werde *). Es kann aber auch so verstanden werden, wie es bei Hegel zu verstehen ist, daß die Sünde im Begriff des Menschen liege, daß es dem Menschen wesentlich sei sich die Verwirklichung seines Begriffes durch die Sünde zu vermitteln, und daß er eben darum sie als sein innerstes Eigenthum und in diesem Sinne als seine Schuld anzuerkennen habe. In beiden Fällen ist es nach den so eben oder in frühern Untersuchungen gewonnenen Resultaten nicht mehr nöthig gegen die obigen Sätze zu streiten.

*) Darüber geht auch, genau genommen, die Anwendung nicht hinaus, die der scharfsinnige Realist Odo von Cambrai im zweiten Buch seiner Schrift de peccato originali von dieser Theorie macht, um mit ihrer Hülfe die Theilnahme der Nachkommen Adams an seiner Sünde zu erklären. Daß das universale, die species humana, für sich betrachtet, gesündigt, sich verändert habe, lehnt er als eine absurde Vorstellung ab; gesündigt haben die beiden Personen, Adam und Eva, und nur darum, weil es damals außer ihnen noch keine menschliche Natur oder Substanz gab, haben sie durch ihre Sünde auch die menschliche Natur verderbt. Bibliotheca maxima Patrum, tom. XXI, p. 232.

Doch es ist vielleicht noch eine dritte Auslegung jener Sätze möglich. Göschel findet die wahre, der Scholastik selbst noch nicht zum Bewußtsein gekommene Bedeutung des Realismus darin, daß dem Gattungsbegriff des Menschen wirkliche, selbstständige Persönlichkeit vor und unabhängig von seiner zeitlich successiven Verwirklichung in den persönlichen Individuen zukomme*). Göschel wendet diesen Gedanken nur auf die Christologie an; Christus ist ihm der Urmensch, der Begriff der Menschheit schlechthin, der eben als solcher Subjekt, näher Person ist; Adam dagegen ist ihm „nur der — analytische und synthetische — Anfang der werdenden Menschheit, humanitas implicita" **). Soll indessen die Auffassung des Sündenfalls als eines Thuns der Gattung einen von jenen beiden Vorstellungen unterschiedenen Sinn haben, und soll sie dazu dienen, den Hauptanstoß an dem kirchlichen Dogma von der Erbsünde, die im Begriffe der Erb-Schuld unmittelbar vorliegende Antinomie zwischen dem Fremden, von außen her auf uns Uebertragenen und dem Eignen, uns selbst Zuzurechnenden, zu heben, so müßte man jenen in der Gesammtheit der Individuen sich empirisch verwirklichenden und zugleich in sich persönlich existirenden Begriff der Menschheit eben als Subjekt des Sündenfalles betrachten dürfen; wobei es denn freilich nicht zu vermeiden sein würde die Erzählung der Genesis als einen Mythus, etwa entsprungen aus einer dunkeln Ahnung jenes transcendenten Vorganges, aufzufassen. Aber es ist klar, daß die Anwendung des so verstandenen Realismus auf den Sündenfall, indem sie für jene Schwierigkeit eine Art von Lösung giebt, sofort in viel schlimmere Verwickelungen geräth. Denn wenn hiernach die Sünde eine in den realen Begriff der menschlichen Gattung selbst,

*) Beiträge zur spekulativen Philosophie von Gott und dem Menschen und von dem Gottmenschen, S. 58 f. vgl. mit S. 100—172.

**) A. a. O. S. 167.

ſei es immerhin durch eine ewige Selbſtthat deſſelben, verflochtene Beſtimmung iſt, welche darum in allen zeitlichen Individualiſirungen der Gattung mitgeſetzt ſein muß, ſo wird nicht bloß der ſündloſe Erlöſer, dieſes hiſtoriſche Individuum Jeſus Chriſtus, zur Unmöglichkeit*), ſondern es iſt dann überhaupt an ein Freiwerden des Menſchen von der Sünde nicht zu denken; man müßte denn etwa den Widerſpruch annehmlich finden, daß der Urmenſch ſich zugleich als Sünder und als ſündlos, als erſten und als zweiten Adam geſetzt hätte. Bei der hiermit ſich ergebenden Unfähigkeit dieſes Gedankens, für die Auflöſung unſers Problems etwas zu leiſten, haben wir nicht erſt nöthig die gänzliche Unhaltbarkeit ſeiner metaphyſiſchen Grundlage, der Vorſtellung, daß der Gattungsbegriff ſelbſt in ewiger Realität als perſönliches Subjekt in ſich exiſtire und doch wieder in allen menſchlichen Perſönlichkeiten ſich immerfort zeitlich realiſire, nachzuweiſen. —

Wenn hiernach auch die Theorie von der unmittelbaren Theilnahme aller natürlich erzeugten Nachkommen Adams an ſeinem Fall der Forderung nicht genügt, das Fremde und von außen her Empfangene, wie es im Begriff der Erbſünde liegt,

*) Von dieſer Schwierigkeit wird freilich auch die Art, wie die Scholaſtik und die Altlutheriſche Theologie den Realismus zur Erklärung der Zurechnung brauchte, getroffen, da ja auch Chriſtus nach ſeiner menſchlichen Natur virtualiter und seminaliter in Adam, dem Stammvater der Maria, geweſen ſein muß. Denn wenn Letztere zur Beſeitigung dieſer Inſtanz den Satz ſo zu faſſen pflegt: In Adam haben ſeine Nachkommen geſündigt, ſofern ſie durch die natürliche Fortpflanzung von ihm abſtammen, ſo iſt dieß eben nur eine dem Dogma von der Sündloſigkeit Chriſti zu Liebe äußerlich angefügte Einſchränkung, die in dem Begriff der Sache ſelbſt gar keinen innern Grund hat. Durch die Reflexion auf dieſe Schwierigkeit findet ſich z. B. Hugo a Sto. Victore bewogen, das: in Adamo omnes fuerunt originaliter, als Grundlage der Zurechnung aufzugeben, vgl. cap. 31. des tractatus theologicus in den Werken des Hildebert von Mans. (Ich citire in Ermangelung der Werke Hugos dieſen Tractat, da ſeine Identität mit deſſen Summa sententiarum durch Liebner erwieſen iſt).

zugleich als das Eigne aufzuzeigen und so mit der in die menschliche Natur verwachsenen Wurzel aller Sünde die persönliche Verschuldung zu vermitteln, so müssen wir anerkennen, daß das Dogma von der Erbsünde in der Gestalt, die ihm unsre ältere Theologie gegeben hat, nicht zu halten ist. —

Vergegenwärtigen wir uns das innere Verhältniß dieser Momente im religiösen Bewußtsein, so sollten wir meinen, die Schwäche des Dogmas müsse sich zur Zeit seiner allgemeinen Herrschaft im Leben der protestantischen Kirche auch praktisch in bedenklichen Folgen geoffenbart haben. Die Theorie von der unmittelbaren Zurechnung des Sündenfalls vermag die im sittlichen Bewußtsein gegründete Ueberzeugung, daß, was schlechterdings jenseits unsrer eignen Willensentscheidung liege, auch jenseits unsrer eignen Verschuldung liegen müsse, nicht zu beschwichtigen. Ist aber so die von Anfang unsers Daseins gegebene, in unsre Natur eingewurzelte sittliche Störung von unsrer Selbstverschuldung ausgeschlossen, so kehrt sich das Verhältniß sofort um; der Sündenfall der ersten Menschen mit der aus ihm entspringenden Verderbniß der Natur, weit entfernt in ihren Nachkommen Schuld zu begründen, wird vielmehr zu einem entschuldigenden Moment für ihre wirklichen Sünden*). Und dieß eben ist der Punkt, von dessen praktischer

*) Neuerlich ist zuweilen die Meinung gehört worden, man müsse die natürliche Sündhaftigkeit selbst einerseits, insofern sie doch eine Bestimmung unsers eignen Daseins sei, als Schuld und Gegenstand der Selbstanklage, andrerseits, insofern sie doch ein von anderwärts her Empfangenes sei, zugleich als einen relativen Entschuldigungsgrund des wirklichen Sündigens gelten lassen. Allein dieß ist ein offenbarer Widerspruch; der Grund unsrer Schuld kann nicht zugleich der Grund unsrer Entschuldigung sein; denn jene beiden Insoferns drücken nicht real verschiedene Beziehungen aus, sondern lösen sich im Zusammenhange dieser Ansicht sofort in einander auf; diese Sündhaftigkeit ist nur ein wirklich Empfangenes für uns, insofern sie in uns ist, und sie ist nur wirklich in uns, weil wir sie von der bestimmenden Macht allgemeiner, über uns als Individuen stehender Potenzen empfangen. Betrachtet man einmal

Gefährlichkeit man sich besonders bei den Dogmatikern überzeugen kann, welche wie Michaelis*) das natürliche Verderben ausdrücklich aus diesem Gesichtspunkte betrachten. Und diese Gefahr muß sich natürlich um so höher steigern, je größere Macht und Tiefe dem natürlichen Verderben zugeschrieben, je entschiedener das Hervorgehen wirklicher Sünde aus ihm als unvermeidlich angesehen wird.

Dennoch beweist das praktisch religiöse Bewußtsein der ältern protestantischen Zeit, wie ihre Agenden, geistlichen Lieder, Erbauungsbücher zur Genüge bezeugen, die Kraft, das scheinbar Widersprechende innig zusammenzufassen, die Anerkennung einer angebornen Sündhaftigkeit als der Quelle aller wirklichen Sünden und das Gefühl eigner Verschuldung; und wenn es für das erste Moment selbst einen so schroffen Ausdruck nicht scheut, wie ihn in dem Liede des Lazarus Spengler: Durch Adams Fall ist ganz verderbt menschlich' Natur und Wesen ꝛc. die dritte Strophe hat:

Wie uns nun hat ein' fremde Schuld
In Adam All' verhöhnet,
Also hat uns ein' fremde Huld
In Christo All' versöhnet —,

so wird doch diese erbliche Sündhaftigkeit nur äußerst selten als ein die Schuld der wirklichen Sünde milderndes Princip, als ein Beweggrund für die vergebende Gnade Gottes gebraucht, wie etwa in dem wahrscheinlich von Bartholomäus Ringwaldt herrührenden Liede: Wend ab deinen Zorn ꝛc., in der fünften Strophe:

---

die natürliche Sündhaftigkeit, insofern sie in dem Individuum ein Bestimmtsein ohne sein Zuthun ist, als ein die Schuld der wirklichen Sünde milderndes Moment, so läßt sich auch, wenn man die Schuld in der Sünde nicht überhaupt aufgeben will, der Nothwendigkeit schlechterdings nicht ausweichen, eine von dieser natürlichen Sündhaftigkeit unabhängige Grundlage der Verschuldung in einer Selbstthat des Individuums, die nicht Folge jener Sündhaftigkeit ist, aufzuzeigen.

*) Gedanken von der Sünde und Genugthuung §. 61. 62.

Sind wir doch — mit Erbsünd', Schwachheit, Noth und Tod beladen.
Warum soll'n wir denn gar zunichte werden
Im Zorn ohn Gnaden?*)

Indem so das religiöse Bewußtsein das, was das Dogma als ein Ueberkommenes darstellt, unmittelbar zugleich als ein vom Individuum Selbstverschuldetes auffaßt, hebt es das Fremde im Begriff der Erbsünde auf durch die innigste Aneignung. So scheint es praktisch die Antinomie zu lösen, die allen Bemühun-

*) Auch die heilige Schrift gebraucht nirgends die in die menschliche Natur verflochtene Sündhaftigkeit als Entschuldigungsgrund für das wirkliche Sündigen der Menschen. Ueber den Zusammenhang von Ps. 51, 7. vgl. oben S. 371 f. — Ps. 78, 39. 103, 14. wird als Motiv der sündenvergebenden Barmherzigkeit Gottes die Hinfälligkeit und Gebrechlichkeit des menschlichen Lebens angegeben — nämlich in diesem Sinne, daß, wenn seine Gnade säumte sich in ihren wohlthuenden Erweisungen den ihre Sünde Bereuenden zuzuwenden, sie dieselben nicht mehr unter den Lebenden antreffen würde. Am scheinbarsten begünstigt diese Vorstellung im A. T. Gen. 8, 21. Indessen sieht doch der hier gewählte starke Ausdruck, namentlich verglichen mit 6, 5., sehr wenig nach einer entschuldigenden Absicht aus. Ist das בַּ hier in kausalem Sinne und nicht vielleicht, wie Gen. 3, 19. an erster Stelle, als nota relationis zu nehmen, so begründet der Satz den vorhergehenden insofern, als er dasjenige enthält, was Gott an sich wohl bewegen könnte die Erde auch ferner zu schlagen um des Menschen willen. — Die entgegengesetzte Ansicht vgl. in Cölln's bibl. Theol. B. 1, S. 238. — Im N. T. scheint Paulus die in der menschlichen Natur wurzelnde Sünde als Minderung oder gar Aufhebung der persönlichen Verschuldung geltend zu machen Röm. 7, 17. 20 (*οὐκέτι ἐγὼ — ἀλλ' ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία*). Und in der That würden wir diese Stellen in einem solchen Sinne auffassen müssen, wenn sie von dem Menschen ganz allgemein handelten. Aber sie bezieben sich, wie schon früher bemerkt wurde (Th. 1, S. 270.), auf einen solchen Zustand des Menschen, in welchem schon ein aufrichtiges Streben nach Gerechtigkeit und damit bis zur Befreiung desselben von seinen Hemmungen durch die Erlösung, ein Zwiespalt zwischen dem innersten Zuge des Willens und der gesammten Gestalt des Lebens erwacht ist, V. 15. 18. 23. Der Sinn ist demnach dieser: Ist es erst zum Hervortreten dieses Zwiespalts gekommen, dann steht unser eigentliches Ich nicht mehr auf der Seite der Sünde, sondern auf der Seite Gottes und seines Gesetzes, vgl. V. 16. 21; dann empfindet es die herrschende Macht der Sünde als eine ihm angethane Gewalt.

gen des Dogmas widersteht. Und in der That wird die richtige Entwickelung der Lehre in dieser Auflösung ein Moment tiefer Wahrheit anzuerkennen haben; ja man braucht die Grundbestimmungen derselben eigentlich nur entschieden festzuhalten, um sich an ihrem Faden aus dem Labyrinth herauszufinden; aber dem Dogma in der Gestalt, in welcher wir es bisher kennen gelernt, ist damit nicht geholfen.

Jedoch die Vertheidiger der Lehre in dieser Gestalt könnten das dogmatisch Unbefriedigende der Theorie von der unmittelbaren Zurechnung des Sündenfalles und die noch größere Unzulänglichkeit der früher berücksichtigten Theorien wohl anerkennen, und dennoch die Lehre für völlig gesichert halten durch ihre Grundlage in der heiligen Schrift. Möge die Theologie eine Versöhnung der scheinbar widerstreitenden Bestimmungen nicht zu Stande bringen, nach der Schrift müsse einmal Beides auf gleiche Weise behauptet werden, eine in unsre Natur verwebte, von Adams Fall herrührende Sündhaftigkeit, die alle Menschen zu Sündern mache, Röm. 5, 12—19., und ein Behaftetsein aller Nachkommen Adams mit eigner persönlicher Verschuldung.

Die eben angeführte Stelle ist nicht bloß der Hauptsitz, sondern, streng genommen, das einzige neutestamentische Zeugniß für den ursachlichen Zusammenhang der Sünde Adams mit der Sünde seiner Nachkommen. Auf eigenthümliche Weise soll dieser Zusammenhang durch ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον V. 12. bezeichnet sein. Es ist von ältern und neuern Vertretern des Dogmas in seiner altprotestantischen Ausbildung behauptet worden, daß, wenn man auch ἐφ' ᾧ nicht durch: in quo, auf Adam bezogen, übersetze, sondern als Konjunktion fasse und mit

Luther durch „dieweil" überſetzte, doch nach dem Zuſammenhange, in welchem der Satz ſtehe, zu ἥμαρτον — ἐν Ἀδὰμ ergänzt werden müſſe*). Denn, ſagen die ältern Theologen, da der Tod auch über neugeborne und ungeborne Kinder herrſcht, welche noch nicht in eigner Perſon geſündigt haben, ſo muß das Sündigen, welches hier allen dem Tode unterworfenen Menſchen zugeſchrieben wird, die Theilnahme an Adams Urſünde ſein. Wollte man, iſt neuerlich hinzugeſetzt worden, ἥμαρτον von dem wirklichen Sündigen der Einzelnen verſtehen, ſo würde der Tod nicht als eine Folge des Zuſammenhanges Aller mit dem Haupte der Gattung, auf welchen doch das οὕτως hinweiſe, erſcheinen, ſondern als eine Folge der Handlungen jedes Einzelnen. Auch laſſe ſich nicht einſehen, wozu der in V. 13. und 14. geführte Beweis, daß alle Menſchen an der Sünde Adams Theil genommen, dienen ſolle, wenn das: ſie haben geſündigt, V. 12, von wirklichen Sünden zu verſtehen ſei.

Enthielte nun V. 13. und 14. wirklich einen ſolchen Beweis, ſo würde freilich in dem vorangehenden Satze diejenige Beſtimmung ſtillſchweigend zu ergänzen ſein, durch welche die Theſis erſt vollſtändig würde (in Adam). Allein jenen Beweis kann man in V. 13. und 14. gewiß nur dann finden, wenn man eben ſchon bei πάντες ἥμαρτον in Gedanken ergänzt hat: ἐν Ἀδάμ. Indeſſen wenn man dieſe ganz unhaltbare Stütze auch aufgiebt, bleiben die andern Gründe in ihrem Werth. Zwar äußerſt auffallend müßten wir es immer finden, daß Paulus bei: ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον, die Beſtimmung weggelaſſen haben ſollte, auf welcher eigentlich der Accent des Gedankens ruhen würde, um ſo auffallender, je weniger ſie ſich aus dem Zuſam-

*) Vgl. Quenſtedt a. a. O. sect. 1, th. 30 (p. 58.). Buddeus institut. theol. dogm. l. III, c. II, §. 13. (tom. 1. p. 568.), und aus neuerer Zeit eine Abhandlung der Evang. Kirchenzeitung über die Erbſünde, 1831, No. 49, S. 388 f.

menhange der Stelle oder der gesammten apostolischen Lehre als etwas ganz von selbst sich Verstehendes ergiebt. Soviel aber folgt allerdings aus den beiden ersten Beweisgründen, daß ein Widerspruch des Apostels mit der offenkundigen Erfahrung und mit sich selbst entsteht, wenn man in dem Satze: ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον, die eigentliche Begründung des unmittelbar Vorhergehenden findet und ihn dann von den Thatsünden aller Einzelnen auslegt. Faßt man dagegen ἐφ' ᾧ in dem früher (S. 408.) entwickelten Sinne, so verschwinden die Anstöße jener Auslegung des ἥμαρτον, die an sich unstreitig als die bei Weitem natürlichste betrachtet werden muß, ganz von selbst.

Wenn demnach der letzte Satz unmittelbar nichts aussagt über den Zusammenhang unsers Sündigseins mit Adams Fall, so liegen doch solche Aussagen in dem anderweitigen Inhalt dieser Stelle. Zwar die ἁμαρτία von einem sündlichen Hange zu verstehen, der durch Adams That in die Menschenwelt eingetreten sei, dazu berechtigen uns die Worte des Apostels keineswegs. Daß ein solcher Hang in der Menschheit vorhanden ist, läßt sich aus der ganzen Stelle V. 12—21. durch Verknüpfung ihrer einzelnen Sätze sicher folgern; ausdrücklich gelehrt wird es hier nicht. Ἁμαρτία fassen wir V. 12. wie V. 13. 20. 21. am natürlichsten mit Schmid*) als Bezeichnung des Gattungsbegriffes der Sünde überhaupt, zu welchem, wie wir uns früher (Bd. 1, S. 249.) überzeugt haben, auch bei Paulus eben so wohl der sündliche Hang und Zustand als die Thatsünde gehört.

Daß nun die Sünde mit Adams Fall in die Welt gekommen ist, Röm. 5, 12., sagt, für sich genommen, nicht nothwendig mehr als ihr Eintreten in den Willen des ersten Menschen aus. Aber theils die Bestimmung, daß durch Einen Menschen die Sünde in die Welt gekommen sei, theils das Verhältniß dieses

*) In den treiflichen „exegetischen Bemerkungen über Röm. 5, 12." — Tübinger Zeitschrift für Theologie, 1830, H. 4, S. 174.

Gedankens zu der Folgerung aus beiden Vordersätzen: *καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν*, nöthigt uns zu der Anerkennung, daß in dem *εἰσελθεῖν εἰς τὸν κόσμον* die Vorstellung des Sichausbreitens der Sünde von dem Einen Punkte aus über die Gesammtheit implicite enthalten ist. Dasselbe folgt wegen des Zusammenhanges, in den Paulus den Tod mit der Sünde setzt, rückwärts aus der allgemeinen Herrschaft des Todes, welche der Apostel von Adams Sünde herleitet V. 15. und 17. Auch V. 16. und 18. können wir unter dem *κατάκριμα*, welches von Einem ausgehend über Alle gekommen ist, nur den Tod verstehen, den physischen Tod im engsten Sinne und den darauf folgenden und von dem Apostel dabei sicher mitgedachten Zustand der Beraubung und Entblößung, in welchem der Seele die Zerstreuung der sinnlichen Erscheinungswelt den innern Zwiespalt nicht mehr verhüllt. Auf den Tod beziehen auch die meisten neuern Ausleger das *κατάκριμα*, wiewohl zum Theil so, daß sie dem Begriff des Todes durch übermäßige Ausdehnung die scharfe Bestimmtheit rauben, die er im Zusammenhange dieser Stelle hat. Aber in V. 19. finden Rothe*) und Tholuck den das unmittelbar Vorhergehende begründenden (*γάρ*) Gedanken, daß durch Adams Ungehorsam die Vielen auch wirklich Sünder geworden seien**). Allein wenn der Apostel diesen in dem Bisherigen noch keineswegs enthaltenen Gedanken hier hätte aussprechen wollen, so müßte man theils eine andre

*) Auslegung der Paulinischen Stelle Röm. 5, 12—21., S. 150 f.

**) Freilich kommt auch so die unmittelbare Zurechnung der ältern dogmatischen Theorie, gegründet auf eine wirkliche Theilnahme aller Nachkommen Adams an seinem Falle, aus der Stelle nicht heraus. Gegen den Gebrauch derselben zur Unterstützung jener Theorie bemerkt Taylor nicht mit Unrecht, daß sie ihr vielmehr widerspreche; „denn hätten in Adam, als er sündigte, alle Menschen gesündigt, so würde diese Sünde nicht die Sünde des Einen, sondern von Millionen Menschen gewesen sein.“ Schriftmäßige Lehre von der Erbsünde, in der deutschen Uebersetzung, S. 90.

Wortſtellung erwarten*), theils würde er dann ein andres Zeitwort gebraucht haben als καθίσταθαι, welches überhaupt wenig geeignet iſt ein Wirklichwerden mit beſonderer Betonung der Wirklichkeit zu bezeichnen, am wenigſten aber im Neuteſtamentiſchen Sprachgebrauch, wo καθιστάναι mit Ausnahme von Apgeſch. 17, 15. überall die Bedeutung hat: Jemanden zu einem Amte beſtellen, Jemanden oder etwas in einer beſtimmten Eigenſchaft darſtellen, mithin mehr eine deklarative als eine reell verurſachende Thätigkeit ausdrückt, vgl. Tit. 1, 5. Luc. 12, 14. 42. 44. Apgeſch. 6, 3. 7, 10. 27. 35. Hebr. 2, 7. 5, 1. 7, 28. 8, 3. Matth. 24, 45. 47. 25, 21. 23. Jak. 3, 6. 4, 4. 2 Petr. 1, 8. Dazu kommt, daß man bei dieſer Auffaſſung des Vorderſatzes auch im Nachſatze das δίκαιοι κατασταθήσονται im Unterſchiede von der δικαίωσις ζωῆς V. 18. als ein reelles Gerechtwerden im Unterſchiede von der Rechtfertigung verſtehen müßte; was bei den von Paulus gewählten Bezeichnungen ſehr unnatürlich erſcheint. Wir finden uns, da γάρ im Neuteſtamentiſchen wie im klaſſiſchen Sprachgebrauch neben der eigentlich begründenden Bedeutung unſtreitig auch die erläuternde hat**), nicht berechtigt V. 19. ſo aufzufaſſen, daß darin ein Uebergang aus dem Gedankenkreiſe der vorigen Verſe in einen neuen ſtattfände. Was der Apoſtel V. 18. in räthſelhafter und abgebrochener Rede angedeutet hat, ſagt er V. 19. deutlicher und beſtimmter. Die Vielen ſind (gleichſam vor dem göttlichen Richterſtuhl) als Sünder durch den Ungehorſam des Einen Menſchen (als beſtimmenden Anfangspunkt der ſündlichen Entwickelung) deklarirt worden dadurch, daß ſie dem Tode unterworfen worden ſind.

*) Vgl. Fritzſche, Pauli ad Romanos epistola, tom. I, p. 342.

**) Rothe hätte dieß um ſo weniger leugnen ſollen, da die zweite Bedeutung ſo leicht und unmerklich in die erſte übergeht. Die Erläuterung eines wahren Gedanken dient ſchon unmittelbar zugleich zur Begründung der Ueberzeugung von ſeiner Wahrheit.

Suchen wir hiernach die dogmatiſche Bedeutung dieſer Stelle in Beziehung auf die Lehre von der Erbſünde zu fixiren, ſo macht ſie zuerſt die allgemeine Herrſchaft des Todes über die Menſchen auf unzweideutige Weiſe von Adams Fall abhängig, vgl. 1 Kor. 15, 21. 22. Inſofern ſie nun aber den Tod wieder als Folge der Sünde darſtellt, ſetzt ſie auch das Sündigen der Nachkommen Adams in realen Zuſammenhang mit ſeinem Fall; und eine dogmatiſche Anſicht, die jeden beſtimmenden Einfluß dieſes Falles auf die Entwickelung der Sünde in Adams Nachkommen leugnet, vermag ſich mit dem Inhalt dieſer Pauliniſchen Ausſprüche nicht wirklich auszugleichen. Aber daß in Adams Fall die zureichende Kauſalität für die Herrſchaft der Sünde im natürlichen Leben des menſchlichen Geſchlechtes liege, ſagt der Apoſtel nicht, und hätte er dieß als Wahrheit erkannt, ſo würde er, ſollte man meinen, ein ſo wichtiges Lehrmoment ausdrücklich auseinandergeſetzt, nicht aber nur beiläufig als Folie für die Darſtellung des Erlöſungswerkes in der Größe ſeiner Gnadengabe und in der Eigenthümlichkeit ſeiner Verwirklichung eingeführt haben. Noch weniger lehrt die Stelle etwas davon, daß den Nachkommen Adams die Sünde ihres Stammvaters in einem andern Sinne zugerechnet werde, als inſofern der Tod, die Strafe des Sündenfalles, über Alle verhängt iſt. Sie ſetzt, wie geſagt, einen beſtimmenden Einfluß jener Sünde auf die Entwickelung der Sünde im menſchlichen Geſchlecht; aber von welcher Art und von welchem Umfange dieſer Einfluß iſt, darüber läßt ſie noch Raum für mannichfache Vorſtellungen. So iſt z. B. jene aus andern Gründen als unhaltbar erkannte Lehrweiſe, nach welcher durch Adams Fall nur eine ſtarke, doch überwindliche Neigung zur Sünde in die menſchliche Natur gekommen ſein ſoll, mit dem Inhalt dieſer Stelle, für ſich genommen, ſehr wohl vereinbar. Macht man dagegen und überhaupt gegen jede Anſicht, die dem Fall Adams eine beſchränktere Bedeutung beilegt

als das orthodoxe Dogma, dieſes geltend, daß dann die Vergleichung zwiſchen Adam und Chriſtus nicht mehr genau ſein würde, da nach dem Apoſtel in Chriſto unſtreitig die volle Urſächlichkeit unſrer Gerechtigkeit und unſers Heils liege, ſo überſieht man, daß der Vergleichungspunkt eben nur in dem beſtimmenden Einfluß der beiden Stammväter des alten und neuen Geſchlechtes, dort auf die natürliche Entwickelung zum Verderben, hier auf die geiſtliche Entwickelung zum ewigen Leben, beſteht. Dabei kann in Beziehung auf Art und Maß dieſes Einfluſſes das Verhältniß Beider zu den von ihnen ausgehenden Entwickelungen ein ſehr verſchiedenes ſein; ja es muß in erſterer Beziehung jedenfalls ein verſchiedenes ſein, da der Eine kraft der natürlichen Fortpflanzung, der Andre durch die Mittheilung göttlicher Lebenskräfte an den Geiſt Stammvater ſeines Geſchlechtes iſt. Ja grade die Altlutheriſche Dogmatik dürfte am wenigſten darauf dringen, daß aus der Vergleichung zwiſchen Adam und Chriſtus eine vollſtändige Uebereinſtimmung des Einfluſſes Beider auf die von ihnen abhängigen Lebensgebiete gefolgert werden müſſe. Denn die Gerechtigkeit Chriſti geht auf Andere doch nicht wie nach jener Dogmatik Adams Sünde in der Weiſe einer Naturnothwendigkeit über, ſondern nur in der Weiſe einer freien, durch Selbſtentſcheidung bedingten Aneignung; und während der Sündenfall Alle ohne Unterſchied in Sünde, Schuld und Verderben verſtrickt, bietet ſich die Erlöſung Unzähligen vergeblich dar*). —

Wenden wir uns nun zu dem Abſchnitt des A. T., auf den der Apoſtel ſich hier offenbar bezieht, und den die ältere Theologie zu den hauptſächlichſten Fundamenten des Dogmas von der Erbſünde rechnet, zu der Erzählung vom Sündenfall, Gen. 3.,

*) Mit unparteiiſcher Abwägung der verſchiedenen Momente erörtert dieſe Vergleichung Töllners Abhandlung über Röm. 5, 12—19., in ſeinen theol. Unterſuchungen B. 1, St. 2, S. 82 f.

so brauchen wir auf die schwierige kritische Frage, inwieweit dieser Darstellung ein historischer Charakter zukommt, nicht näher einzugehen, weil sie in den Gegensatz der dogmatischen Ansichten, mit dem wir es hier zu thun haben, nicht wesentlich eingreift. Zwar wenn wir mit der gegenwärtig vorherrschenden Annahme die Erzählung lediglich als geschichtlich eingekleidetes Philosophem eines denkenden Israeliten oder eines andern Morgenländers über den Ursprung des Uebels aus der Schuld betrachteten*), so wäre freilich nicht einzusehen, was dann überhaupt noch die christliche Theologie für einen dogmatischen Gebrauch davon machen könnte. Diese Ansicht aber vermögen wir uns schon darum nicht anzueignen, weil dann die Entstehung der Erzählung in ein späteres Zeitalter ausgebildeterer Reflexion fallen müßte, womit der auch von der neuesten Forschung aner-

*) So Winer, bibl. Realwörterbuch, u. d. A. Eden. Dieselbe Auffassung giebt schon Gesenius in der Hall. Encyklopädie, u. d. A. Adam (B. 1, S. 360.), und nennt sie im Unterschiede von der historischen, historisirenden und allegorisirenden die mythische; eben so v. Cölln, bibl. Theol. B. 1, S. 224 f. Tuch, Kommentar zur Genesis, S. 54 f. Daß indessen einer solchen aus bewußter Dichtung eines Einzelnen entsprungenen Lehrfabel der Name des Mythus nicht zukommen kann, scheinen die neuesten Untersuchungen über diesen Begriff zur Genüge dargethan zu haben. Strauß läßt es unentschieden, ob die Erzählung als Mythus oder Poem zu fassen sei, findet in ihr aber diesen Inhalt, daß Jehovah, das Vorrecht der Elohim vom Baume der Erkenntniß des Guten und des Bösen zu essen eifersüchtig festhaltend, den Menschen für den ihm verbotenen Genuß seiner Früchte bestraft und, damit er sich nicht auch des andern Vorrechtes der Elohim, der Unsterblichkeit, durch den (fortgesetzten) Genuß der Früchte des Lebensbaumes bemächtige, aus dem Garten Eden verbannt habe, Dogm. B. 2, S. 18 f. vgl. S. 34. Allein hier sind grade die beiden Hauptzüge in die Erzählung, der eine theilweise, der andere ganz hineingetragen; daß „die Elohim" ihre höhere Einsicht von den Früchten jenes ersten Baumes gegessen hätten, ist eine unberechtigte Folgerung aus V. 5. 22; der Genuß der Früchte vom Baume des Lebens aber ist im Sinne der Erzählung dem Menschen offenbar zugedacht, wie schon aus 2, 16. 17. und noch bestimmter daraus hervorgeht, daß er 3, 19. dem Tode ausdrücklich zur Strafe seiner Uebertretung unterworfen wird.

kannte einfache, durchaus alterthümliche Charakter der Darstellung und Sprache streitet. Auch läßt sich sehr schwer begreifen, wie die tiefsinnige Frömmigkeit eines Israeliten, wenn sie an die heiligen Ueberlieferungen von den Stammältern des menschlichen Geschlechtes ihre Dichtung anknüpfte, dieselbe als Geschichte geltend zu machen wagen konnte, oder wie etwa wider die Absicht ihres Urhebers ein solches Mißverständniß zu entstehen vermochte. Besser scheint es sich zu stellen, wenn man die Erzählung als Mythus nimmt, wonach gleich bei ihrer Entstehung im religiösen Bewußtsein des Israelitischen Volkes idealer Gehalt und historische Gestalt, Wahrheit und Dichtung ununterscheidbar zusammengeflossen wären. Läßt sich indessen die Existenz eines ersten Menschenpaares überhaupt doch nicht als ein Gebilde Israelitischer Phantasie betrachten, sondern muß man darin eine uralte Erinnerung, eine von Geschlecht zu Geschlecht bis zu ihrer Fixirung in Schrift fortgepflanzte Ueberlieferung erkennen, so wird es auch bei dieser Ansicht nicht möglich sein die Erzählung lediglich als unbewußte Darstellung dessen, was von dem Menschen überhaupt, von dem Uebergange jedes Individuums aus der sogenannten unschuldigen Natürlichkeit in Sünde und Schuld gilt, aufzufassen. Vielmehr wird auch auf diesem Standpunkte ein historischer Kern anerkannt werden müssen, an welchen im unmerklichen Krystallisationsproceß der Volkssage Elemente der Dichtung sich angebildet hätten. Auf einen solchen historischen Kern weist denn auch deutlich die in gewissen Grundzügen sich darlegende Uebereinstimmung andrer orientalischer Sagen vom Ursprunge des Uebels hin. Von der andern Seite berechtigt uns der unvergleichliche Vorzug der Hebräischen Erzählung vor den verwandten Sagen geistvollerer Völker, so wie der innere und äußere (in den Genealogien sich darstellende) Zusammenhang jener mit dem übrigen Inhalt der elf ersten Kapitel der Genesis, denen den historischen Charakter gänzlich abzusprechen eine besonnene

Kritik sich nicht so leicht entschließen wird, in unsrer Erzählung die reinste Ueberlieferung jener ursprünglichen Thatsache, den treusten Ausdruck ihrer wahren Bedeutung zu erkennen. Diese historischen Gründe finden ihre religiöse Bestätigung in dem Zeugniß des vom heiligen Geist erleuchteten Apostels, welcher auf den Sündenfall nicht bloß gelegentlich sich bezieht, 2 Kor. 11, 3. 1 Tim. 2, 14. (?), sondern so daß er als geschichtliche Thatsache unverkennbar ein Moment seines religiösen Bewußtseins bildet, Röm. 5, 12—19. 1 Kor. 15, 21. 22.

Wenn wir uns hierdurch über die mythische Auffassung hinaus zur Anerkennung eines historischen Grundstockes der Erzählung gedrängt finden, so soll damit freilich nicht gesagt sein, daß die Theologie es auf sich nehmen müsse den geschichtlichen Charakter aller einzelnen Züge derselben zu vertreten. Es ist sehr begreiflich, daß ein Ereigniß, geschehen unter durchaus eigenthümlichen Verhältnissen, die eben in Folge desselben verschwunden sind, durch eine Reihe von Generationen in mündlicher Ueberlieferung fortgepflanzt, sich allmälig aus sinnlich bildlichen Elementen ein Gewand webt für seinen Gehalt, der bei fehlender Anschauung jener Verhältnisse einer unmittelbaren Darstellung für die folgenden Geschlechter vielleicht kaum fähig war. Wenn dann eine spätere Forschung sich vergeblich müht diese Elemente von der ursprünglichen Substanz rein und klar auszuscheiden, so wird sie ihren wahrhaft wissenschaftlichen Charakter besser durch das offne Eingeständniß ihres dermaligen Unvermögens bewähren als dadurch, daß sie, um nur eine kategorische Antwort nicht schuldig zu bleiben, mit großsprecherischer Zuversicht eine unhaltbare Lösung des Problems aufstellt*).

*) Hiermit stimmt im allgemeinen Resultat überein, was Tholuck in der dritten Beilage der Lehre von der Sünde und vom Versöhner über die Erzählung vom Sündenfall sagt, eben so die Ansicht, die Krabbe im zweiten Kapitel seiner „Lehre von der Sünde und vom Tode" entwickelt.

nen Herrſchaft des Uebels zu
Schmerzen des Erdenlebens und
uns als Folge und Strafe der
Stammältern ſelbſt, doch läßt u
nicht zweifeln, daß das ihnen an
mittelbar als das allgemein menſ
iſt die Vorſtellung von einem
aus einem ſchlechthin reinen, alſo
lage und Neigung freien Zuſtan
ſchenden Sünde nicht nothwendig
liegt darin allerdings eingeſchloſſe
ſchen, wie ſie immer urſprünglich
ſelbſt ihren Grund hat.

Und mehr wird ſich auch da
es Gen. 1, 31. nach dem Bericht
ſchen heißt: Gott habe angeſehen
ſei Alles ſehr gut geweſen, und d
ſchon bei Abraha

ersten Menschen durch den Genuß vom Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen gewinnen, ist das Wissen um die eigne Nacktheit, Gen. 3, 7.; dieser Zug, in seinem Zusammenhange mit V. 11. K. 2, 25. unbefangen aufgefaßt, deutet doch eher auf ein durch den Sündenfall erwachtes Bewußtsein von einem vorher schon vorhandenen Mangel und Gebrechen, als auf den Eintritt einer Verkehrung in die Sphäre eines schlechthin reinen Daseins. Und was jenes göttliche Urtheil: es war Alles sehr gut, betrifft, so geht es doch ausdrücklich eben nur auf das, was Gott gemacht hat, und ist darum mit einem im Menschen verborgen liegenden Keim der Sünde, wenn er seinen Ursprung nur eben im Menschen, nicht in Gott hat, wohl vereinbar. Dabei versteht es sich von selbst, daß dieß Urtheil, welches sich ja eben so wohl auf die nichtintelligenten wie auf die intelligenten Geschöpfe erstreckt, von Allem, was Gott gemacht hatte, nicht die sittliche Güte, sondern nur überhaupt die Angemessenheit an seinen Zweck aussagen soll. —

Und hiermit entsteht uns die Frage, ob denn sonst das A. T. und überhaupt die heilige Schrift etwas lehre von einem heiligen Urstande des Menschengeschlechts zu Anfang seiner Geschichte, aus welchem dasselbe durch die erste Thatsünde in den entgegengesetzten Zustand der natürlichen Sündhaftigkeit übergegangen sei. Daß die Erzählung von der ersten Sünde sowie die Schilderung des derselben vorangehenden Zustandes uns nicht nothwendig auf etwas Weiteres führt als auf ein anfängliches Nochnichthervorgetretensein der Sünde, ist theils für sich klar, theils ergiebt es sich aus dem eben Bemerkten. Aber das Alles ist unsrer ältern Theologie auch nicht die Hauptstütze für die bejahende Beantwortung jener Frage, sondern diese findet sie in den Aussprüchen der Genesis von dem göttlichen Ebenbilde, nach dem die ersten Menschen erschaffen seien, Gen. 1, 26—28. Unter diesem Ebenbilde versteht sie (principaliter)

eine vollkommene Heiligkeit und Weisheit, und behauptet, daß unsre Stammältern dasselbe durch den Sündenfall für sich und alle ihre Nachkommen eingebüßt hätten.

Die Mosaische Urkunde braucht zur Bezeichnung dieses göttlichen Ebenbildes, welches der Mensch im Unterschiede von allen andern irdischen Geschöpfen an sich trägt, zwei Ausdrücke, צֶלֶם und דְּמוּת, theils so, daß sie beide zusammen-, theils so daß sie jeden von beiden einzeln setzt, vgl. mit Gen. 1, 26. 28. K. 5, 1. 9, 6. In dieser zwiefachen Bezeichnung fanden die meisten griechischen Kirchenväter und nach ihrem Vorgange Bellarmin und andere katholische Theologen einen Unterschied des Begriffes, indem sie צֶלֶם (εἰκών) von den zum Wesen des Menschen gehörigen geistig-sittlichen Anlagen, דְּמוּת aber (ὁμοίωσις) von der gottähnlichen Vollkommenheit, nach welcher der Mensch als nach seiner Bestimmung zu streben hätte, verstanden. Es liegt in dieser Unterscheidung, dogmatisch betrachtet, ein richtiger Sinn; aber auf exegetischem Standpunkte sind die altprotestantischen Theologen, wie schon aus dem angegebenen Gebrauch der beiden Ausdrücke in der Genesis hervorgeht, unstreitig im Recht, wenn sie diese Auffassung ablehnen und in der Verdoppelung nur die nähere Bestimmung oder Verstärkung des Begriffes sehen *).

Die Socinianer, zum die Theil auch Arminianer, verstehen unter dem göttlichen Ebenbilde die dem Menschen verliehene Herrschaft über die niedern Geschöpfe **). Daß diese Herrschaft mit dem göttlichen Ebenbilde in wesentlichem Zusammenhange steht, ist nach Gen. 1, 26. nicht zu bezweifeln. Allein wie schon die

*) Vgl. Quenstedt a. a. O. P. II, c. 1, sect. 1, th. 9. sect. 2, qu. 4 (p. 3. u. 19.). Hollaz Examen theol. acroam. p. 463.

**) Vgl. Fausti Socini praelect. theol. c. III. in der bibliotheca fratrum Pol. tom. I, p. 539. Limborchs theol. christ. l. II, c. 24. 1—4.

Ausdrücke צֶלֶם und דְּמוּת nach ihrem sonstigen Gebrauch im A. T. es näher legen, an die Uebereinstimmung des Ebenbildes mit dem Urbilde in einer wesentlichen Beschaffenheit als an ein gleiches Verhältniß zu Anderm zu denken, so führt auch die Art der Verknüpfung der Sätze V. 26. sowie das Auseinandertreten Beider, des göttlichen Ebenbildes und der Herrschaft über die Erde V. 27. 28. darauf, daß dieser Zusammenhang nicht die Identität, sondern der von Grund und Folge ist. Eben darum weil der Mensch durch das göttliche Ebenbild von der ganzen Natur unterschieden und toto genere über sie erhaben ist, hat er auch die Bestimmung und Macht sie zu beherrschen. Dazu kommt, daß die andern Stellen der Genesis, die des göttlichen Ebenbildes erwähnen, 5, 1. 9, 6., nicht bloß keine Beziehung auf die Beherrschung der niedern Geschöpfe nehmen, sondern auch, besonders die zweite, nach ihrem Zusammenhange kaum gestatten durch diese Beziehung den Begriff des Ebenbildes zu bestimmen.

Sehen wir uns aber, in der Abweisung dieser Auffassungen mit der altprotestantischen Theologie einverstanden, nach den Beweisgründen für ihre eigne Vorstellung vom Wesen des göttlichen Ebenbildes und von dessen Verlust durch den Sündenfall um, so hat sie aus der Genesis für die erste Bestimmung nichts, für die zweite nur eine Andeutung beizubringen, die jedenfalls als ganz unsicher und zum Beweise unzureichend anerkannt werden muß. Wenn es nämlich K. 5, V. 1. heißt: der Mensch sei geschaffen nach der Aehnlichkeit Gottes, und dann V. 3. gesagt wird: Adam habe einen Sohn nach seiner Aehnlichkeit, nach seinem Bilde gezeugt, so soll darin liegen, daß er nach seinem Falle seinen Nachkommen nicht mehr das Ebenbild Gottes, sondern nur das seine mitzutheilen vermocht habe. — Aber die entscheidendsten Bestimmungen über das Wesen und den Verlust des göttlichen Ebenbildes findet die ältere Dogmatik in Kol. 3, 10. und der

Parallelstelle Eph. 4, 24*). Denn wenn die erste der beiden Stellen, in welcher allein des göttlichen Ebenbildes — nämlich als Norm der fortschreitenden Erneuerung des neuen Menschen in Christo — erwähnt wird, über das Wesen dieses Ebenbildes nichts enthält, als was etwa aus den Worten: εἰς ἐπίγνωσιν, sich herauspressen läßt (die sapientia)**), so greift hier die zweite Stelle ergänzend ein, indem sie von dem neuen Menschen sagt, er sei nach Gott geschaffen in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit. Wird nun aber an der ersten Stelle dieses göttliche Ebenbild als ein solches dargestellt, welches erst in der Erneuerung des Menschen durch die Erlösung sich verwirkliche, so finden sich die Theologen dadurch zu dem Rückschluß berechtigt, daß dasselbe durch den Sündenfall verloren gegangen sein müsse.

Gegen diesen dogmatischen Gebrauch der beiden Stellen wäre nun nichts Erhebliches einzuwenden, wenn sich unter dem καινὸς ἄνθρωπος κατὰ θεὸν κτισθεὶς oder dem νέος ἄνθρωπος ἀνακαινούμενος κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν Adam vor dem Falle verstehen ließe; was aber eben so sehr durch die Ausdrücke des Apostels (namentlich den νέος ἄνθρωπος ἀνακαινούμενος Kol. 3, 10.) als durch die unklare und haltlose Natur der Vorstellung selbst ausgeschlossen wird. Der νέος (καινὸς) ἄνθρωπος ist ohne Zweifel die heilige Gestalt des menschlichen Lebens, wie sie aus der Erlösung hervorgeht***). Ist nun dieß der Begriff des neuen Menschen, so kann auch das

*) Vgl. Gerhards loci theol. — de imagine Dei in homine ante lapsum c. 2, §. 30 seq. Quenstedt a. a. O. P. II, c. 1, sect. 1, th. 9 (p. 4.), sect. 2, qu. 5 (p. 26. 27.).

**) So z. B. Quenstedt; Andre wie Gerhard leiten die Weisheit als Bestandtheil des göttlichen Ebenbildes auch aus Eph. 4, 24. ab.

***) Vgl. zu Eph. 4, 23. 24. den Kommentar von Harleß, zu Kol. 3, 10. die Kommentare von Bähr und Böhmer. Doch meinen die ersten beiden Ausleger bei der Anerkennung dieses Sinnes die Beziehung der Stellen auf Gen. 1, 26. festhalten zu können.

κτίζειν an beiden Stellen nicht die erste Schöpfung des Menschen in Adam, sondern nur wie Eph. 2, 10. die zweite, neue Schöpfung in Christo bedeuten, vgl. 2 Kor. 5, 17. Gal. 6, 15. Eph. 2, 15. Dann aber läßt sich in beiden Stellen nicht die geringste unmittelbare Beziehung auf das dem Menschen anerschaffene göttliche Ebenbild entdecken. Ist es Kol. 3, 10. an sich und wegen des ἀλλὰ τὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσι Χριστὸς am Schlusse des Satzes das Natürlichste unter dem κτίσας Christus zu verstehen, so ist damit auch der Begriff der εἰκών gegeben. Es ist das Bild seines göttlichen Lebens, wie es in dem Leben der Seinen immer reiner und vollkommner sich ausprägen soll, Röm. 8, 29. 2 Kor. 3, 18. Dasselbe sagt in unbestimmterer Weise Eph. 4, 24. — Indessen man könnte dieß zugeben und doch vermittelst jenes Rückschlusses den Begriff des ursprünglichen Ebenbildes durch die beiden Aussprüche auf mittelbare Weise bestimmen wollen. Allein dabei macht man zur Grundlage für die dogmatische Auslegung derselben eine Vorstellung, die ja eben erst aus ihnen erwiesen werden sollte, nämlich daß die Neuschöpfung durch die Erlösung wesentlich nichts Andres sein könne als die Wiederherstellung des Zustandes, in welchem sich Adam vor dem Falle befand. Unstreitig steht die göttliche Ebenbildlichkeit, welche aus der Erlösung hervorgeht, in wesentlichem Zusammenhange mit dem Ebenbilde, welches der Mensch von der Schöpfung her an sich trägt; jenes ist erst die wahrhafte Erfüllung von diesem; nur dazu ist dieses dem Menschen zu Theil geworden, damit er jenes erlange, wenn nicht auf dem graden Wege des treuen Beharrens in der Gemeinschaft Gottes, so auf dem Umwege der Erlösung; allein aus der Natur dieses Zusammenhanges ergiebt sich, daß der Inhalt der Begriffe nicht der gleiche ist.

Läßt sich hiernach das Wesen des göttlichen Ebenbildes in Gen. 1. nicht nach Eph. 4, 24. Kol. 3, 10. bestimmen, so ist

aus dieſen Stellen, inſofern ſie die Angemeſſenheit an das göttliche Ebenbild als Frucht der Erneuerung in Chriſto bezeichnen, auch nicht zu folgern, daß jenes aus dem ſchöpferiſchen Akt Gottes hergeleitete Ebenbild dem menſchlichen Geſchlecht durch den Sündenfall verloren gegangen ſei. Eben ſo wenig läßt ſich dieſer Verluſt aus Gen. 5, 3. ableiten; vielmehr wird, wenn es dort V. 1. heißt: Gott habe Adam ihm ſelbſt ähnlich erſchaffen, und dann ohne Erwähnung einer inzwiſchen eingetretenen Veränderung V. 3: Adam habe einen Sohn gezeugt nach ſeiner Aehnlichkeit und ſeinem Bilde, eine unbefangene Auslegung daraus ſchließen, daß alſo auch Adams Sohn Gottes Bild und Aehnlichkeit an ſich getragen.

Fehlt es nun ſo gänzlich an einem bibliſchen Zeugniß für den Verluſt des göttlichen Ebenbildes, von welchem Gen. 1. handelt, ſo finden ſich dagegen entſchiedene Zeugniſſe für das Vorhandenſein deſſelben auch nach der Verſündigung des erſten Menſchenpaares. Gen. 9, 6. wird die gewaltſame Zerſtörung eines Menſchenlebens mit ſchwerſter Ahndung belegt und als Grund angegeben, daß Gott den Menſchen nach ſeinem Bilde gemacht hat — was offenbar vorausſetzt, daß der Menſch dieß Bild noch an ſich trägt als Siegel ſeiner Unverletzlichkeit. In einem ſehr ähnlichen Zuſammenhange erinnert Jakobus 3, 9. daran, daß die Menſchen („τοὺς ἀνθρώπους“, nicht τὸν ἄνθρωπον) nach dem Ebenbilde Gottes gemacht ſeien. Ein leichter Behelf, mit dem ſich jede willkürliche Einſchränkung und Vertauſchung der Begriffe rechtfertigen laſſen würde, iſt es offenbar, wenn die ältere Dogmatik ihre Lehre vom Verluſt des göttlichen Ebenbildes mit jenen Stellen durch die Unterſcheidung zwiſchen imago Dei late sive ἀκύρως und stricte s. κυρίως sic dicta auszugleichen ſuchte*). —

*) Z. B. Quenſtedt a. a. O. p. 3. Ebenſowenig läßt ſich zu dieſem Zweck die Duplicität der Bezeichnung, צֶלֶם, εἰκών und דְּמוּת, ὁμοίωσις, benutzen, um ſo weniger, da an derjenigen Stelle der Schrift, welche das Ebenbild am entſchiedenſten als ein noch vorhandenes darſtellt, Jak. 3, 9., grade ὁμοίωσις gebraucht iſt.

Mithin läßt sich auch durch Alles, was die heilige Schrift über das dem Menschen anerschaffne Ebenbild Gottes enthält, der Satz nicht begründen, daß Adam durch seinen Fall in die menschliche Natur ein neues ihr bis dahin fremdes Princip gepflanzt habe, welches aller seiner Nachkommen sich bemächtige und sie in Sünde und Schuld verstricke. —

Was wir unter jenem Ebenbilde zu verstehen haben, sagt uns die Genesis zwar nicht ausdrücklich, aber sie legt es uns nahe genug es zu finden. Wenn dort nach der Erzählung, wie die verschiedenen Ordnungen der Naturwesen aus dem schöpferischen Wirken Gottes hervorgegangen, die Erschaffung des Menschen auf eine ganz eigenthümliche Weise eingeleitet wird durch den Beschluß Gottes, ein Wesen zu schaffen nach seinem Ebenbilde und nach seiner Aehnlichkeit, so liegt darin das Urtheil eingeschlossen, daß eben in jenen Ordnungen die Gottähnlichkeit nicht anzutreffen sei. So wird denn dasjenige das Ebenbild Gottes im Menschen sein, wodurch er von allen Naturwesen specifisch verschieden und über sie erhaben ist. Er ist dieß dadurch, daß er persönliches Wesen ist*). Gott und seine ewigen Gedanken vermögen auch jene zu offenbaren; aber Ebenbilder Gottes können nur diejenigen Wesen sein, welche eine Offenbarung Gottes sind nicht bloß für Andere, sondern auch für sich selbst, welche überhaupt nicht bloß sind, sondern auch für sich sind, die ihrer selbst und darum auch Gottes sich bewußten.

Hiernach finden wir die bestimmteste Beziehung auf das dem Menschen anerschaffene, ja vielmehr sein geistiges Wesen konstituirende Ebenbild an einer Stelle, die den Namen gar nicht hat, wohl aber die Sache, Apgesch. 17, 28. 29. Denn daß es irrig ist, wenn ältere und neuere Theologen diese Stelle häufig

*) Vgl. die hiermit übereinstimmenden Bemerkungen von Nitzsch im ersten Artikel der protestant. Beantwortung von Möhlers Symbolik — Stud. und Krit. 1834 S. 36 f.

auf das allgemeine Verhältniß Gottes zu dem geschaffenen Sein (auf den concursus generalis) beziehen, daß sie vielmehr ganz von der eigenthümlichen Würde und Bestimmung des Menschen handelt, setzt eine aufmerksame Betrachtung ihres Zusammenhanges außer allen Zweifel. Wird nun hier von dem Menschen im Unterschiede von allen andern Wesen gesagt, daß er in Gott lebe, webe und sei, so haben wir schon früher (S. 187 f.) erkannt, daß er in Gott nur zu sein vermag, sofern er auf die höchste Weise in sich ist. Dieses Insichsein kommt ihm aber dadurch zu, daß er Ichheit, Persönlichkeit besitzt. Und eben dadurch ist er göttlichen Geschlechtes; das γένος der relativen und der absoluten Persönlichkeit ist dasselbe gegenüber den selbstlosen Existenzen. So führt uns der Inhalt dieses bedeutungsvollen Paulinischen Wortes auf das Wesen des göttlichen Ebenbildes als seine Voraussetzung. Daß wir in Gott leben, weben und sind, daß wir seines Geschlechtes sind, wird als Bürgschaft für die Möglichkeit ihn wie durch Tasten in seiner Welt zu finden dargestellt. Indem Gott schafft, setzt er durch seinen Willen eine von seinem Wesen verschiedene Wesenheit; indem er im Gebiet des geschaffenen Seins ein Wesen nach seinem Ebenbilde hervorbringt, zieht er die in unendlichen Abstand von ihm dahingegebene Welt wieder zu sich. Gott hat den Menschen sich ähnlich gewollt, damit es ein Wesen gäbe, das der Gemeinschaft mit ihm fähig wäre; darum soll sich der menschliche Geist weder durch die deistischen noch durch die pantheistischen Abstraktionen, die beide darin übereinkommen ihm diese Gemeinschaft abzusprechen, abhalten lassen Gott in dieser Wesensähnlichkeit mit ihm selbst zu erkennen. „Den Menschen erschaffend, theomorphisirte Gott"; darum, fahren wir fort, anthropomorphisirt der Mensch nicht, wenn er Gott als menschenähnliches Wesen, als erkennenden und wollenden Geist denkt. Fänden wir uns subjektiv genöthigt mit dem Pantheismus und Deismus Alles, was

der menſchliche Geiſt Uebereinſtimmendes mit ſeinem eignen Weſen von Gott ausſagt, für bloßes Anthropomorphiſiren zu halten, ſo hätte Gott den Menſchen gar nicht unfähiger machen können ihn ſelbſt zu erkennen als grade dadurch, daß er ihn nach ſeinem Ebenbilde erſchuf.

Die weitere Entwickelung dieſes Begriffes vom göttlichen Ebenbilde im Menſchen iſt ſchon in frühern Unterſuchungen (im dritten Buch, im vierten Kapitel der erſten Abtheilung) enthalten, nur darauf wollen wir aufmerkſam machen, wie alle andern Ausſprüche der Schrift über dieſen Gegenſtand damit zuſammenſtimmen. Denn iſt das göttliche Ebenbild die geiſtige Perſönlichkeit, ſo kann es natürlich nicht als ein vorübergegangener Zuſtand, ſondern nur als eine Weſensbeſchaffenheit des Menſchen, mithin als etwas auch im Stande der Sünde noch Vorhandenes betrachtet werden (Gen. 9, 6. Jak. 3, 9.), ſo iſt die Naturbeherrſchung ſeine Folge (Gen. 1, 26.) und das aus der Erlöſung hervorgehende Ebenbild Chriſti ſeine reale Erfüllung (Kol. 3, 10.).

Hiernach werden wir von den Prädikaten, welche unſre ältere Dogmatik der imago Dei beilegte, dieſe feſtzuhalten haben, daß ſie naturalis, auch daß ſie propagabilis ſei, in dem Sinne nämlich, daß keine propagatio ſtattfindet, ohne daß das Erzeugte das göttliche Ebenbild an ſich trüge, dieſe dagegen ablehnen müſſen, daß die imago Dei accidentalis und amissibilis ſei, wie denn auch unter Vorausſetzung des altproteſtantiſchen Begriffes vom göttlichen Ebenbilde dieſe Beſtimmungen mit jenen ſich nicht wahrhaft vereinigen laſſen. —

Prüfen wir endlich noch den innern Grund und Zuſammenhang der Vorſtellung vom Urſtande des Menſchen, nach welcher jener Begriff gebildet iſt, ſo wollen wir hier nicht wiederholen, was ſchon an andern Orten dieſer Schrift gegen die Annahme, daß das perſönliche Geſchöpf von der ſittlichen Vollkommenheit angefangen, geſagt worden iſt. Nur erinnern wol-

len wir daran, wie der Begriff der Sittlichkeit die Vermittelung durch freie Selbstthätigkeit fordert*), und wie wir die von Anfang vorhandene Möglichkeit des Bösen für die persönliche Kreatur, von der das Wirklichgewordensein desselben der schlagendste Beweis ist, auf keine Weise einzusehen vermögen, wenn gleich von Anfang die sittliche Vollkommenheit ihr Besitzthum war. Und dieß führt uns auf einen innern Widerspruch, in welchen die ältere Dogmatik sich hier verstrickt. Fände sie nämlich, wie etwa Origenes, mit der sittlichen Vollkommenheit des persönlichen Geschöpfes die Möglichkeit des Falles vereinbar, so würde ihre Auffassung des Urstandes zwar nicht mit einer richtigen Einsicht in den Begriff der kreatürlichen Freiheit, aber doch mit sich selbst im Einklange stehen. Allein dieß entspricht ihrer Lehrart keineswegs, sondern sie erkennt ausdrücklich an, daß in der Vollendung der Erlöseten die Möglichkeit zu fallen (labilitas) durch die göttliche Bestätigung im Guten aufgehoben werde. Auch faßt sie diese göttliche Bestätigung nicht mechanisch als einen zur bisherigen Entwickelung ganz äußerlich hinzukommenden Akt Gottes — eine Vorstellung, welche zwar gestattet dem Zustande der ursprünglichen Integrität alle innere sittliche Vollkommenheit, deren das Geschöpf fähig und wozu es bestimmt ist, beizulegen, ohne daß daraus die Erhabenheit über die reale Möglichkeit des Bösen folgte, welche aber die Genugsamkeit der Erlösung beeinträchtigen und die Frage unbeantwortlich machen würde, warum nicht Gott gleich jenem anfänglichen Zustande die Bestätigung ertheilt habe, um so den Fall zu verhüten. Vielmehr lehnt sie diese Vorstellung von der göttlichen Bestätigung im Guten ausdrücklich ab und knüpft Letztere an die

*) Die richtige Erkenntniß dieser Nothwendigkeit spricht sich eben in jener exegetisch unrichtigen Unterscheidung zwischen εἰκὼν τοῦ θεοῦ (צֶלֶם), der zum Wesen des Menschen gehörigen sittlich-intellektuellen Anlage, und ὁμοίωσις (דְּמוּת), der aktuellen Gottähnlichkeit, der Heiligkeit und Weisheit, die von Anfang Aufgabe für den Menschen ist, aus.

Vollendung der durch die Erlösung vermittelten Gemeinschaft mit Gott*). Aber dann muß sie auch anerkennen, daß dieses Nichtbestätigtsein im Guten das Zeugniß eines an dem ursprünglichen Zustande haftenden Mangels ist, welcher wiewohl nicht die Integrität als Sündlosigkeit, so doch die sittliche Vollkommenheit als Heiligkeit im positiven Sinne ausschließt. Daß sie sich weigert dieß anzuerkennen, ist ein innerer Widerspruch, der durch solche unhaltbare Formeln, wie daß der Mensch im Urstande alle Vollkommenheit mit Ausnahme der Bestätigung im Guten besessen habe, nur leicht verdeckt wird.

Als das Mittel dieser göttlichen Bestätigung betrachten unsre ältern Dogmatiker im Einverständniß mit der tiefern Theologie des Mittelalters**) das beseligende Schauen Gottes***). Und gewiß ist, daß, wenn erst dem Menschen dieses höchste Gut zu Theil geworden, an eine Möglichkeit der Sünde für ihn nicht mehr gedacht werden kann. Aber eben darum konnte ihm dieses Gut, das ihm für die Vollendung verheißen ist, nicht von Anfang verliehen werden, weil sein Besitz dadurch bedingt ist, daß die im Wesen der kreatürlichen Persönlichkeit liegende Selbstheit mit dem Princip des Gehorsams gegen Gott

*) Gerhard Loci theol. de vita aeterna, §. 75: Ea ipsa natura sui status —; non tantum ex lege Dei extrinseca, ut quidam Scholasticorum opinantur, beati erunt in bono confirmati. Quenstedt a. a. O. P. I, c. XIV. sect. I, th. 20. (p. 557.). Vgl. die Bestimmungen über die Bestätigung der guten Engel bei Gerhard a. a. O. de creatione et angelis sect. 13. Quenstedt a. a. O. c. XI, sect. I, th. 20 seq. sect. 2, qu. 6. und Twestens Vorlesungen über die Dogm. der ev. Luth. Kirche B. 2, S. 325 f.

**) Thomas v. Aquino Summa P. I, qu. 100. art. 2: Confirmatur homo in iustitia per apertam Dei visionem.

***) Gerhard a. a. O. Quemadmodum angeli, qui semper vident faciem patris, qui in coelis est, Matth. 18, 10., sunt in bono confirmati et a peccandi periculo liberati, sic beati, utpote futuri ἰσάγγελοι, perfecte sancti et in bono confirmati erunt per et propter beatificam Dei visionem. Vgl. Quenstedt a. a. O.

in vollkommene Harmonie gebracht ſein muß. Der zarte Keim der Pflanze verträgt nicht gleich von Anfang die an ſich ſegnende Macht der Sonnenſtrahlen, ſondern erſt nachdem er ſich eine Zeitlang in den dunkeln Schatten der Tiefe entfaltet hat. Das perſönliche Geſchöpf muß erſt durch Selbſtentwickelung in der Gemeinſchaft mit dem geglaubten Gott in ſich und in dieſer Gemeinſchaft erſtarken, um des Schauens Gottes fähig zu werden. Das Korrelat der Ausſchließung des göttlichen Schauens vom Urſtande wird alſo jedenfalls die Verneinung der ſittlichen Vollkommenheit von demſelben Stande ſein.

Viertes Kapitel.

Der Urſprung der angebornen Sünde.

Im vorigen Kapitel beſchäftigte uns der Widerſpruch zwiſchen zwei Beſtimmungen der Sünde, die wir mit gleicher Entſchiedenheit feſtzuhalten uns genöthigt fanden. Die Allgemeinheit der Sünde, ihre Einwurzelung in die menſchliche Natur einerſeits, die perſönliche Verſchuldung des Einzelnen andrerſeits — es fragte ſich, ob das Auguſtiniſche Dogma von der Erbſünde Beides mit einander zu vermitteln vermag. Es hat ſich uns ergeben, daß es den Widerſpruch unaufgelöſt läßt, und daß, während es die erſte Seite in ihrer vollſten Bedeutung anerkennt, es die andre Seite in ihren begründeten Anſprüchen weſentlich verletzt. Auch davon haben wir uns zur Genüge überzeugt, daß die auf dieſem Boden verſuchten Vermittelungen, die eine durch Einſchränkung der natürlichen Sündhaftigkeit und ihrer Macht die wirkliche Sünde hervorzubringen, die andere durch Verlegung aller perſönlichen Verſchuldungen in die Urentſcheidung des Stammvaters, in der Hauptſache nichts helfen, ſo lange die beiden Sätze feſtſtehen: alle Menſchen ſind Sünder, und: wo Sünde iſt, da iſt Schuld.

Wir brauchen nur die Bedeutung der beiden Momente ſchärfer in's Auge zu faſſen, um den Punkt zu erkennen, von dem allein die Löſung des Problems ausgehen kann. Von der einen Seite hat ſich uns eine allen Menſchen angeborne Sündhaftigkeit ergeben, aus welcher in jedem zum ſittlichen

Bewußtſein Erwachenden wirkliche Sünden hervorgehen, ohne daß doch der Begriff der Sünde, vermöge deſſen ſie weſentlich Störung, das Nichtſeinſollende iſt, geſtattete uns dieſe Allgemeinheit durch die Auffaſſung der Sünde als eines nothwendigen Entwickelungsmomentes der menſchlichen Natur zu erklären. Auf der andern Seite müſſen wir die Schuld der Perſon in der Sünde anerkennen, und darin liegt nach den Unterſuchungen des erſten Buches über den Schuldbegriff das Urtheil, daß ſie durch ihre Selbſtentſcheidung Urheberin ihrer Sünde iſt. Die heilige Schrift ſpricht wenigſtens an Einer Stelle, Eph. 2, 3., ihr Schuldig unmittelbar aus über jeden Menſchen, wie er von Natur, alſo von ſeiner Geburt her iſt, und die Kirche hat eine angeborne Schuld namentlich durch ihre Behandlung der Taufe als Kindertaufe immer anerkannt. Daß es aber in der Hauptſache auf daſſelbe hinauskommt, wenn man die Schuld nur auf die wirkliche Sünde bezieht, jedoch aus der angebornen Sündhaftigkeit unfehlbar irgend welche wirkliche Sünde entſpringen läßt, bedarf nach den Erörterungen des vorigen Kapitels keines weitern Beweiſes. Eine angeborne Sündhaftigkeit, die Jeden ſchuldig macht, iſt offenbar ſelbſt mit der Schuld unauflöslich verknüpft. So ergiebt ſich uns der Begriff einer jenſeits unſers zeitlich individuellen Daſeins begründeten Sündhaftigkeit, welche, weil ſie, ſei es nun unmittelbar oder in ihren unfehlbaren Folgen, Schuld mit ſich führt, ihren Urſprung in unſrer perſönlichen Selbſtentſcheidung haben muß. Sie bedingt unſer Thun, unſre ganze Entwickelung von ihren erſten Anfängen an, und kann doch nur in unſrer eignen That ihren Grund haben.

Dieß wäre nun ein offenbarer Widerſpruch, wenn nicht unſerm irdiſch zeitlichen Daſein irgend eine Exiſtenz unſrer Perſönlichkeit (zeitlos) voranginge als Sphäre jener Selbſtentſcheidung, durch welche unſre ſittliche Beſchaffenheit von Anfang bedingt iſt. Und ſo bricht aus dieſen unleugbaren Thatſachen des allgemeinen

menſchlichen Lebens und Bewußtſeins dieſelbe Idee hervor, zu der uns ſchon eine aufmerkſame Unterſuchung des Freiheitsbegriffes (im vierten Kapitel des dritten Buches) drängte, die Idee einer außerzeitlichen Exiſtenzweiſe der geſchaffenen Perſönlichkeit, von der ihr Leben in der Zeit abhängig iſt. Schon in der Entwickelung jenes Begriffes war für uns die Zurechnung im Gewiſſen ein wichtiges Moment, um ſo wichtiger, da es die Frage galt, ob und inwieweit uns die Freiheit des Willens den Urſprung des Böſen erklären könne. Dort aber blieben wir einfach bei der Thatſache der Sünde überhaupt ſtehen, wie ſie der Menſch nicht Gott, ſondern nur ſich ſelbſt als Urheber zuſchreiben darf, und wurden ſchon von hier aus gezwungen die Wurzel der freien Selbſtbeſtimmung zum Guten oder Böſen in der unzeitlichen Region des Intelligibeln zu ſuchen. Haben wir uns inzwiſchen überzeugt, daß die Sünde etwas ganz Allgemeines iſt unter den Menſchen, ja daß ſie in die menſchliche Natur ſelbſt eingewurzelt iſt, ſo entſpringt uns daraus, wenn wir damit die Schuld des Einzelnen an ſeiner Sünde vereinigen ſollen, eine neue und noch beſtimmtere Nöthigung zum Uebergange in jene Sphäre. Der Widerſpruch zwiſchen der Allgemeinheit der Sünde und ihrem Urſprung aus der Selbſtentſcheidung des perſönlichen Willens verſchwindet, wir ſind berechtigt den Hang zum Böſen, nach dem Kantiſchen Ausdruck, als einen „mit der Menſchheit ſelbſt verwebten und darin gleichſam gewurzelten" und doch zugleich als einen „uns von uns ſelbſt zugezogenen" zu betrachten, wenn Jeder, der in dieſem irdiſchen Zeitleben mit der Sünde behaftet erſcheint, in ſeinem außerzeitlichen Urſtande ſeinen Willen abgewandt hat von dem göttlichen Lichte zur Finſterniß der in ſich verſunkenen Selbſtheit.

Allerdings liegt hiernach die Löſung des tiefſten Räthſels unſers Daſeins nicht unmittelbar in den Thatſachen ſelbſt, die das Räthſel enthalten. Die aufmerkſamſte Betrachtung und ſorg-

fältigste Analyse dieser Thatsachen wird für sich allein schwerlich zu einem andern Ergebniß führen als zu der Anerkennung, daß hier ein unauflöslicher Widerspruch vorhanden sei. Die Erklärung liegt eben hinter den zu erklärenden Thatsachen, und doch wieder in solcher Nähe, daß sie aus einer genauen Bezeichnung und lebendigen Zusammenfassung derselben unmittelbar hervorspringt. Grade eine tief ernste religiöse Ansicht findet es vielleicht rathsam das Mysterium unsers sittlichen Daseins unentschleiert wie das Bild zu Sais stehen zu lassen; sie betrachtet es wohl als Vorwitz, wenn Einer wagt an den Schleier zu rühren und nach dem Wort des Dichters, doch in anderm Sinn, durch Schuld zur Wahrheit zu gehen. Und doch sagen alle diejenigen im Grunde und implicite schon dasselbe, welche nur überhaupt jene Thatsache in ihrer Doppelseitigkeit entschieden anerkennen, das allgemeine, jedem Menschen angeborne Sündigsein und die persönliche Verschuldung darin. Namentlich braucht man das Theologumenon von der unmittelbaren Theilnahme der Nachkommen Adams am Sündenfall oder die mystisch-realistische Theorie über letztern nur ernstlich beim Worte zu nehmen, um aus ihren Sätzen die Anerkennung eines dem individuellen Zeitleben vorangehenden gemeinsamen und doch für Alle persönlich freien Urfalles abzuleiten.

Soll sich aber dieses Princip in seiner Wahrheit erweisen, so muß es sich selbst aus der unbestimmten Allgemeinheit, in der wir es bisher bezeichnet haben, zu vollerer Bestimmtheit entfalten. Es fragt sich indessen, was uns bei der Erkenntniß seiner weitern Bestimmungen leiten soll? Daß die heilige Schrift darüber schweigt, muß jede unbefangene Betrachtung, die ihr ja nicht durch allegorisirende Aus- oder vielmehr Einlegungen die eignen Gedanken wird aufdrängen wollen, gewiß zugestehen; warum sie

darüber ſchweigt, wird weiter unten erhellen. Sollen wir nun vielleicht jedem ſich auf ſich ſelbſt beſinnenden Menſchen ein unmittelbares Bewußtſein von dieſer urſprünglichen von der Zeit unabhängigen Selbſtentſcheidung, wodurch er ſchuldig geworden iſt und der Sünde eine Macht über ſich eingeräumt hat, ein Bewußtſein nicht bloß von dem Vorhandenſein einer urſprünglichen Schuld, ſondern auch von dem beſtimmten Inhalt der ſie begründenden That zuſchreiben? Mit dieſer Frage haben wir uns ſchon früher (Bd. 2, S. 208 f.) in allgemeinerer Beziehung beſchäftigt. Die Antwort war eine zwiefache, einerſeits, daß es ein empiriſches Bewußtſein von jener That überhaupt nicht geben könne, ſondern daß ihre Erkenntniß nur auf ſpekulativem Wege zu gewinnen ſei, andrerſeits, mit Verweiſung auf die Unterſuchungen dieſes Buches, daß die auf dieſe zeitloſe Selbſtentſcheidung deutenden Thatſachen ſich im Bewußtſein des ernſt geſinnten Menſchen ſo ausſprechen, als hätte er von der die ſittliche Geſtaltung ſeines zeitlichen Lebens bedingenden Urthat eine wirkliche Erinnerung. Es iſt hier der Ort dieſe Sätze zu erklären. Eine zeitloſe Selbſtentſcheidung zum Böſen vermag ſchon darum nicht unmittelbar Inhalt unſers empiriſchen Bewußtſeins zu werden, weil ſie, eben als zeitloſe, die Beſtimmung nicht an ſich hat, ohne die ſie von demſelben gar nicht als That erkannt werden kann, die Beſtimmung, erſt ein Geſchehendes, dann ein Geſchehenes, Vorübergegangenes zu ſein. Reflektirt ſie ſich irgendwie in unſerm zeitlich bedingten Bewußtſein, ſo kann das nicht in der Geſtalt eines Böſesthuns, ſondern nur in der eines von Anfang vorhandenen Böſeſeins, eines beharrenden ſündlichen Zuſtandes geſchehen, doch ſo daß dieſer Zuſtand zugleich, wiewohl das Bewußtſein ihn nicht aus einem Thun hervorgegangen weiß, von ihm als ein mit Schuld behafteter aufgefaßt wird. Und eben dieß iſt die Art, wie das Gewiſſen uns die Sünde im eignen Leben betrachten lehrt. Es verklagt uns nicht bloß wegen unſers

Sündethuns, ſondern auch wegen unſers Sündigſeins, und zwar nicht bloß wegen eines ſolchen Sündigſeins, welches wir uns irgendwie als Erzeugniß unſrer Thatſünden nachzuweiſen vermöchten, ſondern auch wegen eines ſolchen, welches als allen Thatſünden vorangehend ſich zu ihnen nur verurſachend, nicht verurſacht verhalten kann. So wie das ſittliche Bewußtſein erwacht, findet es die Entzweiung des Lebens mit ſeinem heiligen Geſetz als einen ſchon vorhandenen Zuſtand, als das natürliche Sein des Menſchen überhaupt, und behandelt den Einzelnen nichtsdeſtoweniger, ohne ſich an die Exception der Allgemeinheit und der daraus ſich ſcheinbar ergebenden Nothwendigkeit zu kehren, deßhalb als ſchuldig. Es hat kein unmittelbares Wiſſen von jenem zeitloſen Sündenfall, aber es verfährt ganz ſo, als hätte es ein ſolches Wiſſen.

Und hiernach wird ſich nun auch ermitteln laſſen, was uns in der Beſtimmung des Inhalts jener Urentſcheidung leiten ſoll. Haben wir erſt auf ſpekulativem Wege die Sphäre des Seins gefunden, auf welche die Phänomene unſrer Erfahrung und unſers ſittlichen Urtheils, mit einander verknüpft, hindeuten, ſo vermögen wir auch weiter zu erkennen, wie in dieſen Phänomenen der beſtimmte Inhalt jener intelligibeln Thatſache ſich abſpiegelt. Es iſt der Wille, deſſen Urentſcheidung nur in dieſer zeitloſen Sphäre des Seins möglich iſt. — Im Begriff des Willens liegt, daß er nicht verkehrt *werden*, ſondern ſich ſchlechterdings nur ſelbſt verkehren kann. Haftete nun bei ſeinem Hervortreten in der zeitlichen Entwickelung des Einzelnen an ihm keinerlei Verkehrung als beharrende Beſchaffenheit, ſo würde daraus zwar noch nicht nothwendig eine von aller Störung freie Bethätigung deſſelben folgen; denn es ließe ſich ja denken, daß in die niedern Gebiete des Lebens Unordnungen eingedrungen wären, die ihm hemmend entgegenträten. Aber wenn er gleich dieſe Hemmungen nicht mit Einem Schlage zu vernichten vermöchte, ſo würde er, vorausgeſetzt daß er ſeine eigne Reinheit bewahrte, doch nur als

ein von ihnen leidender erſcheinen, bis er ſie allmälig völlig überwunden hätte als der rechte Erlöſer des menſchlichen Lebens von ſeinen Banden. Auch dann würde unſre ſittliche Entwickelung durch Momente des Zwieſpaltes und Kampfes führen; aber Unzählige, alle die, deren perſönlicher Wille ſich während dieſer Entwickelung nur ablehnend und gegenwirkend gegen dieſe in den niedern Gebieten eingetretene Störung verhielte, würden frei ſein von Schuld und ſomit von dem Bedürfniß der Verſöhnung und Sündenvergebung.

Dem Allen aber widerſpricht die Erfahrung auf das Entſchiedenſte. Sie zeigt uns die Sünde nirgends lediglich als eine widerwillig getragene Naturſtörung, die dann im Fortſchritt der Entwickelung durch die Reinheit des Willens von ſelbſt verſchwände, ſondern überall, wenn gleich in den verſchiedenſten Formen, als eine Abweichung des Willens ſelbſt, die mit den anderweitigen Impulſen im Bunde iſt. Darum trifft jeder Menſch, in welchem das ſittliche Bewußtſein geweckt iſt, nicht etwa bloß ein Element von Sünde als ein dem eignen Willen fremdes Geſchick in ſich, ſondern er findet ſich ſelbſt in Schuld verwickelt. So haftet denn an uns Allen von Anfang eine aus Selbſtverkehrung entſprungene Störung des Willens als beharrende Beſchaffenheit, als ein habituelles Sündigſein, welches als Urſchuld und Princip aller weitern Verſchuldung nichts Andres iſt und nichts Andres ſein kann als unſer zeitloſes Thun. Ließe ſich dieß auch überall auf die ſogenannte Schwäche des Willens gegen die Reizungen der ſinnlichen Luſt zurückführen, der Wille würde dieſe Schwäche gegen die Reizungen zum Verkehrten nicht als allgemeine Beſchaffenheit an ſich tragen, wenn er nicht durch eine urſprüngliche Selbſtentſcheidung in allen Menſchen ein Element der Verkehrung in ſich ſelbſt aufgenommen hätte.

Hiermit begreift ſich auch der von der Geſchichte der Theo-

logie und Philosophie hinreichend bezeugte mächtige Reiz, die Sünde gradezu aus dem Begriff der menschlichen Natur selbst herzuleiten und sie so zu einem an sich Nothwendigen zu machen. Gewissen und Religion werden nie aufhören gegen diese Ableitung zu protestiren, und sie sind dabei um so mehr in ihrem vollen Rechte, da aus dem Begriffe der Sünde unmittelbar ein gleicher Protest folgt. Aber den Quell des Irrthums zu entdecken und ihm die scheinbare Stütze, die er an dem Charakter der Sünde als allgemeiner Beschaffenheit der menschlichen Natur hat, wirklich zu entreißen, das vermag allerdings nur die spekulative Theologie durch die Einsicht in die unzeitlich freie Selbstbestimmung, durch welche die zeitliche Entwickelung der menschlichen Natur in der Gesammtheit ihrer Individuen bedingt ist.

Dieses allgemeine Wesen des natürlichen Verderbens in der Region des Willens ist die allem menschlichen Leben eingeborne selbstsüchtige Grundrichtung, zu welcher sich das Ich unabhängig von aller Zeit und vor aller Zeit selbst bestimmt hat. Wir wollen den Unordnungen der sinnlichen Natur ihre durchgreifende Bedeutung keineswegs absprechen; ja es läßt sich auch nicht leugnen, daß an jedem Menschen von seiner Geburt her diese Störung in irgend einer Form haftet, bald mehr als Hang zu sinnlicher Trägheit, bald als Keim positiver Genußsucht und ungestümer sinnlicher Leidenschaften, bald als übermäßige Furcht vor sinnlichem Uebel, bald als ungeordnete Neigung zur sinnlichen Lust. Von dem Allgemeinen aber, was durch alle diese verschiedenen Gestaltungen hindurchgeht — wir können es als ein Sträuben der sinnlichen Natur nur Organ des Geistes zu sein bezeichnen —, haben wir uns schon in einer frühern Untersuchung (im zweiten Kapitel des zweiten Buches) überzeugt, daß in ihm der eigentliche Kern der Sünde keineswegs enthalten ist, sondern daß es erst eine reale Folge aus diesem Kern ist, die sein Wesen oder Unwesen in einer zweiten, abgeleiteten Sphäre ausprägt,

gleichsam eine Verkörperung jenes geistigen Princips der Sünde. So weit entfernt ist diese Unbotmäßigkeit der sinnlichen Natur gegen den Geist das schlechthin und unter jeder Bedingung Böse zu sein, daß sie, wiewohl, an sich betrachtet, ein Widerspruch gegen den Begriff des Menschen, doch zum wirklich Bösen nur wird, insofern der Wille des Geistes auf das Gute geht, ja daß sie im entgegengesetzten Falle sogar zu einer Hemmung des Bösen werden kann.

Und ein anderes als ein solches ganz geistiges Böses läßt sich dem außerzeitlichen Urstande der kreatürlichen Persönlichkeiten, welcher zugleich der Stand einer aller Leiblichkeit noch entbehrenden Existenz ist, gar nicht zuschreiben, wie es denn eine sich unmittelbar selbst aufhebende Vorstellung ist, die mit Kant (vgl. Bd. I., S. 465 f.) das intelligible Böse in die Maxime setzt, die Triebfeder des Gesetzes den sinnlichen Antrieben gelegentlich unterzuordnen. Wen darum jene Kritik der Sinnlichkeitstheorie und die genetische Entwickelung der Sünde in der ersten Abtheilung des ersten Buches noch nicht davon überzeugt hat, der wird uns, wenn er anders die weitern Schritte der Untersuchung mit uns gethan hat, doch hier zugeben müssen, daß das innerste Wesen der Sünde, das Böse im Bösen ganz spiritueller Natur ist. Auf diesem spirituellen Urbösen beruht es, daß die geistige Erhebung überhaupt nichts weniger als ein sicherer Schutz gegen die Macht der Sünde ist. Nicht bloß fällt der Mensch aus seinen edlen Aufschwüngen und erhabenen Begeisterungen oft im Nu in die niedrigste Sinnlichkeit herab, sondern, was noch grauenhafter ist, auf dem Gipfel seiner höchsten Gedanken und seiner geistigsten Bestrebungen, stehen sie nicht unter einer höhern Zucht, liegt ihm der Uebergang in diabolischen Hochmuth und ruchloses Spiel mit allem Heiligen, in Verbrechen der innern That, gegen welche die Verirrungen entarteter Sinnlichkeit wahre Kinderſünden sind, in furchtbarster Nähe. —

Einen Grund der Sollicitation zu dieſer ſelbſtſüchtigen Urentſcheidung brauchen wir außer dem eignen Grunde der bedingten Perſönlichkeit nicht zu ſuchen. Die geiſtige Selbſtheit, welche die kreatürliche und dennoch unzeitliche Wurzel dieſer Perſönlichkeit iſt, und ohne welche dieſelbe der Alles heiligenden und verklärenden Liebe nicht fähig ſein würde, iſt dieſer ſomit von der Schöpfung in ihren Centralweſen unabtrennliche Sollicitationsgrund zu einer Entſcheidung, welche böſe ſein kann; aber ſie ſelbſt in ihrer normalen Stellung hört darum nicht auf als Bedingung der Liebe Moment des Guten zu ſein. Die Möglichkeit ihrer Erhebung zum herrſchenden Princip, ihres Abfalls von Gott ſollte nach der ewigen Ordnung der Dinge nur darum in dem außerzeitlichen Bewußtſein ſein, damit ihr Wirklichwerden ausgeſchloſſen würde und ſo die geiſtige Selbſtheit als eine reine in das zeitlich ſich entwickelnde Leben einträte. Allein weil dieſe Selbſtheit als außerzeitliche Selbſtbeſtimmen aus dem (ſubjektiv) Unbeſtimmten iſt, ſo iſt es ſchlechterdings nicht zu verhindern, wenn ihre Urentſcheidung, jene Ordnung durchbrechend, die in ihrem eignen Grunde liegende Möglichkeit der Losreißung von Gott thatſächlich verwirklicht.

Geht nun dem zeitlichen Werden unſer Aller auf unzeitliche Weiſe eine Urentſcheidung der Selbſtheit voran, wodurch ſich dieſelbe als herrſchendes Princip geſetzt hat, ſo begreift es ſich, warum das irdiſche Leben in ſeinen allgemeinen Ordnungen, in dem ganzen Gange ſeiner Entwickelung auf nichts ſo ſehr angelegt iſt als darauf, die Selbſtheit zu bändigen und zu unterwerfen. Entſagung, Selbſtverleugnung predigt es uns, wohin wir uns wenden; vom erſten Erwachen unſers Bewußtſeins an tönt uns dieſe harte Lehre entgegen; unſre liebſten Wünſche ſollen wir unter den gebietenden Willen Andrer beugen, uns an Ordnungen gewöhnen, die wir nicht gemacht, Autoritäten verehren, deren Gründe wir nicht einſehen. Kein von uns ent-

worfener Lebensplan, wenn ihm die Erkenntniß der Nothwendigkeit uns zu reſigniren nicht etwa ſchon von vorn herein alle Beſtimmtheit geraubt hat, wird wirklich ausgeführt; was wir recht feſthalten wollten, wird uns durch die Gewalt der Umſtände entriſſen und uns Andres aufgedrängt, wovon wir uns nichts träumen ließen. Kein einzelnes Werk bleibt wahrhaft unſer eigen; ſein Heraustreten aus uns iſt auch ſein Eintreten in unberechenbare Verknüpfungen, in denen es uns bald als ein mehr oder minder Fremdes erſcheint, ja oft zu einer hemmenden Schranke uns ſelbſt, unſern eigenſten Neigungen gegenüber wird. An dem Sträuben gegen dieſe drängenden Mächte erfüllt ſich immer auf's neue das Wort: fata volentem ducunt, nolentem trahunt; der Gewalt, die ſie uns anthun, können wir grade nur dadurch einigermaßen Herr werden, daß wir ihrem Antriebe, ſoweit es der innere Ruf unſrer Eigenthümlichkeit geſtattet, nachgeben; aber die Löſung des Zwieſpaltes liegt erſt in dem Vertrauen, daß auch in den Umſtänden wie in den Eigenthümlichkeiten die göttliche Leitung waltet, und in der Erkenntniß, daß grade dieſes Brechen unſers Eigenwillens zur nothwendigen Zucht unſers Geiſtes gehört. Denn wie die zügelloſe Selbſtheit durch und durch böſe bleibt, wenn ſie auch in ihren äußern Handlungen mit den Ordnungen der bürgerlichen Sittlichkeit in irgend einem Menſchen leidlich zuſammentreffen ſollte, ſo iſt die ernſte Zucht der Boden, auf welchem die wahre Tugend allein zu gedeihen vermag, und der Gehorſam die feſte und herbe Wurzel, aus welcher das herrliche Gewächs der ächten Freiheit ſich entwickelt. Im ſittlichen nicht minder als im äſthetiſchen Gebiet gilt das ſchöne Wort des Dichters:

Vergebens werden ungebundne Geiſter
Nach der Vollendung reiner Höhe ſtreben;
In der Beſchränkung zeigt ſich erſt der Meiſter,
Und das Geſetz nur kann uns Freiheit geben. —

Forſchen wir ferner nach dem Grade, in welchem der menſchliche Wille in jener aller (zeitlichen) That vorangehenden Urentſcheidung ſich verkehrt hat, ſo tritt uns von vorn herein eine ſchon von Kant hervorgehobene*) zwiefache Möglichkeit entgegen. Der eine Grad wäre die offne Empörung der nur ſich ſelbſt wollenden Selbſtheit gegen Gott und ſein heiliges Geſetz, der Entſchluß ſich an daſſelbe gar nicht zu kehren. Der andre Grad wäre die Zweideutigkeit, den Willen Gottes zwar im Allgemeinen zu wollen, aber ihm die Richtung der Selbſtheit auf ſich ſelbſt vorzuziehen. Jener Grad bejaht nur die Selbſtheit und verneint entſchieden den göttlichen Willen; dieſer Grad bejaht außer der Selbſtheit auch den göttlichen Willen, aber limitirt deſſen Forderung ſo weit als ſie mit dem Intereſſe der Selbſtheit in Widerſtreit geräth.

Die Frage, welcher Grad der Selbſtverkehrung den menſchlichen Willen in dem Urgrunde ihrer Exiſtenz zuzuſchreiben iſt, läßt ſich natürlich nur auf der Grundlage der Erfahrung beantworten. Kant fordert uns auf uns zu fragen, ob wir uns auch unmittelbar eines Vermögens bewußt ſeien, jede noch ſo große Triebfeder zur Uebertretung (Phalaris licet imperet ut sis falsus et admoto dictet perjuria tauro) durch feſten Vorſatz zu überwältigen, und meint, Jedermann werde geſtehen müſſen, er wiſſe nicht, ob, wenn ein ſolcher Fall einträte, er nicht in ſeinem Vorſatz wanken würde**). Geſetzt nun auch, es fänden Einige dieſe Anklage gegen das menſchliche Geſchlecht überhaupt nicht hinreichend begründet und ſtellten ſich dem Ankläger als ſolche, die gewiß wären auch nicht in die kleinſte Sünde zu willigen, wenn ſie gleich dadurch den entſetzlichſten Martern

*) Rel. inn. der Grenzen der bl. Vern. S. 31 f. Doch ſchreibt Kant dem höhern Grade eigentlich nur eine ganz abſtrakte Denkbarkeit zu; in der Wirklichkeit hält er ihn nicht für möglich.

**) A. a. O. S. 58.

entgehen könnten, so würden sie doch jedenfalls selbst gestehen, daß ihnen diese schlechthin unüberwindliche Heldentugend doch nicht wie von Natur eigen sei, sondern daß sie dieselbe erst hätten erringen müssen durch viele und schwere Kämpfe mit sich selbst. Und dieß wäre für die Auflösung des Problems, mit dem wir uns eben beschäftigten, genügend; der Mensch, wie er von Natur ist, in den edelsten wie in den übelgeartetsten Individuen, könnte dann doch die schlechterdings verwerfliche „Maxime" nicht ableugnen, im härtesten Kollisionsfalle die Pflicht dem Interesse der Selbstheit unterzuordnen. Daß diese Maxime so ganz in die Natur des Menschen verwachsen ist, daß wir, wenn in solchem Falle einer danach handelt, weniger Abscheu als, im Bewußtsein gleicher Gebrechlichkeit unsrer Tugend, Mitleiden empfinden, kann unsre Beurtheilung derselben nach den Ergebnissen unsrer bisherigen Untersuchungen nicht umstoßen, sondern nur bestätigen. Es ist eben die jenseits des zeitlichen Lebens unser Aller liegende Urentscheidung, welche nach der Bestimmtheit ihres Inhalts in jener uns natürlichen Maxime sich ausprägt.

Andrerseits hat an diesem bestimmten Inhalt, wie wir ihn vorher bezeichnet haben, die im ersten Kapitel dieses Buches nachgewiesene Schranke des natürlichen Verderbens ihr Princip. Offenbar ist dieß Verderben kein vollendetes, keine entschiedene, sich folgerichtig durchführende Aufkündigung des Gehorsams gegen Gottes Willen. Ja wiewohl wir durchaus nicht berechtigt sind eine solche Alleinherrschaft der Selbstsucht im Willen des persönlichen Geschöpfes, die auch nicht die geringste Neigung zum Guten übrig läßt, für eine sich selbst widersprechende Vorstellung zu erklären, so müssen wir doch zugeben, daß wir von der Wirklichkeit eines solchen Zustandes uns keine anschauliche, also in dem innern Zusammenhange ihrer Momente klar erkennbare Vorstellung zu machen vermögen. Der natürliche Wille des Menschen ist mit sich selbst im Zwiespalt, und dieß

es, insofern von seiner Beschaffenheit im Ganzen die Rede ist, auch bei fortschreitender Steigerung seines Verderbens durch neue Verschuldungen im irdischen Leben der Regel nach immerdar. Nicht aus der schlechthin lichtlosen Finsterniß, sondern aus der Nacht, der noch ein Dämmerschein des Tages geblieben ist, steigt unsre sittliche Entwickelung in der Zeit empor, und eben darauf beruht der tiefe Zug zum Lichte, auf dessen Entgegenkommen jede sittlich religiöse Einwirkung auf das erwachende Leben rechnen kann, wenn sie ihr Werk nur früh genug beginnt. Dieser Zug ist insofern That des Menschen, als er die Grenze ausdrückt, bis zu welcher sein ursprünglicher Fall durch Selbstverkehrung sich erstreckt. Nicht so entschieden hat sich sein Wille von seinem ewigen Grund und Maß losgerissen, daß diesem nicht noch eine bestimmende Macht geblieben wäre, aus deren Gegenwirkung gegen das herrschende Princip der Selbstsucht der seltsam gemischte, schwankende Zustand entspringt, in dem wir den natürlichen Menschen im Allgemeinen finden. —

Wollten wir nun allen persönlichen Kreaturen in dem zeitlosen Urstande ihres Wesens eine solche Selbstverkehrung zuschreiben, so würden wir das Problem, das sich in dieser Sphäre lösen soll, in sie selbst wieder hineintragen. Die Aufgabe ist, den äußerst scheinbaren Schluß von der Allgemeinheit der Sünde auf ihre metaphysische Nothwendigkeit in seiner Falschheit darzuthun oder, was dasselbe sagt, mit jener Allgemeinheit die Selbstverschuldung des Menschen in der Sünde zu vereinbaren. Wird nun die Allgemeinheit des Bösen auch in das Gebiet der intelligibeln Urentscheidungen übergetragen, so bricht jene Nothwendigkeit grade da, wo sie überwunden und in lauter Freiheit verwandelt werden sollte, in ihrer vernichtendsten Gewalt hervor. Allein zu dieser Uebertragung sind wir, wenn die hier entwickelte Idee nicht mit der gänzlich verschiedenen Lehre von einem Abfall als dem Grunde endlichen und individuellen Seins verwechselt werden

ſoll, durchaus nicht veranlaßt. Vielmehr läßt uns die Erwägung des Freiheitsbegriffes in Uebereinſtimmung mit dem religiöſen Glauben der meiſten Völker ahnen, daß ein Theil der Geiſterwelt durch ſeine Urentſcheidung ſich ein ſittliches Daſein im ungeſtörten Einklang mit Gott begründet hat, um ſeine anerſchaffne Reinheit in ſtetiger Entwickelung zur freien Heiligkeit zu erheben. Eben ſo wenig ſind wir nach dem kurz zuvor Bemerkten berechtigt die Möglichkeit zu leugnen, daß ein andrer Theil jener Weſen ſich ganz und entſchieden von Gott abgewandt, wodurch denn für ihre Exiſtenz in der Zeit jede Neigung zum Guten ausgeſchloſſen ſein würde.

Schon daraus ergiebt ſich, daß den religiöſen Vorſtellungen von Engeln und Teufeln doch wohl etwas Realeres zum Grunde liegen muß, als etwa nur das in unſrer Phantaſie ſich abſpiegelnde abſtrakte Ur- und Zerrbild unſers eignen ſittlichen Zuſtandes, und jede Anſicht muß dieß erkennen, die, wenn ſie gleich den außerzeitlichen Urſtand ablehnen zu können meint, doch das Verhältniß zwiſchen Freiheit und Sünde in ſeiner tiefen Bedeutung würdigt. Somit fehlt es dem, was uns Chriſtus und die Apoſtel, wenngleich nur in gelegentlichen Andeutungen, von Engeln und Teufeln lehren, keineswegs an Anknüpfungspunkten in dem aus ſeinem eignen Kern ſich unbefangen entwickelnden religiöſen Bewußtſein. Man muß nur eben nicht vergeſſen, daß die eigentliche Wurzel des Intereſſes, welches die chriſtliche Lehre an der Exiſtenz dieſer Weſen nimmt, in der ſittlichen Grundbeſchaffenheit derſelben und deren Unterſchiede von dem ſittlichen Zuſtande des Menſchen liegt; was ſich auch aus der heiligen Schrift leicht nachweiſen läßt.

Wenn aber die Gattungs- und Art-Unterſchiede in der Schöpfung, namentlich die verſchiedenen Weſensordnungen im Gebiet der perſönlichen Kreatur keineswegs, wie Origenes will, als Erzeugniß des urſprünglichen Falles in der Geiſterwelt anzu-

ſehen ſind, ſondern demſelben vielmehr dem Begriffe nach vorangehen, ſo will uns die eben erörterte Schwierigkeit an einem andern Punkte noch einmal entgegentreten. Müßten wir annehmen, daß alle Weſen, in denen der Begriff des menſchlichen Geiſtes ſeinen Grundbeſtimmungen nach auf außerzeitliche Weiſe realiſirt iſt, ſoweit er in dieſer Region einer Realiſirung fähig iſt, an jener urſprünglichen Verſchuldung Theil genommen, würden wir da den Schluß vermeiden können, daß dieſe Verſchuldung aus irgend welchen Momenten in dem Begriffe des menſchlichen Geiſtes ſelbſt abfolge? Aber auch hier ſteht der Annahme nichts entgegen, daß unzählige Weſen derſelben Ordnung mit uns in ihrer urſprünglichen That die Möglichkeit des Böſen von der Verwirklichung ausgeſchloſſen, wenn wir gleich von den Verhältniſſen, unter denen ſie in Folge dieſer Selbſtentſcheidung in die Zeitlichkeit eingeführt werden, nichts weiter zu wiſſen vermögen, als daß ſie in weſentlicher Analogie mit den Grundbeſtimmungen der irdiſch-menſchlichen Exiſtenz ſtehen müſſen. Nur von Einem menſchlichen Willen wiſſen wir, daß er im Urgrunde ſeiner Selbſtbeſtimmung die Einheit mit dem Willen Gottes bewahrt hat, von der wir Alle abgefallen ſind; wir wiſſen es, weil, wenn auch ihm eine urſprüngliche Schuld und Macht der Sünde in dieß zeitliche Daſein gefolgt wäre, weder die fleckenloſe, alle Verſuchungen überwindende Heiligkeit ſeines Wandels, dieſes Bild einer durch keinen innern Zwieſpalt getrübten Reinheit ſeines Sinnes, noch der ungeſtörte Einklang ſeines Bewußtſeins von ſeinem Verhältniß zu Gott ſich würde erklären laſſen.

Dieß führt uns auf die Frage, wie weit der beſtimmende Einfluß dieſer intelligibeln That auf die empiriſche Wirklichkeit unſers ſittlichen Bewußtſeins und Handelns reicht. Zunächſt offenbart er ſich in dem Bewußtſein einer urſprünglichen Verſchuldung, wie ſie an unſrer Natur in ihrem dermaligen Zuſtande haftet. Eben dadurch daß ein tieferes ſittliches Bewußt-

ſein uns nöthigt dieſe Verſchuldung als eine an unſrer Natur haftende und wiederum die an unſrer Natur haftende Störung als unſre Verſchuldung anzuerkennen, weiſt es auf jene intelligible That zurück. Dieſe Urſchuld, durch welche dieſelbe unſer in der Zeit ſich entwickelndes Bewußtſein bindet, iſt demnach auf keine Weiſe von unſrer realen Gebundenheit durch unſre eigne Urentſcheidung zu trennen. Real gebunden ſind wir dadurch, daß unſer Wille von Natur ein in ſich gebrochener, mit ſich ſelbſt entzweiter iſt.

Ob und wieweit die Menſchheit in den reinen, d. h. empiriſch ungeſtörten Anfängen ihrer Entwickelung die Macht hatte dieſe zwiefache Gebundenheit ſelbſt zu löſen, das wird aus weiter unten folgenden Erörterungen erhellen; in ihrem gegenwärtigen Zuſtande, in welchem die Störung in der Naturſeite unſers Weſens der Entzweiung des Willens mit ſich ſelbſt nur zu wohl entſpricht, vermag ſie es nicht. Die ſittliche Entwickelung der Menſchheit kann die Verkehrung des Grundverhältniſſes zwiſchen Selbſtheit und Leben in Gott, wie ſie einmal die ganze menſchliche Natur durchdrungen hat und jedes irdiſch menſchliche Daſein von Anfang beſtimmt, nicht wieder aufheben, ſondern alle ihre Bewegungen und Veränderungen aus ihr ſelbſt geſchehen innerhalb der damit gegebenen Grundrichtung. Die Befreiung des gefallenen Menſchen von der Schuld und Macht der Sünde iſt nur dadurch möglich, daß ſich Gott ſelbſt ſeiner annimmt und ihn durch die Verſöhnung und Rechtfertigung in Chriſto aus freier Gnade zu ſeiner Gemeinſchaft zurückführt. Und auch hier iſt an eine Annihilirung des Geſchehenen, wodurch es zum Ungeſchehenen gemacht würde, nicht zu denken, weil ſich dabei überhaupt nichts denken läßt. Die verkehrte Urentſcheidung, inſofern ſie als außerzeitliche die negative Bedingung der geſammten ſittlichen Entwickelung nach ihrer beſondern Beſtimmtheit iſt, iſt der beharrende dunkle Grund des menſchlichen Bewußtſeins, aber durch die That der göttlichen Gnade, die eine Sühne ſtiftet und einen

neuen Anfang ſchafft, zum Hintergrunde gemacht, der nur iſt, inſofern er aufgehoben iſt. Auch in ihrer Vollendung werden die Geheiligten doch ſtets die Geretteten des Herrn ſein, nicht die Unſchuldigen, in deren Selbſtbewußtſein die Sünde überhaupt nicht iſt, ſondern die Erlöſeten, die ihre Schuld bedeckt wiſſen durch die Vergebung. —

Was endlich das Verhältniß unſrer Leiblichkeit und mithin, da keine Leiblichkeit ohne Stoff denkbar iſt, unſrer Materialität zur Urſünde betrifft, ſo brauchen wir kaum erſt ausdrücklich hervorzuheben, weil es ſich ohnehin aus dem ganzen Zuſammenhange unſrer Unterſuchungen klar ergiebt, wie fern wir ſind von der Platoniſch-Philoniſch-Origeniſtiſchen Auffaſſung des Leibes als eines Gefängniſſes der Seele, in welches dieſelbe zur Strafe ihres vorirdiſchen Abfalles von Gott eingeſchloſſen worden. Die mannichfachen Modifikationen dieſer Anſicht, die zu dem Geiſte des orientaliſchen Heidenthums beſſer ſtimmt als zu der Religion der Offenbarung, kommen darin mit einander überein, daß ſie die Materie als ein der wahren Wirklichkeit des bedingten Seins feindliches Princip betrachten, und die Schwierigkeit bleibt dann gleich groß, mag man daſſelbe als ein zweites Urſprüngliches Gott gegenüberſtellen oder es unmittelbar von Gott geſchaffen werden laſſen. Iſt die Materie überhaupt der Ausdruck der von den endlichen Einzelweſen unabtrennlichen Grenze und ihrer daraus nothwendig entſpringenden Beziehung auf einander, ſo läßt ſich freilich einſehen, daß Gott kein unmittelbares Verhältniß zur Materie hat, wohl aber ein mittelbares und darum nicht minder poſitives. Denn nicht für Gott, das an ſich ſchlechthin relationsloſe und damit über alles Leiden (Beſtimmtſein von außen) erhabene Weſen, hat ſie Bedeutung, ſondern nur für bedingtes Sein. Dieſes aber kann aus ſeinem rein geiſtigen Urſtande nicht zur lebendigen Individualität und damit zur vollen Wirklichkeit des Daſeins gelangen, wenn nicht die geiſtige Monade, die ſich urſprüng-

lich nur auf Gott, aber noch nicht auf andere Einzelwesen ihres Gleichen bezieht, die ihre immanente Grenze sich objektivirt und als Seele eines Leibes Natur wird. Denn nicht als dieses einsame Atom, was sich nur auf Gott und nur sich auf Gott bezieht, sondern erst in der Beziehung auf andres gleichartiges Sein, in der wechselseitigen Ergänzung der Einzelwesen, als Glied einer organischen Gemeinschaft vermag sie jene volle Wirklichkeit des Daseins zu gewinnen. Diese wechselseitige Beziehung und Ergänzung aber ist nicht möglich ohne Vermittelung einer Leiblichkeit, also Materialität. Erst durch dieses Objektivwerden ihrer immanenten Grenze wird den geschaffenen Geistern auch gewährt in sich selbst als Einzelwesen zurückzukehren und ihre innere Identität in der Unterscheidung ihrer selbst von allen andern Wesen zu ergreifen. Sind sie nun durch den göttlichen Willen zur vollen Wirklichkeit der Existenz geordnet, so hat auch die Bedingung dieser Wirklichkeit, die Materie, den göttlichen Willen zum Princip ihres Daseins.

Läßt sich von hier aus die Materie, näher die Leiblichkeit als nothwendige Vermittelung für die Entwickelung des endlichen Geistes aus seinem intelligibeln Grunde erkennen, so hat es doch noch eine besondere Bewandtniß mit dieser unsrer irdisch materiellen Leiblichkeit. Der platte Verstand hat in den Vorstellungen von dem Ursprunge dieser Leiblichkeit aus der Sünde, wie sie vornehmlich von mehrern theosophischen Mystikern der neuern Zeit, von Antoinette Bourignon, Pordage, Poiret mit sinnreicher Phantasie ausgebildet worden sind, niemals etwas Andres als willkürliche Träumereien finden können*); eine tiefere und gerechtere Würdigung wird die mannichfachen Räthsel des irdischen Lebens nicht übersehen, welche zur Entwickelung dieser Vorstellungen den Anstoß gegeben haben. Es sind eigenthümlich schwere und enge Bedingungen, unter welche durch

*) Vgl. z. B. die Beurtheilung derselben in der zweiten Abtheilung des dritten Bandes von Corodi's kritischer Geschichte des Chiliasmus.

die gegenwärtige Natur unſrer Leiblichkeit jene an ſich nothwendige Vermittelung für den Menſchen geſtellt iſt; daß leichtere an ſich möglich ſind, daran ſoll uns beſonders die chriſtliche Auferſtehungslehre erinnern. Dennoch müſſen wir die Herleitung auch dieſer eigenthümlichen Bedingungen von dem Urfall in der Geiſterwelt, mögen ſie nun als eigentliche Strafe für die Gefallenen oder als die erſt durch den Fall nothwendig gewordenen Mittel ihrer Heilung gefaßt werden, entſchieden ablehnen. Es iſt nicht zu zweifeln, daß ſchon an ſich in dem allgemeinen Begriff des menſchlichen Weſens Momente liegen, durch welche dieſe ſchwere, harte Leiblichkeit, dieſes *σῶμα χοϊκὸν* als erſte Baſis für die Entwickelung dieſer geiſtigen Exiſtenzen in der Zeit bedingt iſt. Wir können ahnen, daß es die ſtärkere Selbſtheit iſt, welche ſie, ohne daß damit ſchon die Sünde oder deren nothwendiges Hervortreten in der zeitlichen Entwickelung geſetzt wäre, von andern Weſenheiten der intelligibeln Welt unterſcheidet. Zugleich aber iſt es gewiß die höchſte Offenbarung der Herrlichkeit Gottes in der kühnſten weltſchöpferiſchen Kombination, wenn er dieſe in die engſte Schranke dahingegebenen, mit der irdiſchen Natur verwickelten Weſen durch die göttliche Magie ſeiner Liebe und Erkenntniß zu einem verklärten, engelgleichen (Luc. 20, 36.) Daſein emporzuführen vermag, welches als erſcheinendes eben ſelbſt die Verklärung dieſer unſrer irdiſchen Leiblichkeit iſt, mithin derſelben ihre eigenthümliche Bedeutung unvergänglich bewahrt. Wie durch dieſe Verknüpfung des ſcheinbar Fernſten und Unvereinbarſten der Menſch erſt Centralweſen der Welt im vollen Sinne des Wortes wird, ſo wird dadurch eine Provinz des Seins für das göttliche Reich erobert und gebildet, die ihm ſonſt ein Aeußerliches und Fremdes bleiben müßte.

Wenn man die Schöpfungs- und Auferſtehungslehre der heiligen Schrift unter Hinzunahme ihrer Chriſtologie auf einander bezieht, wie der Apoſtel Paulus ſchon ſelbſt gethan hat

1 Kor. 15., so ergiebt sich kein zweiseitiges Urtheil über das σῶμα χοϊκὸν und sein Verhältniß zur Idee des Menschen. Affirmirt wird es als berechtigt für den Anfang der menschlichen Entwickelung, negirt wird seine Berechtigung zu bleiben; es hat, insofern es eben χοϊκὸν ist, ein Recht zur Existenz nur als vorübergehende Entwickelungsstufe. Eine relative Nichtangemessenheit im Verhältniß zu der Sphäre unsers Wesens, auf welcher unsre Fähigkeit zur Gemeinschaft mit Gott und unsre specifische Erhabenheit über alle Naturwesen beruht, schreibt ihm Paulus deutlich zu, indem er es als σῶμα ψυχικὸν von σῶμα πνευματικὸν unterscheidet, 1 Kor. 15, 44; aber nicht minder deutlich bezeichnet er es als ursprüngliche Ordnung Gottes, daß das σῶμα πνευματικὸν erst das zweite ist in der Folge der Entwickelungsstufen, das σῶμα ψυχικὸν das erste, V. 46.

Haben wir uns indessen schon im zweiten Kapitel dieses Buches überzeugt, daß die Art dieser Entwickelung ohne den Dazwischentritt der Sünde eine andre sein würde, als sie gegenwärtig ist, so liegt darin auch die Anerkennung, daß auch im Gebiet des leiblichen Lebens allgemeine Störungen vorhanden sind, die ihren Grund in der Sünde haben. Um aber diesen Zusammenhang näher bestimmen zu können, müssen wir einen neuen Faden der Untersuchung aufnehmen, der uns zu einer zweiten Quelle der allen Menschen angebornen Sündhaftigkeit führt. Wir haben schon früher (S. 146.) den mächtigen Reiz erkannt, den es hat, für den gesammten Inhalt des menschlichen Einzellebens Ein Princip zu gewinnen, alle besondern Bestimmungen desselben als Folgen und Offenbarungen der Einen intelligibeln Urthat betrachten zu dürfen. Doch gestattet uns weder die treue Beobachtung der Erfahrung und ihrer unzweideutigsten Thatsachen, wie sie schon dort angedeutet wurden, noch die Natur der intelligibeln Sphäre und der in ihr möglichen ursprünglichen Selbstbestimmung diesem Reize zu folgen. Wie die Ge-

schichte des menschlichen Geschlechtes ein gemischtes Ergebniß ist aus Freiheit und Nothwendigkeit, so verschlingen und verweben sich in der Entwickelung des Einzelnen Selbstbestimmung und Abhängigkeit innig zu Einem untheilbaren Ganzen. Es ist dieß nicht abzutrennen von der Bestimmung, welche das Zeitleben jedenfalls für die geschaffene Persönlichkeit, für die ungefallene wie für die gefallene, haben muß, das Ich, welches einfach ist in seinem Anfange, zu erfüllen durch Aneignung eines reichen mannichfaltigen Inhalts.

Daß Niemand als Mensch schlechthin geboren wird, daß vielmehr Jeder mit der natürlichen Anlage zu einer bestimmten Eigenthümlichkeit seine Entwickelung in der Zeit beginnt, hat uns schon eine frühere Betrachtung (B. 2, S. 60.) gelehrt. Eben damit ist auch schon die Annahme abgelehnt, daß die Seelen von Anfang ihres erscheinenden Daseins alle einander gleich seien, daß sie mithin erst im Fortschritt ihrer Entwickelung durch die verschiedene Erziehung und überhaupt durch den verschiedenen Einfluß ihrer Umgebungen einander ungleich werden. Denn sollen wir uns bei dieser Theorie etwas Bestimmtes denken, so muß sie doch so verstanden werden, daß der einzelnen Seele eben nur die allgemeinen Bestimmungen des menschlichen Gattungsbegriffes angeboren, die eigenthümlichen Züge des Individuums dagegen erst später angebildet werden. Und selbst wenn sie den Sinn hätte, daß die Individuen mit einer ganz bestimmten Naturanlage geboren würden, doch alle mit der gleichen, die in der weit überwiegenden Mehrzahl durch fremdartige Einflüsse unterdrückt würde, in Einigen aber sich behauptete und als ihre geistige Eigenthümlichkeit zum Vorschein käme, würde es auf dasselbe hinauslaufen. Denn diese Eigenthümlichkeit würde dann eben

ſelbſt zum allgemeinen Charakter der menſchlichen Gattung gehören, nur daß der Einfluß der äußern Umſtände auf das Individuum der Regel nach ſtärker ſein müßte als der der Gattungsnatur, das Accidentelle ſtärker als das Weſen.

Eben ſo dürfen wir aus jener frühern Auseinanderſetzung die Folgerung ziehen, daß dieſe Eigenthümlichkeiten nicht einſam und beziehungslos neben einander ſtehen ohne Vermittelung des Allgemeinen mit dem Einzelnen durch die Beſonderung. Vielmehr gruppiren ſie ſich innerhalb des großen Ganzen der menſchlichen Gattung zu kleinern Ganzen, in denen ein gemeinſamer Grundtypus, der den allgemein menſchlichen zu ſeiner Vorausſetzung hat, aber ihn näher beſtimmt, ſich durch tauſend Abweichungen und ſcheinbare Willkürlichkeiten mit unſtörbarer Sicherheit behauptet, natürlich inſofern nicht Individuen aus andern Kreiſen in die Folge der Zeugungen mitwirkend eintreten. Von dieſen kleinern Ganzen iſt, um nur bei den am ſchärfſten hervortretenden ſtehen zu bleiben, das umfaſſendſte der Menſchenſtamm, das engſte die Familie, in der Mitte zwiſchen Beiden ſteht das Volk.

Das vermittelnde Organ für den beſtimmenden Einfluß dieſer in den Individuen ſich realiſirenden Naturganzen auf die natürliche Eigenthümlichkeit derſelben ſind die Aeltern. Darum wo der beſtimmte Typus der Familie, des Volkes, des Menſchenſtammes in den Aeltern ſchwach ausgeprägt oder gar durch eine Abnormität von einem andern verdrängt iſt, tritt er auch gewöhnlich in den Kindern zurück und im letztern Falle ein andrer an ſeine Stelle. Dieſe Abhängigkeit des Erzeugten von den Erzeugern nicht bloß der Exiſtenz, ſondern auch dem beſtimmten Inhalt der Exiſtenz nach offenbart ſich in der nicht bloß körperlichen, ſondern auch geiſtigen Aehnlichkeit, welche in der Regel, wenn gleich mannichfach abgeſtuft, zwiſchen Kindern und Aeltern ſtattfindet und oft ſo charakteriſtiſch erſcheint, daß ſie ſich keinen

Augenblick verkennen läßt. Auch sind es nicht bloß die Eigenthümlichkeiten im Gebiet des psychischen Lebens, Idiosynkrasien, Temperamentseigenschaften u. dgl., welche in den Familien forterben; unverkennbar pflanzen sich auch bestimmte Talente von einer Generation zur andern fort, wie die Reihen von Künstlern (besonders Musikern), Mathematikern, Feldherrn, Staatsmännern beweisen, die aus denselben Familien hervorgingen.

Allein wie ist hiernach diese bestimmte Eigenthümlichkeit zu erklären, wie sie dem Einzelnen zukommt und ihn der Anlage nach — denn daß Unzählige der Wirklichkeit nach bloße Exemplare ihrer Race, Nation, Familie sind, ist eben nur die Folge einer die Anlage an ihrer Entwickelung verhindernden Störung — von allen andern Individuen unterscheidet? Der freie persönliche Wille übt auf seine eigne Basis, die natürliche Eigenthümlichkeit, unstreitig einen bestimmenden Einfluß aus, aber doch nur von dem Augenblick seines Hervortretens an, also nicht auf die Entstehung ihrer Grundzüge, sondern nur auf ihre weitere Entwickelung. Als ein bloßes Resultat aus der Verbindung der älterlichen Eigenthümlichkeiten, deren Elemente dann in Kindern von verschiedner Eigenthümlichkeit aus derselben Ehe mannichfach kombinirt sein müßten, läßt sie sich auch nicht ansehen. In manchen Fällen ist dieß unmittelbar einleuchtend — da besonders, wo das Kind mit hervorstechenden Talenten begabt ist, die sich weder in Vater oder Mutter entdecken noch durch eine Mischung ihrer Eigenthümlichkeiten erklären lassen. Aber streng genommen verhält es sich immer so. Durch bloße Wiederholung der väterlichen oder mütterlichen Geistes- und Gemüthsorganisation entsteht keine neue Eigenthümlichkeit; eben so kann nur eine geistlos mechanische Ansicht, die alle qualitativen Unterschiede in quantitative aufzulösen strebt, sich einbilden die Eigenthümlichkeit des Kindes als bloße Zusammensetzung zweier andrer Eigenthümlichkeiten zu begreifen. Das eigentliche Wesen der

Eigenthümlichkeit ist ein Ursprüngliches, nur sich selbst Gleiches, darum für allgemeine Begriffe inkommensurabel, nur durch die von der Liebe beseelte Anschauung erkennbar.

Wir haben oben gesehen, daß die vermittelnden Organe für den bestimmenden Einfluß jener allgemeinern Mächte auf die Entstehung der Individualität die Aeltern sind. In diesem Verhältniß liegen zwei Momente. Was Organ ist für die Wirksamkeit einer allgemeinern Potenz, das ist nicht bloß Werkzeug, Durchgangspunkt ohne irgend welche selbstständige Bedeutung, sondern es hat in sich selbst eine eigne Lebendigkeit, die sich in dem Erzeugniß seiner Wirksamkeit durch besondere Bestimmungen, die es von ihm empfängt, offenbaren wird. Andrerseits ist das Organ doch ganz abhängig von der allgemeinern Macht, der es dient*), und zwar nicht in der Weise eines äußern Verhältnisses, sondern so daß jene wahrhaft in ihm wirkt und es zum Mittel ihrer immer ursprünglichen Selbstbethätigung macht. Hiernach ist es wohl mit einander vereinbar, daß die Wirkungskraft, die immer neue menschliche Individuen zur Existenz bringt, sich wesentlich durch die Aeltern als ihre Organe vermittelt, und daß sie doch in den neuentstehenden Individuen Bestimmungen setzt, welche in den Aeltern auch der Anlage nach gar nicht vorhanden sind. Eine erläuternde Analogie — als thatsächlicher Beweis, daß Aeltern als Organe einer durch sie wirkenden Kraft in der Zeugung Eigenschaften mittheilen können, die sie selbst nicht haben — liefert das häufig vorkommende Phänomen unverkennbarer physischer und psychischer Aehnlichkeiten zwischen Großältern und Enkeln, deren gemeinsame Züge in den Aeltern der Letztern gänzlich verschwunden waren.

*) Joh. Müller drückt dieß so aus: Jedes Individuum einer Art zeugt nicht allein das ihm vollkommen Gleiche, sondern es zeugt unter den Gesetzen, welche die Art überhaupt beherrschen, Handbuch der Physiologie, B. 2, Abth. 3, S. 770.

Jene Wirkungskraft nun in ihrer allumfassenden und zugleich scharf und fest bestimmten Allgemeinheit ist die zeugende Kraft der Gattungsnatur, welche in die Besonderungen des Racencharakters, der Volksthümlichkeit, des Familientypus eingeht, sich durch sie modificirt und zugleich ganz auf das Einzelwesen, auf die Hervorbringung derjenigen seiner Eigenschaften, durch welche es mehr ist als ein Exemplar seiner Familie, Nation, Race, gerichtet ist. Die Gattung ist es, welche durch Vermittelung der Zeugenden, aber über deren bestimmenden Einfluß übergreifend, in jedem entstehenden Individuum die ursprüngliche Anlage zu einer Eigenthümlichkeit schafft, durch welche es sich von jedem andern Individuum qualitativ unterscheidet. Allein die Gattung wirkt hier ganz in der Weise einer Naturkraft, unbewußt den Zwecken des göttlichen Willens dienend. Gott macht sie so in dieser ihrer Thätigkeit zu seinem Organ, um die Weltgeschichte in Bewegung zu erhalten und über Zustände der Hemmung und Stockung hinauszuführen. Denn die eigentlich progressive Macht in der geschichtlichen Entwickelung beruht auf großen Eigenthümlichkeiten, welche die Kraft haben in irgend einem höhern Lebensgebiet etwas Positives zu gestalten. Allerdings bedarf es dazu noch eines Mehreren als der eminenten natürlichen Begabung, aber diese ist doch unstreitig die nothwendige Grundlage *). —

Der vornehmste Leiter für den bestimmenden Einfluß individueller und allgemeinerer Mächte auf das entstehende Leben ist der Moment der Zeugung. Ungleich geringer ist in dieser Rücksicht die Bedeutung der embryonischen Entwickelung, in wel-

*) Wir verweisen hier besonders auf Steffens' tiefe und fruchtbare Gedanken über die Bedeutung der Eigenthümlichkeit in mehrern seiner Schriften, namentlich auch in der christlichen Religionsphilosophie Th. I, S. 16—61., ohne daß wir den Kundigen auf den Punkt aufmerksam zu machen brauchen, von welchem die Ansicht dieses genialen Naturphilosophen und die hier entwickelte auseinander gehen.

cher das neue Leben trotz seiner Einheit mit dem Leben der Mutter doch schon eine gewisse Selbstständigkeit besitzt, vermöge deren es sich nur assimilirt, was ihm gleichartig ist, das Fremdartige und Widerstrebende dagegen abstößt. Vermittelte sich jener bestimmende Einfluß entweder nur durch die embryonische Entwickelung oder doch eben so sehr durch diese wie durch die Zeugung, so wäre im ersten Falle gar nicht zu erklären, daß Kinder so oft leiblich und geistig die Aehnlichkeit des Vaters an sich tragen, im zweiten Falle aber müßte man erwarten, daß die Aehnlichkeit mit der Mutter ohne Vergleich häufiger vorkäme als die mit dem Vater. Die Erfahrung widerlegt Beides auf die unzweideutigste Weise durch die gleich häufigen Aehnlichkeiten der Kinder mit den Vätern wie mit den Müttern. Oder meint man diese Thatsache aus der erziehenden Einwirkung der Väter auf die Kinder erklären zu können? Aber abgesehen von der Unrichtigkeit der Grundansicht, welche sich die Seele im Kindesalter noch als ein gänzlich Passives denkt, dem sich durch Einflüsse von außen jede beliebige Gestalt geben lasse, zeugt dagegen die Erfahrung, daß solche augenfällige Aehnlichkeiten oft auch da vorkommen, wo von einer erziehenden Einwirkung des Vaters auf das Kind gar nicht die Rede sein kann. Auch sind es ja nicht bloß Beschaffenheiten des seelischen, sondern eben so sehr des leiblichen Lebens, die häufig von Vater auf Kind sich vererben, da natürlich am unverkennbarsten, wo sie einen abnormen Charakter haben. Eben so entschieden widerstreben der Ableitung aus spätern Einwirkungen die väterlichen Eigenschaften, welche die Kinder von Aeltern aus verschiedenen Menschenstämmen an sich zu tragen pflegen, womit man noch aus dem animalischen Gebiet die Beschaffenheit der Bastardzeugungen vergleichen kann. Als den eigentlich entscheidenden Moment für das Forterben älterlicher Qualitäten auf das Kind haben wir demnach die Zeugung zu betrachten.

Vergegenwärtigen wir uns die Entwickelung des Embryo von Anfang an, so erscheint es unsrer Phantasie als eine äußerst harte Zumuthung, sich dieselbe, namentlich in ihrem allerersten Stadium, wo eine Wirklichkeit des Seelenlebens noch gar nicht nachzuweisen ist, als Trägerin von Neigungen und Talenten der Seele — natürlich der Anlage nach — vorstellen zu sollen. Aber die unumstößliche Thatsache des Ueberganges solcher Dispositionen vom Vater auf das Kind soll uns eben mahnen, die mechanischen Vorstellungen von einer ersten Periode ausschließlich leiblicher Existenz des Embryo, auf welche dann die Vereinigung einer Seele mit dem Leibe (infundendo) folge, als gänzlich unangemessen fern zu halten und das Verhältniß zwischen Leib und Seele vielmehr auf jedem Punkte, auch wo die Wirksamkeit der Letztern noch eine völlig latente ist, als ungetheilte dynamische Einheit beider Seiten zu fassen. Muß doch die Physiologie diesen in weite Ferne wirkenden Einfluß der Befruchtung ohne alles demonstrable Substrat in noch viel auffallendern Erscheinungen aus dem Gebiet des thierischen Lebens anerkennen und in ihren Begriff der Zeugung aufnehmen *). —

Es ist nun unleugbare Thatsache der Erfahrung, daß nicht bloß Züge, die der Eigenthümlichkeit angehören und eben als solche normal sind, sondern auch abnorme Bildungen und Anlagen zu bestimmten Krankheiten des leiblichen Lebens so wie Dispositionen zu psychischen Störungen, zur Melancholie, zum Wahnsinn, sich durch die Zeugung fortpflanzen. Nöthigt uns aber die Erfahrung zu dieser Anerkennung, so werden wir ihrem gewaltigen Zeugniß gegenüber auch nicht leugnen können, daß auch bestimmte sittliche Störungen sich in der Weise schlimmer Anlagen von den Aeltern auf die Kinder vererben.

*) Vgl. z. B. die merkwürdigen Thatsachen, welche Burdach in seiner „Physiologie als Erfahrungswissenschaft" B. 1, §. 301. (erste Ausg.) zusammenstellt.

Man kann dieß sehr oft im Leben an offenkundigen Gebrechen beobachten. So sieht man die Laster der Trunksucht und der Geschlechtslust, des zügellosen Ehrgeizes und des Jähzornes, wenn die Aeltern von ihnen beherrscht sind, überaus häufig in den Kindern mit dem allmäligen Fortschritt ihrer Entwickelung wieder zum Vorschein kommen als gefährliche Geneigtheit zu gleichen Entartungen. Geben sich nun die Kinder der schlimmen Neigung hin, statt ihr nach der Mahnung ihres Gewissens mit allem Ernste zu widerstreben, so ist es sehr begreiflich, daß in ihnen diese Laster, von dem angebornen Zuge unterstützt, zu größerer Gewalt als in den Aeltern heranzuwachsen pflegen. Die häßlichen Züge des eignen Bildes spiegelt dann dem Vater das Antlitz des Sohnes in grauenhafter Verzerrung wieder. Bedarf aber die Sünde eines gewissen Reifens, um von den Strafen erreicht zu werden, die auch im irdischen Leben, namentlich insofern sie herrschende Sünde der Gemeinschaft ist, mit ihr zusammengeordnet sind, so geschieht es natürlich sehr oft, daß die Väter, in denen die Sünde noch nicht reif geworden, ihren zerstörenden Folgen entgehen, die dann über die Kinder mit unabwendbarer Macht hereinbrechen. Es ist ein furchtbar ernstes Wort, von dem aber schon die Erfahrung, mit der unsre Begriffe von göttlichen Ordnungen sich doch nothwendig in Einklang halten müssen, uns nicht gestattet nur ein Jota abzuziehen, das Wort von der göttlichen Heimsuchung der Missethat der Väter an den im Gotteshaß ihnen nacharten den Söhnen bis in's dritte und vierte Glied, Exod. 20, 5. 34, 7. Num. 14, 18*). Christus selbst bestätigt

*) Allerdings scheint es natürlicher das לְשֹׂנְאָי Exod. 20, 5. mit Hengstenberg (Authentie des Pentateuchs B. 2, S. 548.) u. A. zu עַל־בָּנִים zu ziehen (oder, wie H. wohl eigentlich will, zu beiden Subjekten — לְ wäre jedenfalls in der Bedeutung: in Ansehung, zu nehmen), als z. B. mit De Wette in seiner Uebersetzung zu אֹהֲבַי. Indessen wird doch dabei offenbar als Regel vorausgesetzt, daß die Kinder den sündigenden Vätern ähnlich sein werden, was sich durch die Weglassung des לְשֹׂנְאָי in den Parallelstellen bestätigt.

es und legt es aus, wenn er dem Geſchlecht ſeiner Zeit weiſſagt, daß über ſie, die das Maß ihrer Prophetenmordenden Väter durch den Mord ihres Meſſias und ſeiner Abgeſandten vollzumachen im Begriff ſtehen, all das unſchuldig vergoſſene Blut ſeit Abels Mord kommen werde, Matth. 23, 29—35. — Und auch hier begegnet uns öfters die ſchon oben im nichtſittlichen Gebiet wahrgenommene merkwürdige Erſcheinung, daß üble Dispoſitionen der Aeltern, die in den Kindern ganz verſchwunden zu ſein ſcheinen, doch von ihnen auf die Enkel übertragen werden — zum Zeugniß, daß die Keime dieſer Entartungen, wodurch immer ihre Entwickelung gänzlich verhindert worden ſein mag, in dem tiefen Naturgrunde der Individualität verborgen gelegen haben.

Und eben dieſer unbewußte Naturgrund des Menſchen, nicht die geiſtige Perſönlichkeit iſt das eigentlich Wirkende in dem Zeugungsproceß, dem Leiter jener Entartung von Geſchlecht zu Geſchlecht, und auch dadurch unterſcheidet ſich das menſchliche Zeugen vom Schaffen, mit welchem daſſelbe neuerlich nicht nur von Phyſiologen, die wie Burdach überhaupt den Begriff des Schaffens durch den des Zeugens zu verdrängen ſtreben, ſondern auch auf theologiſchem Gebiet *) vermiſcht worden

*) Vgl. z. B. Harleß's Ethik S. 30. „Alle Zeugung und Geburt iſt nicht ein gleichſam wiederholter Schöpfungsakt Gottes, ſondern Wirkung einer dem Menſchen durch Gott verliehenen ſchöpferiſchen Macht". — Dabei wäre zunächſt die Frage zu beantworten, ob daſſelbe auch wohl gelten ſoll von dem thieriſchen Zeugen. Wäre es mit dem Begriff des Schaffens minder ſtreng gemeint, als es der Zuſammenhang der Behauptung hier mit ſich bringt, ſollte damit nur ausgedrückt werden, daß in allem Zeugen der wunderſame Anfang eines durchaus Neuen liegt, die Hervorbringung eines individuellen Lebens, welches eben als ſolches weder in Vater noch in Mutter, natürlich auch nicht in Beiden zuſammen latent vorhanden war, und welches, ſo wie es als Embryo in's Daſein getreten, ſofort beginnt ſich aus ſeinem eignen Princip zu entwickeln, ſo glaube ich, daß viele, vielleicht die meiſten Phyſiologen unſrer Zeit damit einverſtanden ſein werden, ſo jedoch, daß ſie dieß eben ſo der thieriſchen wie der menſchlichen Zeugung zuſchreiben.

iſt. Die Wirkſamkeit des Individuums iſt hier in ihrem Produkt dem bewußten Selbſtbeſtimmen entzogen und wie das Wirken jeder Naturkraft unter ein ihm ſelbſt verborgenes Geſetz gethan. Es ſind aber nicht weniger die väterlichen als die mütterlichen ſchlimmen Dispoſitionen, welche ſich ſo auf das Kind fortpflanzen, und eben weil es beide gleichermaßen ſind, muß es als das Natürlichſte erſcheinen dieſe Fortpflanzung ganz an den Moment der Zeugung zu knüpfen. Aus dieſem Moment leitet offenbar auch Pſ. 51, 7. das anfängliche Sündigſein her (vgl. S. 371 f.).

Wir ſind dabei durchaus nicht veranlaßt die ſinnliche Geſchlechtsgemeinſchaft als etwas an ſich *Sündhaftes* zu betrachten oder die gänzlich verfehlten Vorſtellungen zu vertreten, welche ſich *Auguſtinus* von der concupiscentia als der Strafe des Sündenfalls gebildet und durch ſein Anſehen in die ſcholaſtiſche und zum Theil auch in die proteſtantiſche Theologie fortgepflanzt hat. Allerdings hat ſich in dieſes Verhältniß vorzugsweiſe der verunreinigende und vergiftende Einfluß der Sünde geworfen; auch gehört unſtreitig die ungeſtüme Heftigkeit dieſes ſinnlichen Triebes in Unzähligen zu den beſondern Formen, in denen die Sündhaftigkeit *als angeborne* ſich bethätigt. Das Band zwiſchen irdiſcher Sinnlichkeit und dem nach Gottes Bilde geſchaffenen Geiſt iſt überhaupt vermöge der Paradoxie dieſer Verbindung die verletzbarſte, dem Angriff der Sünde am meiſten ausgeſetzte Stelle im menſchlichen Weſen, und dieſe Verletzbarkeit ſteigert ſich im Gebiet des Geſchlechtlichen noch beſonders dadurch, daß hier ſinnliche und geiſtige Beziehungen, die Befriedigung des Triebes und das Verhältniß von Perſönlichkeit zu Perſönlichkeit mit einander innig verwebt ſind, wodurch theils ein ſtärkerer Reiz des Triebes, theils die Gefahr, daß das Geiſtige nur gebraucht wird, um das Sinnliche zu ſpiritualiſiren, d. h. zu raffiniren, bedingt iſt. Nichtsdeſtoweniger müſſen wir im Gegen-

ſatz gegen die asketiſche Anſicht mit ihren verborgenen Manichäiſirenden Vorausſetzungen an der vollkommnen Durchdringlichkeit auch dieſes Lebensgebietes mit den heiligen Principien der göttlichen Geſinnung unbedingt feſthalten; das Sündhafte kann auch hier nur das Accidentale ſein, das Weſentliche dieſer Lebensthätigkeit, ihren geſetzmäßigen Verlauf, wie er gegenwärtig iſt, kann es nicht treffen.

Vielmehr iſt die Zeugung grade nur inſofern und auf dieſelbe Weiſe die Trägerin für die Fortpflanzung der Anlagen zu beſtimmten ſittlichen Störungen, als ſie es eben auch für die Uebertragung unſchuldiger Eigenthümlichkeitsanlagen von Geſchlecht zu Geſchlecht iſt. Wäre die menſchliche Natur rein, ſo würde die Art ihrer Fortpflanzung doch weſentlich dieſelbe ſein; wie ſie ganz darauf ruht, daß der Menſch nach dem Begriff ſeiner irdiſchen Entwickelung eine dem animaliſchen Leben analoge Naturſeite ſeines Weſens hat, ſo wird ſie auch von der Geneſis in ihrer Analogie mit der thieriſchen Zeugung als urſprüngliche Ordnung Gottes ohne allen Bezug auf die Sünde dargeſtellt, K. 1, V. 28. vgl. V. 22. vgl. Matth. 19, 4—6. Aber die Zeugung würde dann eben keine ſittlichen Störungen, keine verkehrten Dispoſitionen, ſondern nur unſchuldige Natur und reine Eigenthümlichkeit auf die Erzeugten fortzupflanzen haben.

Hieraus ergiebt ſich, daß wir, ohne die Heiligkeit der Ehe im Geringſten anzutaſten, als ſtände die ſinnliche Seite derſelben nur unter göttlicher Duldung etwa zur Abwendung eines größern Uebels, dennoch, wenn das menſchliche Leben des Sohnes Gottes einen durchaus reinen Anfang nehmen ſoll, die Ausſchließung der natürlichen Erzeugung von demſelben fordern müſſen. Soll dieſes Leben ein menſchliches ſein, ſo muß es in dem Leibe eines menſchlichen Weibes entſtehen und ſich entwickeln; ſoll es von Anfang an ein unſündliches ſein, ſo muß an die Stelle der beſtimmenden menſchlichen Thätigkeit, durch welche

ſonſt die Entſtehung eines neuen Lebens bedingt iſt, ein göttliches Wirken treten*). Kommt nun dieſem dogmatiſchen Poſtulat der Bericht der Evangelien von der jungfräulichen Geburt Jeſu entgegen, ſo hat die chriſtliche Kirche gewiß guten Grund ſich den in ihren älteſten Bekenntniſſen enthaltenen Ausdruck für die übernatürliche Erzeugung Jeſu um keinen Preis entreißen zu laſſen. Während der embryoniſchen Entwickelung weiſt der reine Keim des göttlichen Menſchenlebens von ſelbſt alles Fremdartige ab, aſſimilirt ſich aus den Elementen des mütterlichen Bodens nach den Geſetzen des organiſchen Lebens nur das ihm Gemäße. Wäre dagegen der erſte Anfang, der Moment, in welchem das Daſein der natürlichen Individualität Jeſu ſchlechterdings noch nicht Selbſtbeſtimmung, ſondern reines Beſtimmtſein war, durch eine natürliche Zeugung bedingt, ſo würde ihre Bewahrung vor der Befleckung durch die Sündhaftigkeit der Aeltern nicht ein Wunder ſein, wie es in der unmittelbaren göttlichen Wirkſamkeit mit Ausſchließung des männlichen Antheils allerdings liegt, ſondern ein Widerſpruch, der das beſtimmende, die eigne Naturbeſchaffenheit mittheilende Wirken der Aeltern in derſelben Beziehung ſetzt und aufhebt. Darum können wir die Schleiermacherſche Faſſung des Dogmas, nach welcher die natürlichen Bedingungen der Erzeugung zwar vollſtändig vorhanden und wirkſam waren, aber mit der reproduktiven Thätigkeit der Gattung eine ſchöpferiſche Thätigkeit ſich verband, welche den eine Theilnahme an der allgemeinen Sündhaftigkeit bedingenden Einfluß der Geſchlechtsthätigkeit in jener Erzeugung aufhob**), auch abgeſehen davon daß ſie in der evangeliſchen Geſchichte an nichts anzuknüpfen hat, für eine Verbeſſerung nicht halten. —

In den eben entwickelten Beſtimmungen iſt ſchon die An-

*) Vgl. Neanders Bemerkungen über die übernatürliche Erzeugung, im Leben Jeſu, S. 16 f.

**) Glaubenslehre B. 2, S. 73.

an dem Naturgrunde ihrer
gung individueller An
Kinder hat dieſe Bedeutun
vidueller Aehnlichkeiten; in
Wer dieß und was ſich ſof
poſitionen zu einer beſonde
Familie ausſterben, nicht z
Zweifel hier immerfort neue
mer Neigungen in die natür
des Willens an ſie ſtattfinden,
Erfahrung annehmen, daß da
immerfort in der ſchnellſten P
dieſe Ungleichheit der beſondern
ſich überall ſpecifiſch Gleiches
als Medium der Gattun
Individuum ſich mittheilende
des durch ſeinen Abfall von G
lens wohl

lichen Anfange ſeiner irdiſchen Entwickelung. Von dieſem zeitlichen Urſtande iſt hier die Rede. Ihn haben wir uns nach den Andeutungen der Geneſis und des Apoſtels Paulus ſowie nach den Reſultaten, die ſich aus dem ganzen Zuſammenhange unſrer bisherigen Betrachtung, namentlich aus den von S. 515. bis hieher entwickelten Momenten ergeben, als einen Zuſtand faktiſcher Sündloſigkeit und noch ungeſtörter Harmonie des pſychiſch-phyſiſchen Lebens zu denken.

Allerdings haben auch die erſten Menſchen von Anfang ihres Zeitlebens jenen Urfall in der Region ihrer unzeitlichen und bloß gelſtigen Exiſtenz und die daraus entſpringende Urſchuld zu ihrer Vorausſetzung, den finſtern Grund, aus dem alle menſchliche Perſönlichkeiten, die in dieſe Welt kommen, emporſteigen, mit alleiniger Ausnahme des Erlöſers der Welt. Aber wie dieſe zeitloſe Urentſcheidung als ſolche in keinem Menſchen Inhalt des empiriſchen Bewußtſeins iſt und es auch nicht ſein kann, ſo iſt ſie für das empiriſche Leben der erſten Menſchen von Anfang ruhender, latenter Grund, der erſt, wenn es zu einer Willensentſcheidung in der Verſuchung, im Kampf entgegengeſetzter Antriebe kommt, in Wirkſamkeit treten kann.

Was nun aber das Verhältniß zwiſchen den verſchiednen Kräften unſers Weſens im Urſtande der erſten Menſchen betrifft, ſo haben wir uns dieſes als ein relativ unentwickeltes zwar, aber als ein Verhältniß ungeſtörter Harmonie zu denken, nicht, wie die katholiſche Theologie will, als eine naturalis contrarietas et pugna virium et appetituum, die durch ein donum superadditum im Zaum gehalten werden muß. Die Gegenſtände und Gebiete, auf welche die verſchiednen Kräfte und Triebe ſich beziehen, ſind natürlich verſchieden; aber ſo lange ihrer natürlichen Beſtimmung gemäß die niedern den höhern ſich willig unterordnen, kann daraus ein wirklicher Zwieſpalt und Kampf der Triebe nicht entſtehen. Wirkt jeder an ſeiner Stelle

es, insofern von seiner Beschaffenheit im Ganzen die Rede ist, auch bei fortschreitender Steigerung seines Verderbens durch neue Verschuldungen im irdischen Leben der Regel nach immerdar. Nicht aus der schlechthin lichtlosen Finsterniß, sondern aus der Nacht, der noch ein Dämmerschein des Tages geblieben ist, steigt unsre sittliche Entwickelung in der Zeit empor, und eben darauf beruht der tiefe Zug zum Lichte, auf dessen Entgegenkommen jede sittlich religiöse Einwirkung auf das erwachende Leben rechnen kann, wenn sie ihr Werk nur früh genug beginnt. Dieser Zug ist insofern That des Menschen, als er die Grenze ausdrückt, bis zu welcher sein ursprünglicher Fall durch Selbstverkehrung sich erstreckt. Nicht so entschieden hat sich sein Wille von seinem ewigen Grund und Maß losgerissen, daß diesem nicht noch eine bestimmende Macht geblieben wäre, aus deren Gegenwirkung gegen das herrschende Princip der Selbstsucht der seltsam gemischte, schwankende Zustand entspringt, in dem wir den natürlichen Menschen im Allgemeinen finden. —

Wollten wir nun allen persönlichen Kreaturen in dem zeitlosen Urstande ihres Wesens eine solche Selbstverkehrung zuschreiben, so würden wir das Problem, das sich in dieser Sphäre lösen soll, in sie selbst wieder hineintragen. Die Aufgabe ist, den äußerst scheinbaren Schluß von der Allgemeinheit der Sünde auf ihre metaphysische Nothwendigkeit in seiner Falschheit darzuthun oder, was dasselbe sagt, mit jener Allgemeinheit die Selbstverschuldung des Menschen in der Sünde zu vereinbaren. Wird nun die Allgemeinheit des Bösen auch in das Gebiet der intelligibeln Urentscheidungen übergetragen, so bricht jene Nothwendigkeit grade da, wo sie überwunden und in lauter Freiheit verwandelt werden sollte, in ihrer vernichtendsten Gewalt hervor. Allein zu dieser Uebertragung sind wir, wenn die hier entwickelte Idee nicht mit der gänzlich verschiedenen Lehre von einem Abfall als dem Grunde endlichen und individuellen Seins verwechselt werden

äußern Gewalt ſind, aus dem Egoismus eines dieſer Syſteme, wodurch ihr Gleichgewicht aufgehoben wird. Hätte der Wille ſich niemals gegen den Willen Gottes empört, ſo würde die Leiblichkeit, wiewohl ſeeliſch und irdiſch (ψυχικὴ, χοϊκή), die in ihrem Begriff liegende Harmonie niemals eingebüßt, ſondern bis zu ihrer Erhebung auf die höhere Stufe durch die Verklärung bewahrt haben.

Nach dieſen Erörterungen müſſen wir allerdings auch dem Urſtande unſers Geſchlechts eine „unzeitliche Urſündlichkeit" zuſchreiben — mit Schleiermacher*), doch unter andern Vorausſetzungen und ſomit in anderm Sinn, namentlich ohne deßhalb eine mit dem zeitlichen Fall der Stammältern eingetretene Veränderung in der Beſchaffenheit der menſchlichen Natur zu leugnen. Denn jene unzeitliche Urſündlichkeit beſtimmt nicht unmittelbar das ſittliche Leben der erſten Menſchen zu einer ihr entſprechenden Richtung, ſondern nur inſofern ſie durch eine neue Selbſtentſcheidung ihres Willens neu angeeignet wird; das Empiriſche, die ſittliche Entwickelung im Gebiet deſſelben hat ihr eignes Recht und ihre reale Bedeutung, iſt keineswegs bloßes Erſcheinen jener intelligibeln Urthat. Zwar iſt der Wille von Anfang in ſich zerſpalten durch die falſche Erhebung der Selbſtheit in ihm, und dieſe Selbſtentzweiung muß ohne Zweifel auch zur Erſcheinung kommen. Aber da er eben in ſich geſpalten, mithin vom göttlichen Willen keineswegs völlig losgeriſſen iſt, vgl. S. 507 f., ſo folgt nicht nothwendig, daß ſeine innere Entzweiung in der Geſtalt eines Falles und einer damit beginnenden und immerfort wachſenden Entartung erſcheine. Er iſt durch eine göttliche Ordnung, die auch ſchon Gnadenordnung iſt, inſofern ſie ihm die Bedingungen ſeiner Selbſtwiederherſtel-

*) Glaubenslehre §. 72, 6. (B. 1, S. 445.). Mit Schleiermacher iſt in der Anerkennung ſowohl des Faktums ſelbſt als auch ſeines Grundes dem Weſentlichen nach Rothe einverſtanden, in ſeiner Ethik Bd. 2, S. 216 f.

lung darreicht, in die enge Bahn der irdiſchen Entwickelung geführt und unter das Geſetz gethan; wie die lautere Unſchuld ſeiner Naturbaſis, welche noch nichts von irgend einer Unordnung der Kräfte weiß, ihm den Gehorſam leicht macht, ſo lockt im Innern ein göttlicher Zug und Gewiſſenstrieb zur Unterwerfung unter Gottes Ordnung; er muß jedenfalls ſeine Entzweiung mit ſich ſelbſt inne werden durch den ſchwankenden Kampf zwiſchen widerſtreitenden Mächten; aber er kann in dieſem Kampfe überwinden und durch fortgeſetzte Uebung im demüthigen Gehorſam gegen Gottes Gebot allmälig ſeine eigne Verwundung heilen. — Wenn Rothe in ſeinen Beſtimmungen über den Urſtand auf den Mangel einer erziehenden Einwirkung beſondern Nachdruck legt*), ſo ſind wir ſoweit einverſtanden, daß man ſich die Möglichkeit einer harmoniſch fortſchreitenden ſittlichen Entwickelung der Urmenſchen ohne eine ſolche Leitung durch Weſen, welche ſchon eine reife Erkenntniß von der ſittlichen Natur der beſondern Verhältniſſe und Lebensgebiete beſitzen, nicht anſchaulich machen kann. Soll demnach dieſe erziehende Einwirkung die objektive Bedingung einer reinen ſittlichen Entwickelung ſein, ſo folgt doch nicht die Unvermeidlichkeit der Sünde für die erſten Menſchen, ſondern vielmehr dieſes, daß die heilige Liebe Gottes ſie eine ſolche Leitung, wie ſie immer vermittelt geweſen ſein mag, nicht wird haben vermiſſen laſſen. Denn weder kann dieſe Vermittelung ausſchließlich an menſchliche Organe gebunden ſein, noch läßt ſich aus dem Schweigen der Geneſis ein Gegengrund hernehmen; als eine vollſtändige Darſtellung des Urſtandes und aller ſeiner Verhältniſſe wird ja Niemand ihre Erzählung anſehen.

So konnte der erſte Adam, wenn ſeine Nachkommen von ihm eine ſtörungsfreie ſinnliche Natur und ein Vorbild treuen Gehorſams gegen das göttliche Gebot empfangen hätten, ihnen in beſchränkterm Maße das werden, was ihnen der zweite Adam im

*) A. a. O. Bd. 2, S. 213.

höchsten Sinne wirklich geworden, der Anfänger einer den Willen von seiner ursprünglichen Entzweiung befreienden Entwickelung. Aber nimmermehr konnte er das werden, ohne in der Versuchung diesen Gehorsam gegen den göttlichen Willen und damit den Sieg desselben über die selbstische Richtung des eignen Willens bewährt zu haben. Ein Moment der Versuchung lag nun schon in dem Vorhandensein eines positiven Gesetzes für die ersten Menschen, namentlich insofern es ihnen in verbietender Form entgegentrat. An sich zwar war das göttliche Verbot vielmehr eine Versuchung zum Guten, eine Reizung zur bewußten Unterwerfung des eignen Willens unter Gottes Willen; doch mußte es zugleich die noch schlummernde Richtung der Selbstheit auf Emancipation vom göttlichen Willen aufwecken, sie ihnen zum Bewußtsein bringen, auf daß sie überwunden werde. Aber als Reizung zum Bösen, welche die ersten Menschen zur principiellen Selbstentscheidung drängte, konnte die Versuchung ihnen nur von einem Wesen kommen, in welchem selbst das Böse schon vorhanden war, und welches die wahre Natur ihres sündlosen Zustandes, den geheimen Zwiespalt zwischen ihrer thatsächlichen Beschaffenheit und der Gebrochenheit ihres Willens durchschaute. — Die Schlange des Paradieses ist in der Erzählung der Genesis unstreitig als wirkliche Schlange gemeint. Als eins unter den übrigen Thieren des Feldes wird sie eingeführt, Gen. 3, 1., und die Strafe, die über sie verhängt wird, weist ganz auf ihre thierische Natur hin. Andrerseits werden der Schlange Prädikate beigelegt, die sich auf das Thier schlechterdings nicht beziehen lassen. Und hier muß es als Inkonsequenz erscheinen, wenn man dieß von dem klug berechneten, Wahrheit und Lüge mit feinster List mischenden Sinn der Rede, V. 1. 4. 5., anerkennt, die Rede selbst aber der Schlange als bewußt- und willenlosem Werkzeuge eines intelligenten Wesens zutheilt*). Die

*) So Hengstenberg in der Christologie des A. T. B. 1, S. 24 f.

innern Schwierigkeiten sind für beide Annahmen im Wesentlichen dieselben; die Erzählung selbst deutet nicht mit einem Zuge darauf hin, daß die Worte der Schlange aus dämonischer Eingebung entsprungen seien, ja sie schließt diese Annahme dadurch aus, daß das Strafurtheil V. 14. 15. nach der Besonderheit seines Inhalts lediglich auf die Schlange geht, was sich mit jenem Verhältniß der Schlange durch die Verweisung auf den um der menschlichen Sünde willen über die Natur gekommenen Fluch oder auf die durch das Mosaische Gesetz verordnete Tödtung des Thieres mit dem Menschen, insofern es Werkzeug gewisser Verbrechen gewesen, nicht vereinbaren läßt. Denn etwas ganz Anders ist es doch, wenn die Natur vermöge ihres dynamischen Zusammenhanges mit dem Menschen oder wenn ein einzelnes Naturwesen leiden muß, weil der Mensch etwas gethan, als wenn einem solchen Wesen förmlich eine Strafe zuerkannt wird, weil es selbst etwas gethan, V. 14., worin es doch nur unfreiwilliges Werkzeug einer höhern Macht gewesen sein soll. Endlich hat die Auffassung des Sprechens der Schlange als eines teuflischen Wunders, abgesehen von der Frage nach ihrer Vereinbarkeit mit einem richtig gebildeten Wunderbegriff, dieses gegen sich, daß die ganze heilige Schrift nichts Analoges und die Erzählung selbst nicht die leiseste Andeutung enthält, daß hier ein Wunder berichtet werden solle.

Die dogmatische Betrachtung hat die Aufgabe, die sinnbildlichen Elemente, welche dieses folgenreiche Ereigniß in der mündlichen Ueberlieferung allmälig an sich gezogen, und aus denen es sich sein gegenwärtiges Gewand gewebt hat, auf ihren eigentlichen Gehalt zurückzuführen, und wenn dieß bei der vorliegenden Gestalt der Erzählung auf dem Wege der bloßen grammatisch historischen Auslegung nicht möglich ist, so tritt die dogmatische Kombination in ihr volles Recht ein.

Das Wesen, welches durch seine überlegene Intelligenz das potentielle Böse im Menschen zum Aktus reizt und so den Tod

und Alles, was im physischen Gebiet wirkliches Uebel ist, über das menschliche Dasein bringt, kann kein andres sein als der Satan. Auf ihn wird die Schlange der Genesis nicht bloß in einem Apokryphon des A. T. (W. d. Weish. 2, 24.), sondern auch im N. T. gedeutet, in gelegentlicher, nicht völlig sicherer Anspielung Röm. 16, 20. 1 Joh. 3, 8., ganz bestimmt Apokal. 12, 9. Viel wichtiger aber als diese Stellen ist uns der Ausspruch Christi vom Teufel: ἐκεῖνος ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ' ἀρχῆς, Joh. 8, 44. Denn die nach Cyrill von Alex. besonders von Nitzsch*) und Lücke**) vertheidigte Beziehung des „Menschenmörder" auf Kains Brudermord steht nicht bloß dadurch im Nachtheil gegen die gewöhnliche Auslegung, daß sie das ἀπ' ἀρχῆς nicht so streng zu nehmen gestattet wie diese***), sondern noch mehr dadurch, daß die Erzählung der Genesis von jenem Brudermorde auch nicht die geringste Andeutung einer verführenden Einwirkung auf Kain enthält. Dennoch würden wir jener Erklärung den Vorzug vor der andern geben müssen, wenn bei der letztern das dem Teufel zugeschriebene Menschentödten wirklich nur von dem geistlichen Tode verstanden werden könnte. Denn zu gezwungen wäre es doch und durch die Parallele von 1 Joh. 3, 15. keineswegs zu schützen, wenn den Juden, die Christum tödten wollen, ihre Aehnlichkeit mit dem Teufel dadurch dargethan werden sollte, daß er durch seine Verführung den Menschen den geistlichen Tod zugezogen. Allein es ist eben auch nicht der geistliche, sondern der leibliche Tod,

*) In der Abhandlung über den Menschenmörder von Anfang — theol. Zeitschrift von Schleiermacher, De Wette und Lücke H. 3, S. 52 f.

**) Kommentar zum Ev. Joh. B. 2, S. 340 f.

***) Dieser Mißstand der Cyrillischen Erklärung tritt besonders stark hervor bei Vergleichung mit der Parallele 1 Joh. 3, 8: ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει — worauf Tholuck aufmerksam macht, Komm. zum Ev. Joh. S. 228.

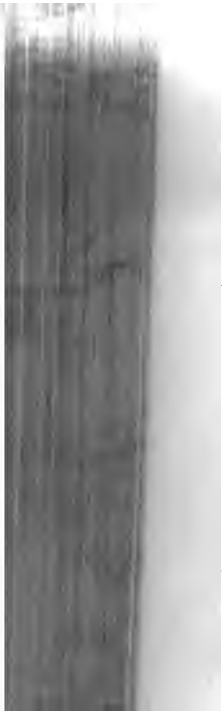
den die Erzählung Gen. 3. und der Gebrauch, den sonst das N. T. von ihr macht, von dem Fall der Stammältern herleitet. Auch die Stelle im Hebräerbrief, welche den Teufel den Gewalthaber des Todes nennt, 2, 14., kann theils wegen der Zusammenstellung mit dem Tode Christi theils wegen der unmittelbar folgenden nähern Bestimmung über die Art, wie der Tod seine Macht über die Menschen übte, nur vom leiblichen Tode verstanden werden. Wir müssen es hiernach als das Natürlichste betrachten, den ἀνθρωποκτόνος ἀπ' ἀρχῆς mit Hengstenberg*), Tholuck**), Krabbe***) auf die Geschichte des Sündenfalls zu beziehen, womit denn die Deutung der Schlange auf den Satan die höchste Bestätigung erhält.

So wenig wir nun die Möglichkeit einer schlechthin von sich selbst beginnenden Selbstverkehrung des Willens, eines Falles aus einem auch von sündhafter Disposition freien Zustande in die Sünde leugnen, so wenig wir deßhalb Schleiermachers Einwendungen gegen die Auffassung des Sündenfalls als eines ursprünglichen Entstehens der Sünde, wie sie hauptsächlich auf der Verneinung dieser Möglichkeit beruhen †), uns anzueignen vermögen, so können wir doch in dem Inhalt der Erzählung nichts finden, was auf ein solches ursprüngliches Entstehen der Sünde im strengen Sinne bestimmt hinwiese. Weder die Erschaffung des Menschen nach dem göttlichen Ebenbilde noch das göttliche Urtheil über alles Geschaffene, daß es sehr gut sei, steht nach früherer Bemerkung über Beides (S. 482 ff.) der Annahme entgegen, daß wir es hier nur zu thun haben mit dem Hervorbrechen einer verkehrten Willensrichtung, die aller empirischen Entwickelung des Menschen vor-

*) A. a. O. S. 30 f.
**) A. a. O.
***) Die Lehre von der Sünde und vom Tode, S. 133 f.
†) Glaubenslehre B. 1, S. 430. 432.

angeht, mit einem potentiâ ſchon vorhandenen Böſen, welches zwar durch unabläſſigen Kampf gegen ſeine Aktualiſirung unterdrückt werden kann, aber doch eine urſprüngliche ſittliche Störung und Unreinheit der menſchlichen Natur begründet. Darauf, dieſe in der grundloſen Tiefe des menſchlichen Lebens ruhende Potenz zur Bewegung und Selbſtoffenbarung zu bringen, geht das Bemühen des Verſuchers. Er ſucht zu dieſem Zweck zuerſt in dem Weibe Zweifel an dem göttlichen Gebot und ſeiner wahren Bedeutung zu erregen. Und als in der Antwort des Weibes ſich zwar eine richtige Einſicht in das Gebot, aber als Motiv der Scheu es zu übertreten die Furcht vor dem angedrohten Tode verräth, da leugnet der Meiſter in der Kunſt Lüge mit Wahrheit zweideutig zu miſchen, daß dieſes Uebel die Menſchen treffen werde, und verſpricht ihnen dagegen, auf einen göttlichen Neid als Grund des Verbotes leiſe hindeutend, zum Lohne ſeiner Uebertretung ein Gut, deſſen Reiz die ſelbſtſüchtige, von Gott abgewendete Richtung des Willens aus ihrer Verborgenheit hervorlocken mußte, die Erhebung zur Gottgleichheit in der Erkenntniß des Guten und des Böſen. Dieß giebt nach der Erzählung der Geneſis den Ausſchlag; an dem Gelüſten nach *eigenmächtiger Selbſterhebung* iſt der Menſch gefallen. Ob dabei, wie man aus Gen. 3, 6. zunächſt ſchließen möchte, in untergeordneter Weiſe ein *ſinnliches Moment* mitgewirkt, iſt für uns bei unſern früher gewonnenen Reſultaten über den hiſtoriſchen Charakter der Erzählung und deſſen Schranken und bei der damit gegebenen Nothwendigkeit den Baum und ſeine Früchte ſymboliſch zu faſſen eine unbeantwortliche Frage.

Wie die ganze Erzählung unmittelbar nicht den Urſprung der *Sünde*, ſondern den des *Uebels* erklären ſoll, ſo ſagt ſie uns auch nichts Ausdrückliches von *ſittlichen Unordnungen*, die mit der erſten Sünde eingetreten ſeien. Allerdings ſcheint ſie beſonders in V. 12. — durch den verſteckten Verſuch



über den Menſchen natürlich nicht, r
oder als eine Zuſtändlichkeit, die e
kennen muß, ſondern was als ein
darſtellt, Mühſal, Schmerz und T
daß die Herrſchaft des Todes über
ſeinem Innern entſtandene Störung
bens deutet, verknüpfen wir damit di
von der urſprünglichen Abweichung
ſcheidende Störung offenbar vorhand
der Erblichkeit an ſich trägt und zu
ihrer allgemeinen, überall anzutreffe
als Erbſchaft von den Anfängern d
her kenntlich macht, worauf auch Pa
(δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία
vgl. S. 474 f.): ſo werden wir nich
dem Sündenfall der Stammältern e
chiſch-phyſiſchen Lebens, eine Stör
Harmonie eintrat, die ſie dann durch d
kommen, dieſe wieder auf die ihrigen

Das Weſen dieſer Störung in

„eine Neigung der ſinnlichen Triebe die Impulſe des Geiſtes zurückzudrängen und ſich gegen ſein heiliges Geſetz zu empören". Wenngleich dieſes Mißverhältniß in den verſchiedenſten Richtungen ſich äußert, ſo iſt es doch in irgend einer Weiſe als ſchlimme Anlage überall vorhanden — die eigentliche Erbſünde —; es greift tief in jede menſchliche Entwickelung ein, die Art derſelben mitbeſtimmend.

Von hier aus wird ſich auch die Frage beantworten laſſen, ob die Erbſünde in allen Menſchen gleich oder ungleich ſei. Thomas von Aquino behandelt die Frage in einem eignen Artikel und entſcheidet ſie ſo: Originale peccatum cum sit privatio originalis iustitiae in omnibus oppositum habitum penitus tollens, non magis in uno quam in alio esse potest*). Wenn Thomas hier die Gleichheit der Erbſünde in Allen aus dem Begriff derſelben ableitet, ſo ſtützt dagegen Limborch die Behauptung der Ungleichheit auf die Erfahrung, nach welcher die Kinder in der Regel zu den Sünden der Aeltern ſich neigten, und zwar in der Art, daß dieſe Neigung nach Maßgabe der offenbar von den Aeltern ererbten Temperamentseigenſchaften ſich verſchieden geſtalte, und zieht daraus den Schluß, daß die Kinder die Neigung zur Sünde nicht ſo ſehr von Adam als von den nächſten Aeltern hätten**).

Daß nun die beſondern Richtungen, in denen dieſe erbliche Sündhaftigkeit ſich entwickelt, in den Einzelnen auf verſchiedne Weiſe angelegt ſind, müſſen wir nach dem Bemerkten entſchieden anerkennen. Aber nicht minder offenkundig iſt es, daß alle dieſe Verſchiedenheiten in der Beſonderung der erblichen Sündhaftigkeit auf dem Grunde eines Allgemeinen und ſich ſelbſt Gleichen, wie wir es vorher bezeichnet haben, ſich erheben. Und eben dieſe weſentliche Gleichheit, wie ſie durch alle

*) Summa II, I, qu. 82, art. 4.

**) Theologia christiana l. III, c. III, §. 4.

Unterſchiede der Beſonderung hindurchgeht, dieſe Thatſache, daß das Uebergewicht der ſinnlichen Triebe über den Geiſt, wenn es ſich gleich durch den modificirenden Einfluß der Zeugenden in ſehr verſchiedene Geſtalten kleidet, die es dem oberflächlichen Blicke öfters ganz verhüllen, doch als ſündhafte Dispoſition in keinem natürlich Gebornen wirklich verſchwindet, iſt es ja, die uns auf eine in den Urſprüngen des menſchlichen Geſchlechts eingetretene Störung der Gattungsnatur führt. Wenn dabei die Aeltern als Organe dieſer Gattungsnatur und ihrer zeugenden Kraft thätig ſind, ſo ſind ſie eben nicht die Urheber jener ſo ſich fortpflanzenden ſündhaften Dispoſition; ihr Wirken iſt nicht die Urſache dieſer Störung der Subſtanz nach, ſondern es individualiſirt ſie nur, und auch dieß nicht immer oder doch oft auf kaum bemerkbare Weiſe. Darum iſt der Gegenſatz, wie ihn Limborch bildet*), jedenfalls ein unhaltbarer.

Wenn wir hiernach die ſpecifiſche Gleichheit aller natürlich Gebornen in der Theilnahme an der Erbſünde behaupten müſſen, ſo iſt doch damit die Frage noch nicht beantwortet, ob nicht dieſe weſentlich gleiche Sündhaftigkeit in den Einzelnen verſchiedene Grade der Stärke habe. Daß im entwickelten menſchlichen Leben ſolche Gradunterſchiede ſtattfinden, daß der beſtimmende Einfluß dieſer erbſündlichen Unordnung der ſinnlichen Natur auf den ſittlichen Beſtand des Lebens nicht bloß durch die göttlichen Kräfte des neuen Lebens, ſondern auch durch die Mittel der Zucht und der geſetzlichen Ordnung, ja ſelbſt durch das Böſe, nämlich durch deſſen aus einer andern Quelle entſpringende geiſtige Tendenzen, in dem Einen geſchwächt und zurückgedrängt wird, während er in dem Andern eine unbeſchränkte Herrſchaft übt, daran kann kein Zweifel ſein. Indeſſen iſt davon

*) Propensionem ad peccandum — habent non tam ab Adamo quam a proximis parentibus, a. a. O.

hier nicht die Rede, sondern nur von der Dispositio als angeborner.

Wie es nun hiermit bewandt ist, läßt sich nur nach der Erfahrung entscheiden. Fassen wir diese unbefangen in's Auge, so werden wir nicht leugnen können, daß die angeerbte Verderbniß der Natur den Individuen auch in verschiedenem Grade der Stärke zukommt. Die folgenden Geschlechter büßen, wenn die Früchte ihres Sündendienstes reifen, mit für die Sünden ihrer Vorfahren; ganze Familien, Völker, ja Menschenstämme entarten, und diese Entartung offenbart sich besonders in der gesteigerten Gewalt, welche der sinnliche Trieb über den Geist erringt, in der blinden Macht der Begierde, die sie beherrscht. Diese besondern Entartungen in den engern und weitern Gebieten pflanzen sich ihrer Grundanlage nach offenbar durch die Zeugung fort; auch lassen sie sich durchaus nicht auf einen bloßen Unterschied in der Richtung der sinnlichen Triebe bei gleichem Grade ihrer ungeordneten Macht zurückführen. Es ist hiernach nicht zu bezweifeln, daß die erbsündliche Zerrüttung der menschlichen Natur nicht gleich in den ersten Geschlechtern nach Adam dieselbe gewesen sein wird wie später, sondern allmälig hat sie sich entwickelt und an Energie zugenommen, bis dann dieser Fortschritt in immer mächtigern göttlichen Gegenwirkungen seine Schranken gefunden hat.

Das Moment, welches über die Stärke der sündlichen Dispositian in dem Erzeugten der Regel nach entscheidet, ist die sittliche Beschaffenheit der Aeltern, doch mit den früher aufgezeigten Einschränkungen. Wir gehen dabei von dem oben schon Anerkannten aus, daß die persönliche Sittlichkeit des Individuums eine schwächende Rückwirkung auf die Störungen in der Naturseite des menschlichen Lebens auszuüben vermag. Indessen scheint eben von dieser Voraussetzung und ihren hier gezogenen Folgerungen aus die Allgemeinheit dieser erblichen Sündhaftigkeit

mächtig gefährdet zu werden. Da dieſelbe in nichts Anderm beſteht als in einer verkehrten Ordnung von Kräften und Trieben, welche an ſich zum Begriff der menſchlichen Natur gehören, ſo ſcheint es, als müſſe die Verminderung des falſchen Uebergewichtes, welches die Triebe der niedern Sphäre erlangt haben, durch die perſönliche Sittlichkeit der Aeltern am Ende auf einen Punkt kommen können, wo es in dem Erzeugten völlig aufgehoben wäre und das rechte Verhältniß ſich als ein angeborenes herſtellte. Und allerdings würde dieß folgen, wenn die Störung in dem Naturgrunde der Aeltern, der in der Zeugung aus ſeiner dunkeln, dem Bewußtſein verhüllten Tiefe wirkt, durch die Heiligung ſchlechterdings ausgelöſcht wäre*). Aber das iſt ſie nicht, ſondern ſie iſt eben nur zurückgedrängt und gefeſſelt; ſie ruht noch unſichtbar in jener Tiefe, wenn ſie gleich längſt, vielleicht ſeit Jahrzehnten, aktuell überwunden iſt, und der Geheiligte brauchte ſich nur der Sicherheit zu überlaſſen, um wieder den ſchon beſiegten Mächten zu verfallen. Mithin können auch wiedergeborne Aeltern nicht anders als dieſe Störung, welche ja nur inſofern Beſchaffenheit der zeugenden Gattungsnatur iſt, als kein natürlich erzeugtes Individuum ſie in ſich zu vernichten vermag, auf ihre Nachkommen fortpflanzen, natürlich der Regel nach unter mitbeſtimmendem Einfluß der Modifikationen und Beſchränkungen, die ſie in ihnen ſelbſt erfahren hat. — Das überall in gleicher Weiſe Vorhandene iſt jene durch die intelligible Selbſtentſcheidung der Freiheit entſtandene Gebrochenheit des Willens in ſich ſelbſt; die Störung des aequale temperamentum qualitatum animae et corporis dagegen unterliegt in den Individuen verſchiedenen Be-

*) Vgl. über dieſe Seite der Frage Tholucks Bemerkungen im litterar. Anzeiger 1834, Nr. 23, S. 178 f. Auguſtinus beſchäftigt ſich öfters mit ihr, beſonders De pecc. mer. et rem. l. II, c. 11. (IX.) f. und Contra Jul. Pel. l. VI, c. 18. (VII.) f. Vgl. Thomas in der Summa, II, 1, qu. 81, art. 3.

ſtimmungen nach Art und Grad*). Wenn Thomas an der oben angeführten Stelle den Gradunterſchied in der erblichen Sündhaftigkeit leugnet, ſo hängt dieß, wie der Beweis jenes Satzes noch deutlicher zeigt, genau mit ſeiner rein privativen Faſſung der Erbſünde zuſammen**).

Dieſe in die ſinnliche Natur des Menſchen und ihr Verhältniß zum Geiſt eingedrungene Störung darf aber mit dem Sündenfall der Stammältern nicht durch den Begriff eines poſitiven göttlichen Strafaktes verknüpft werden. Es iſt ſchon erwähnt worden (S. 452.), daß mehrere unter unſern ältern Dogmatikern den Zuſammenhang zwiſchen dem Sündenfall und der Verderbniß der menſchlichen Natur ſo beſtimmen. Sie finden ſich dazu genöthigt beſonders durch Gen. 2, 17., indem ſie unter dem hier angedrohten Tode als Strafe der Uebertretung den geiſtlichen Tod verſtehen. Indeſſen wenn auch dieſe Auslegung der Stelle richtig wäre, wie ſie es nicht iſt (vgl. darüber S. 394.), ſo würde ſie uns doch nicht zu der Annahme nöthigen, daß dieſer geiſtliche Tod durch eine poſitiv ſtrafende

*) Eben ſo — in Rückſicht auf die letztere Beſtimmung — Reinhard, Vorleſ. über die Dogmatik S. 311. Dagegen iſt die Anſicht Baumgartens, auf welche ſich Tholuck a. a. O. beruft, evangel. Glaubenslehre B. 2, S. 575., dadurch undeutlich, daß er offenbar die Begriffe: Grad und Art, mit einander vermiſcht. Auch Weismann, der in ſeinen instit. theol. exeg. dogm. S. 411. 425 f. der Frage nach der Gleichheit oder Ungleichheit der Erbſünde auf Veranlaſſung der Arminianiſchen Antitheſe einige Aufmerkſamkeit widmet, ſondert die verſchiedenen Beziehungen, die hier im Reſultat zuſammenfließen, beſonders das Angeborne und das in der Entwickelung erſt Gewordene, nicht ſcharf genug.

**) Eben darum hätten die ältern Dogmatiker unſrer Kirche, da ſie zur Erbſünde außer jenem Mangel auch die poſitive Qualität der ungeordneten Begierde rechnen, dieſen Gradunterſchied wohl annehmen können, ſelbſt unbeſchadet ihres Satzes, daß alle Sünden, die Früchte der Erbſünde, an ſich Todſünden ſeien, vgl. Quenſtedt, a. a. O. sect. 2, qu. 13 (p. 148, dist. 12.). Doch laſſen ſie ſich, ſoviel mir bekannt iſt, auf die Behandlung der obigen Frage nicht ein.

That Gottes unmittelbar bewirkt werde mit Ausſchluß eines natürlichen Zuſammenhanges zwiſchen der Verderbniß der menſchlichen Natur und dem Sündenfall. Dieſe Bewirkung ſoll nun zwar nur als Entziehung der urſprünglichen Gerechtigkeit gedacht werden, welche Gott um des Sündenfalles willen über Adam und alle ſeine natürlichen Nachkommen als Mitverſchuldete (vermöge der Theorie von der unmittelbaren Zurechnung des Sündenfalles) verhängt, und aus welcher dann die Verderbniß der Natur von ſelbſt folgt*). Aber auch durch dieſe Wendung iſt der Vorſtellung von einer Einpflanzung des ſittlichen Verderbens in die menſchliche Natur durch eine göttliche Kauſalität, wie ſie dem religiöſen Axiom, daß Gott nicht Urheber der Sünde ſein könne, ſchlechthin widerſtreitet, nicht zu entgehen; denn wenn aus dieſer göttlichen Entziehung die Entſtehung der Naturverderbniß nothwendig folgt, ſo iſt die erſtere eben eine Verurſachung der letztern. Aber die Herbeiziehung eines poſitiven Strafaktes in dieſem Sinne iſt auch ganz unnöthig, da ſich ſehr wohl begreifen läßt, daß, wenn der Wille von der göttlichen Ordnung abfällt, daraus eine Schwächung ſeiner ſittlichen Kraft von ſelbſt folgt und aus dieſer Schwächung eine Unbotmäßigkeit der ſinnlichen Natur.

Aus dieſer Infektion der menſchlichen Natur, wie ſie alſo nothwendige Folge des Falles unter den gegebenen Bedingungen iſt zuerſt in den Stammältern ſelbſt, und wie ſie von ihnen aus durch die natürliche Fortpflanzung ſich allen ihren Nachkommen mittheilt, entſpringt dann weiter die Macht des Todes über das menſchliche Leben, indem die ſtetige Entwickelung zum vollendeten

*) Vgl. Konkordienformel, Sol. decl. a. I, p. 643 f. Cum seductione Satanae per lapsum iusto Dei iudicio in poenam hominum iustitia concreata seu originalis amissa esset, defectu illo — humana natura — perversa et corrupta est, ut iam natura una cum illo defectu et corruptione ad omnes homines — haereditario propagetur.

Daſein, zu welcher dieſes Leben an ſich beſtimmt war, durch das Aktuellwerden der Sünde in den Stammältern und durch die daraus entſpringende Störung des harmoniſchen Verhältniſſes zwiſchen ſinnlicher Natur und Geiſt abgebrochen iſt. Die Nachkommen Adams aber ſind darum von Anfang ihres Daſeins unter die Bedingungen dieſer geſtörten Naturbeſchaffenheit geſtellt, weil dieſelbe der jenem Anfange vorangehenden Beſchaffenheit ihres Willens vollkommen entſpricht *). —

Es leuchtet von ſelbſt ein, wie von dem Standpunkt der hier entwickelten Anſicht aus die berühmte Frage nach dem Urſprunge der einzelnen Menſchenſeelen zu beantworten ſein wird. Wenn in der traducianiſchen Theorie der Tradux nur nicht bloße Fortleitung eines ſchon Exiſtirenden ſein ſoll, ſondern wenn damit das in der Zeugung wirkende progreſſive, Neues hervorbringende Princip vereinigt und ſo die unangemeſſenen Vorſtellungen von einer Theilung der Seelen, zu denen allerdings der Ausdruck leicht verleiten kann, gänzlich fern gehalten werden, ſo hindert uns nichts dieſe Theorie in ihrem Kernpunkte anzuerkennen. Alles Zeugen beſeelter Weſen iſt wahre Seelenzeugung, die im animaliſchen Gebiet nicht bloß ein neues Lebensprincip, ſondern auch ein pſychiſches Princip, im menſchlichen Gebiet zugleich die Anlage zu einer beſtimmten Eigenthümlichkeit in's Daſein ruft. Der lebendige Grund der Entſtehung neuer Individuen iſt die zeugende Kraft der Gattung, deren vermittelndes Organ, die conditio sine qua non ihrer Wirkſamkeit, die Aeltern ſind, doch ſo daß dieſe dabei in der Regel durch die beſondere Beſchaffenheit ihrer natürlichen Individualität einen mitbeſtimmenden Einfluß auf die Lebensform des Erzeugten nach Seele und Leib ausüben. Die ſcholaſtiſche Theo-

*) Als Ergänzung zu dieſen Beſtimmungen iſt zu vergleichen, was B. I, S. 219 f. über das Verhältniß der Sünde in der Sphäre der Sinnlichkeit zu dem ſpirituellen Princip der Sünde bemerkt wurde.

logie lehnte bekanntlich die traducianiſche Theorie in Bezug auf die Entſtehung der einzelnen Seelen aus Scheu vor Materialismus ab. Aber ſie fiel dabei mit ihrer kreatianiſchen Anſicht in einen ſchlimmern Materialismus, als der iſt, den ſie nach ihrer Auffaſſung der traducianiſchen Theorie vermeiden wollte. Denn da ſie doch die Erbſünde nicht leugnete und als Sitz der Sünde die Seele anerkannte, blieb ihr nichts übrig, als die von Gott natürlich rein erſchaffenen Seelen durch die Vereinigung mit dem Leibe im Embryo ſofort ſelbſt unrein werden zu laſſen. So wurde der materielle Leib zum Beſtimmenden, die Seele zum Beſtimmten, bloß Leidenden gemacht*).

Von der andern Seite ergiebt ſich von ſelbſt die Unmöglichkeit, den Urſprung der ihrem Weſen nach unſterblichen Perſönlichkeit im Individuum auf dieſelbe Weiſe zu begründen. Daß ein bloßer Naturproceß das, was qualitativ von der Natur verſchieden und über ſie erhaben iſt, das geiſtige Princip im Individuum, zur Exiſtenz bringen ſollte, muß uns als ein vollkommner Widerſpruch erſcheinen. Vielmehr geht die Perſönlichkeit als ſolche in dem Anfange ihres zeitlichen Daſeins aus ihrem eignen zeitloſen Grunde hervor, und jener Naturproceß gewährt ihr die Baſis ihrer zeitlichen Entwickelung. Wenn dieß nun auf einen gewiſſen Präexiſtentianismus führt, doch freilich auf einen ſolchen, der das prae nicht zeitlich und die Exiſtenz nicht als ein fertiges Daſein der Seelen vor ihrem irdiſchen Leben verſteht**),

*) Dieß zeigt ſich recht deutlich z. B. bei dem Lombarden, Sentent. lib. II, dist. 31. B. Wenn dagegen einige Scholaſtiker wie Hugo von Rouen, um dieſe Folgerung zu vermeiden, den einzelnen Seelen ausdrücklich die vollkommne Freiheit vindiciren, den aus dem ſo verderbten Leibe entſpringenden Reizungen zur Sünde zu widerſtehen, ſo können wir darin zunächſt nur die Verzichtleiſtung durch die Erbſünde die Allgemeinheit der Sünde zu erklären und weiter, zuſammengenommen mit dem immer anerkannten Satz, daß der eigentliche Sitz der Sünde die Seele ſei, die Leugnung der Erbſünde erblicken.

**) Deßhalb können wie auch von verſchiedenen pſychologiſchen Phäno-

ſo brauchen wir nach dem S. 197. Bemerkten nicht erſt zu zeigen, daß dieſer Präexiſtentianismus den Kreatianismus eben ſo ſehr zu ſeiner Grundlage hat, wie er allen emanatiſtiſchen und pantheiſtiſchen Vorſtellungen fremd iſt*).

Es iſt unſer Bemühen geweſen, die Gedanken, in denen wir die Löſung der Probleme von dem Urſprunge der Sünde — im vorigen Buch — und von ihrer Allgemeinheit im menſchlichen Geſchlecht — in dieſem Buch — finden, in ihrem innern Zuſammenhange ſo deutlich als möglich darzulegen, und wir überlaſſen es dem Leſer, der in den Ausgangspunkten dieſer Unterſuchung, wie ſie durch das erſte Buch feſtgeſtellt ſind, mit uns einverſtanden war, bei ſich auszumachen, ob er jene Gedanken in ihrer Wahrheit anzuerkennen habe, oder ob er eine beſſere Löſung der obigen Probleme zu geben wiſſe.

Daß nun dieſe Anſicht mit der Lehre der heiligen Schrift wohl zuſammenſtimmt, haben wir von ihren einflußreichſten Momenten, je nach der verſchiedenen Natur derſelben in verſchiedner

---

menen, auf welche ſich die eigentlich präexiſtentianiſchen Theorien öfters haben ſtützen wollen, gar keinen Gebrauch machen, am wenigſten begreiflicher Weiſe von der allerdings merkwürdigen Erſcheinung, daß uns zuweilen bei irgend einem vielleicht unbedeutenden Vorgange, der nach den Umſtänden ſich in ähnlicher Weiſe früher noch nicht zugetragen haben kann, plötzlich der Eindruck wird, als hätten wir dieß genau ebenſo ſchon einmal erlebt.

*) Einige Vergleichungspunkte bietet die Vorſtellungsweiſe des Thomas dar, der auch Dante in der göttlichen Komödie folgt. Nach Thomas entſteht zwar die anima sensitiva durch die Zeugung, nicht aber die anima intellectiva („haereticum est eam traduci ex semine"), ſondern ſie wird unmittelbar von Gott geſchaffen, Summa P. 1, qu. 118. art. 1. 2. Die künſtlichen Beſtimmungen, durch welche er mit dieſer Vorſtellung ſeine Lehre von der Verſchuldung des ganzen Geſchlechtes in Adam, deren Subjekt ihm doch die anima rationalis s. intell. iſt, in Einklang zu bringen ſucht, kann man in der Prima Secundae qu. 81, art. 1., beſonders in der Widerlegung des zweiten Einwurfes, und qu. 83, art. 1. in der Widerlegung zu 3. und 4. nachleſen.

Weiſe, darzuthun geſucht. Wenn nun dieſe Nachweiſung bei einem Grundgedanken unſrer Anſicht, bei den Beſtimmungen über die außerzeitliche Selbſtentſcheidung der geſchaffenen Perſönlichkeiten, unterblieben iſt, ſo iſt dieß darum geſchehen, weil er in der heiligen Schrift nicht unmittelbar enthalten iſt. Es iſt eben nicht ihre Aufgabe ſpekulative Belehrungen zu ertheilen, und es kann nur, wie die Erfahrung genugſam gezeigt hat, der Auslegung zum Verderb gereichen, wenn man um jeden Preis durch einzelne bibliſche Ausſprüche beſtätigen will, was die theologiſche Forſchung auf jenem Wege als Wahrheit erkannt hat oder erkannt zu haben meint*). Im Intereſſe der hiſtoriſchen Treue auf dem einen und der freien Bewegung auf dem andern Wege, vor Allem aber im Intereſſe der wiſſenſchaftlichen Ehrlichkeit kann man nur wünſchen, daß beide Wege gehörig von einander geſondert bleiben. Ein andrer Beruf iſt der apoſtoliſchen Lehrentwickelung geworden, ein andrer der ſyſtematiſchen und namentlich der philoſophiſchen Theologie. Der religiöſen Erkenntniß der Apoſtel, die überall in der unzertrennten Mitte chriſtlichen Lebens und Bewußtſeins ſteht, wird von ihrem normativen Anſehen nichts entzogen, wenn wir auch annehmen, daß ein ſpekulatives Moment, in welchem die denkende Durchdringung einer chriſtlichen Lehre ihren unentbehrlichen Abſchluß findet, in ihr nicht enthalten war. Hier genügt vollkommen die Nachweiſung, daß ein ſolches Moment nicht allein der heiligen Schrift nicht widerſpricht, ſondern daß dieſe

*) So iſt es eine falſche, dem Zwecke des Apoſtels offenbar widerſtreitende Auslegung, wenn in alter und wieder in neueſter Zeit das Pauliniſche Wort von dem Vorzug Jakobs vor Eſau, ehe Beide geboren waren, Röm. 9, 11., auf ihre Präexiſtenz und ein entgegengeſetztes Verhalten in derſelben als Grund jenes Vorzuges gedeutet werden iſt. Freilich wäre es eben ſo falſch, aus einem Ausſpruch, der eben nur auf das irdiſche Daſein der Beiden geht und gehen kann, aus dem: μηδὲ πραξάντων τι ἀγαθὸν ἢ κακόν, gegen die Annahme einer zeitloſen Urentſcheidung, die als die überall gleiche mit der Abzweckung dieſer Stelle gar nicht in Kolliſion gerathen kann, argumentiren zu wollen.

in dem, was sie unmittelbar sei es als Lehre sei es als Thatsache enthält, zu jenem Momente als zu dessen Voraussetzung drängt.

Wiewohl nun dieß dem hier entwickelten Theologumenon von der dem zeitlichen Leben zeitlos vorangehenden Abkehr unsers Willens von Gott im vollen Maße zukommt, so würde sich dasselbe dennoch in Widerspruch mit der heiligen Schrift verwickeln, wenn es die angeborne Sündhaftigkeit lediglich und ohne alle weitere Vermittelung aus der intelligibeln Urthat der einzelnen Persönlichkeit herleitete, ohne in dieser Sündhaftigkeit und deren Folgen im physischen Gebiet das Moment der Erblichkeit und den daraus sich ergebenden Zusammenhang mit der Sünde des Stammvaters, wie er von Paulus besonders Röm. 5, 12—19. hervorgehoben wird, anzuerkennen. Aber der Widerspruch mit der heiligen Schrift wäre hier zugleich der härteste Widerspruch mit der Erfahrung. Daß nun unsre Ansicht von diesem zwiefachen Vorwurf nicht getroffen wird, ergiebt sich aus ihrer Darlegung von selbst.

Dieß führt uns auf ihr Verhältniß zu den Festsetzungen der altprotestantischen Dogmatik über diesen Punkt. Der Unterschied ist klar. Letztere erkennt die intelligible Grundlage des sündhaften Entwickelungsprocesses in der Zeit nicht bloß nicht an, sondern sie schließt sie auch entschieden aus, indem sie die natürliche Sündhaftigkeit nach allen ihren Bestimmungen allein aus Adams Fall entspringen läßt*). Auch ist dieß nicht etwa bloß

*) Baur bemerkt in seinem Lehrbuch der Dogmengeschichte S. 272. gegen die hier aufgestellte „ganz verfehlte theologische Theorie", daß sie aus „orthodoxlautenden" Hypothesen konstruirt sei. Ich habe mir hiernach ohne Noth darüber Kummer gemacht, daß diese „theologische Theorie" vielmehr heterodox sei, und es muß für mich gewiß von großem Interesse sein die Sätze des orthodoxen Systems kennen zu lernen, denen sie ähnlich lautet. Oder paßte eben nichts Anders in die gewohnte Schablone der Polemik nach einer bestimmten Seite hin als die Verdächtigung, es sei da eben überall nur auf den Schein der Orthodoxie abgesehen?

eine dogmatiſche Anſicht der orthodoxen Theologie in ihrer weitern Entwickelung, ſondern es iſt darin die Ueberzeugung der Reformatoren ſelbſt, Luthers, Melanchthons*), Calvins, ausgedrückt, und wie dieſe ſie in ihren Privatſchriften mannichfach vorgetragen haben, ſo iſt ſie auch in die Bekenntnißſchriften der evangeliſchen Kirche eingedrungen, ſo Lutheriſcher Seits in die Smalkaldiſchen Artikel (P. III, art. 1.) und in die Konkordienformel (art. 1.), reformirter Seits beſonders in die Baſeliſche (v. J. 1534 — art. 2.), Schottiſche (art. 3.), Belgiſche (art. 15.) Konfeſſion und in den Heidelberger Katechismus (7te Frage). Doch hat das Hauptbekenntniß der evangeliſchen Kirche, das Augsburgiſche, ſeine Erklärung über dieſen Punkt mit weiſer Enthaltſamkeit ſo feſtgeſtellt, daß damit eine gewiſſe Mannichfaltigkeit dogmatiſcher Theorien, und ſo auch die hier entwickelte, ſich vereinigen läßt**). Eben ſo wenig enthält der mit großer Beſonnenheit und Präciſion abgefaßte erſte Artikel der Apologie irgend eine Beſtimmung, durch welche die Annahme eines über Adams Fall hinausliegenden Grundes unſrer angebornen Sündhaftigkeit ausgeſchloſſen wäre.

Und mehr als dieſe negative Gunſt, die der Theologie

*) Daß jedoch Melanchthons Seele den Stachel in dem kirchlichen Dogma von der Erbſünde wohl empfand, läßt uns eine merkwürdige Aeußerung am Schluſſe ſeines Lebens ahnen. Unter die mira arcana, welche er in dieſem Leben nicht einzuſehen vermocht habe, und auf deren Erkenntniß nach dem Tode er ſich freut, rechnet er auf einem wenige Tage vor ſeinem Abſcheiden geſchriebenen Blatte auch dieß: cur simus sic conditi. Das kirchliche Dogma von der Erbſünde hat nach ſeiner wahren Konſequenz für das Schwierige dieſer Frage, mag man ſie nun auf die Schöpfung des menſchlichen Geſchlechtes in Adam oder auf die aller Individuen beziehen, gar keine Anerkennung.

**) Art 2: Docent, quod post lapsum Adae omnes homines secundum naturam propagati nascantur cum peccato, hoc est, sine metu Dei, sine fiducia erga Deum et cum concupiscentia, quodque hic morbus seu vitium originis vere sit peccatum, damnans et afferens nunc quoque mortem aeternam etc. Es iſt hier beſonders eine glückliche Zurückhaltung zu nennen, daß das post (lapsum Adae) nicht zu einem propter geſteigert iſt.

Raum läßt die auf ihren eigenthümlichen Fundamenten feststehende Lehre wissenschaftlich zu erklären, soll jene Annahme von dem kirchlichen Bekenntniß weder erwarten noch verlangen. Gesetzt die Reformatoren hätten den darin enthaltenen Begriff als ein Glied in dem Zusammenhange ihrer theologischen Erkenntniß besessen, so ist bei ihrer klaren Einsicht in die Natur und Schranken der öffentlichen Lehrüberlieferung in der Kirche unbedingt anzunehmen, daß sie ihm in kein kirchliches Bekenntniß den Eingang verstattet haben würden. Daß die Theologie *esoterische Lehren* hege, ist dann als ein unsittliches Verfahren schlechterdings zu verwerfen, wenn dieselben wegen der Verschiedenheit ihres Princips den Elementen der kirchlichen Lehrüberlieferung eine ganz andre Bedeutung unterlegen, als sie für eine unbefangene geschichtliche Auslegung allein haben können, so daß der in die Lügenkünste eingeweihte Diener der Kirche methodisch untergraben lernt, was zu bauen ihn sein Beruf heilig verpflichtet. Bejaht dagegen ein solches Theologumenon die öffentliche Lehre in *ihrem Sinne*, liefert es dazu nur die Ergänzung, in welcher die Antinomien sich auflösen, die in jenem Gebiet ungelöst blieben, so ist sein esoterischer Charakter vollkommen gerechtfertigt. Ja wenn die protestantische Theologie sich nicht aller *spekulativen* Elemente gründlich entschlagen will — was sie aber kaum vermögen wird, ohne sich ihres eignen Kerns, der Dogmatik, zu entschlagen —, so wird sie immer in ihrem Umkreise Lehren haben, welche esoterischer Natur sind. Denn das Spekulative muß auch da, wo es die Kontinuität mit dem empirischen Bewußtsein bewahrt, sofort die größten Mißverständnisse durch eine unfeine, die Gedanken aus ihrem wahren Zusammenhange herausreißende Auffassung hervorrufen, wenn es sich im eigentlichen Sinne populariſiren will; sein richtiges Verständniß setzt durchaus einen gewissen Grad philosophischer Bildung voraus; es gehört der Schule an und nicht der Kirche.

Stellt man uns aber die bestimmte Frage, wie denn nun die kirchliche Mittheilung der Lehre den Punkt, welchen wir bei diesen Sätzen besonders im Auge haben, behandeln soll, so brauchen wir nur auf das Verfahren der heiligen Schrift zu verweisen, an welches sich jene so eng als möglich anzuschließen hat. Neander macht in seiner Darstellung der Pauliniſchen Lehre darauf aufmerksam, daß die Lehrweisheit des Apostels mit Ausnahme sehr weniger Stellen das Erlösungsbedürfniß überall unmittelbar aus dem Bewußtsein der Sünde als einer allgemeinen Thatsache der menschlichen Natur entwickelt, ohne auf die ferner liegenden Ursprünge solches Zustandes zurückzugehen*). Hält sich nach diesem Vorbilde die volksmäßige Mittheilung der christlichen Lehre zunächst an das, was Jeder, der auf das göttliche Gesetz achtet, an sich selbst erfahren kann und muß, so ist sie auch ganz darauf gewiesen, den Zwiespalt in unsrer Natur nicht als ein unverschuldetes Uebel, sondern als Schuld Aller und jedes Einzelnen darzustellen. Und wenn sie nach demselben Vorbilde bei genauerer Entwickelung der Lehre von der natürlichen Sündhaftigkeit das Abhängigkeitsverhältniß zu entfalten hat, in welchem wir uns hier zu den vorangegangenen Geschlechtern und zuletzt zu den Stammältern unsrer Gattung finden, so muß sie doch auch hier die Selbstverschuldung jedes Einzelnen entschieden festhalten. Daß dabei ein Widerspruch entsteht zwischen zwei Bestimmungen, von denen uns die rechte Lehre keine aufzugeben gestatten wird, zwischen der Sündhaftigkeit als einer angebornen Beschaffenheit und der persönlichen Schuld des Einzelnen, wird dem nachdenkenden Gemeindegliede nicht entgehen. Für die Wissenschaft der Religion ist dieser Widerspruch nicht ein Letztes, sofern sie in dem außerzeitlichen Grunde der geschaffenen Persönlichkeit seine Lösung erkennt; für die volksmäßige Mittheilung ist er das Letzte, weil diese Erkenntniß nicht allgemein

*) Geschichte der Pflanzung der Kirche durch die App. S. 666.

mittheilbar ist. Daraus folgt, daß auf diesem Gebiet die Vereinigung jener beiden gleich wahren Bestimmungen als ein Geheimniß zu behandeln ist. Will aber der gewöhnliche Verstand es sich nicht zumuthen lassen, hier, wo die sorgfältigste und ausdauerndste Forschung erkennen muß, daß sie nicht alle Tiefen des Gegenstandes zu durchdringen vermag, sich vor einem Geheimniß zu beugen, so wird er sich selbst jederzeit für seinen Dünkel dadurch bestrafen, daß er in seinen Vorstellungen von der Sünde der kläglichsten Flachheit und Plattheit anheimfällt.

Die Zurückführung des peccatum originale auf einen dem Zeitleben aller Menschen auf zeitlose Weise vorangehenden Fall hat von den beachtenswerthesten Stimmen so lebhaften Widerspruch erfahren, daß ich mich gedrungen fühle hier einige Bemerkungen beizufügen — nicht in der Hoffnung die Gegner dieser Ansicht dadurch mit ihr zu versöhnen, sondern nur um den eigentlichen Stand der Sache bestimmt zu bezeichnen.

Mir ist das romantische Gelüsten fremd, von diesem großen Räthsel unsers Daseins Auflösungen zu geben, die uns in neue Räthsel verwickeln. Vermag Jemand eine leichtere und ansprechendere Erklärung aufzustellen, eine Erklärung, die den Menschen als ein lediglich innerhalb der Zeit existirendes Wesen faßt und in diesen Grenzen uns seine Verschuldung verständlich macht, so wird er mich sehr empfänglich finden für seine Belehrungen. Aber die Erklärung muß eine solche sein, welche nicht die Sache selbst verliert, die sie erklären soll. Die Sache ist hier auf der einen Seite die Allgemeinheit der Sünde im menschlichen Geschlecht, ihre Einwurzelung in die Natur der Gattung, auf der andern Seite die persönliche Schuld und Verantwortlichkeit, der Ursprung der Sünde aus willkürlicher Selbstverkehrung der Kreatur, nicht aus einer sei es von der göttlichen Intelligenz freigeordneten oder für Gott selbst gegebenen Nothwendigkeit. — Wenn irgend eine Zeit die Zunft der Schriftsteller dringend mahnt an sittliche Zucht ihrer Gedanken, so ist es die gegenwärtige.

Das Uebel, das sie am schwersten drückt, ist wahrlich nicht die Schwäche und Unsicherheit ihrer politischen Ordnungen, der Pauperismus und das Proletariat, sondern die tiefe Unterwühlung der sittlichen Grundlagen des menschlichen Lebens, welche von unsrer Litteratur namentlich während der letzten Jahrzehnte im Innern des Organismus bewerkstelligt worden ist, bis denn ihre Wirkungen durch einen mächtigen Stoß von außen nun auch auf der Oberfläche zum Ausbruch gekommen sind. Zu dieser Zucht der Gedanken rechne ich vor Allem, daß den Meinungen nicht Raum gegeben werde, die die sittliche Verantwortlichkeit des Menschen und zwar bestimmter jedes einzelnen Menschen auflösen, den spekulativ oder unspekulativ deterministischen Theorien, die den Menschen wegen der Sünde entschuldigen. Denn der „logische Enthusiasmus," der entschlossen ist jedes Resultat anzunehmen, welches die Dialektik ihm bringen wird, mag es die Stimme des Gewissens zur Lügnerin und den Unterschied des Guten und Bösen zum Wahn machen, ist selbst nur eine Zerrüttung des Geistes; auch die Wissenschaft hat nur auf sittlicher Grundlage eine innere Berechtigung. — Die Gründe, die mich von hier aus nöthigen den Ursprung unsrer Gattungssünde in einer intelligibeln Selbstverkehrung unsers freien Willens zu suchen, habe ich in dem Vorstehenden so einfach und deutlich, wie mir möglich war, dargelegt. Sie liegen vornehmlich in dem oben angeführten Doppelpaar einander zunächst widerstreitender Thatsachen unsers sittlichen Seins und Bewußtseins. Welche Mängel nun an dieser Erklärung immer haften mögen, wie wenig sie im Stande sein mag, alles Unbestimmte in jener transcendenten Voraussetzung unsers zeitlichen Daseins zu bestimmen und alle Fragen zu beantworten, ich vermag sie nicht aufzugeben, so lange nicht dargethan ist, daß sich jene Thatsachen auch festhalten lassen in ihrer wahren Bedeutung bei einer andern Erklärung. Führen dagegen andre Theorien unausweichlich zur Verleugnung jener Thatsachen, so kann ich sie nur als indirekte Bestätigungen des hier dargelegten Erklärungsversuches ansehen.

Wenn nun Rothe in seiner Ethik denselben bekämpft,

Bd. 2, S. 222 ff., so meint er zwar die Wahrheit des Schuldbegriffes um nichts weniger festhalten zu können und giebt zu verstehen, daß ich in meinen Vorstellungen von der Schuld auf Uebertreibungen gerathen sei, S. 220. Es fragt sich da nur, worin die Uebertreibung eigentlich liegen soll. So viel ich sehe, stimmt ja Rothe der Auffassung des Schuldbegriffes, welche in dieser Schrift Bd. 1, S. 266. gegeben ist, sowie den Resultaten, welche die Untersuchungen über die Freiheit in ihren ersten beiden Kapiteln gewinnen, im Wesentlichen bei, vgl. theol. Ethik Bd. 2, S. 203. Bd. 1, S. 175 ff. Nach jener Auffassung ist es mir ganz einfach nur darum zu thun, daß der Mensch als wirklicher Urheber des Nichtseinsollenden in seinem Thun oder Zustande, um deßwillen er sich von Gottes Gemeinschaft ausgeschlossen, der Strafe verhaftet findet, erkannt werde; denn ohne jene Urheberschaft ist mir diese Ausschließung und Verhaftung etwas durchaus Undenkbares. Verantwortlicher Urheber des Nichtseinsollenden in ihm ist aber der Mensch nicht, wenn er durch den Entwickelungsgang des endlichen Seins in der Folge seiner Stufen unvermeidlich in die Sünde verwickelt wird; er ist dann nur das unsäglich beklagenswerthe Organ, durch welches die Sünde sich selbst als ein nothwendiges Moment in dem Werden der Kreatur realisirt; aber zurechnen kann ihm Gott die Sünde nimmermehr, da ja seine schöpferische Wirksamkeit selbst die Nothwendigkeit derselben im natürlichen Menschen setzt, dadurch daß sie sich den Uebergang „vom bloßen Thier zum wahren d. h. wirklich geistigen Menschen" nicht bahnen kann, ohne eben den animalischen, sündigen, „noch durch die Materie obruirten" Menschen als Mittelstufe zu setzen, Bd. 2, S. 216. 217. Auch hilft es hier gar nichts uns darauf zu verweisen, daß doch nach S. 215. „mit der wirklichen Erkenntniß des Bösen für den Menschen immer zugleich die Möglichkeit eines wirklichen Ankämpfens gegen dasselbe eingetreten und also auch eigentliche Sünde mit jeder Einwilligung in dasselbe verknüpft sei." Denn von der Allgemeinheit des wirklichen Sündigens als unverleugbarer Thatsache geht ja auch Rothe aus, diese will er uns

durch seine Theorie erklären, darauf ist auch offenbar zu beziehen, was er von der Unvermeidlichkeit der Sünde lehrt: soll nun diese Unvermeidlichkeit nicht zurückgenommen sein und jene Allgemeinheit des Sündigens nicht völlig unerklärt stehen bleiben, so kann Rothe dieses Ankämpfen und dieses Unterliegen durch die Einwilligung doch nur als die Form betrachten, in welcher die Nothwendigkeit der Sünde auf einer bestimmten sittlichen Entwickelungsstufe des Menschen sich vollzieht, nicht aber als Beweis für einen Anfangspunkt selbstständiger Entscheidung. Wie ließe sich auch irgend denken, daß die Sünde, wenn sie innerer Habitus im Menschen ist, nicht auch in einzelnen sündigen Akten hervorbrechen oder daß der Moment, in welchem jene Erkenntniß des Bösen entsteht, die Macht haben sollte, das Vermögen des sündigen Zustandes sich in entsprechenden Akten zu bethätigen wie mit Einem Zauberschlage zunichte zu machen? Auch giebt dieß Rothe, während er S. 229. die eigne Verschuldung und Verantwortlichkeit des natürlich sündigen Menschen zwar — nach einer gewiß unhaltbaren Vorstellung — auf die einzelnen sündigen Akte beschränken, aber hier doch festhalten will, an andern Stellen selbst zu; nach S. 215. „behauptet das Böse nothwendig die Ueberhand über ihn," und nach S. 230. „bleibt dem mit dem sündigen Hange behafteten Menschen, um es nur überhaupt zum wirklichen Handeln zu bringen, nichts übrig als jenem Hange, den er nicht überwinden kann, sich momentan überwunden zu geben und, indem er sich, um nur überhaupt wirklich zu handeln, zu einem irgendwie sittlich abnormen Handeln entschließt, sein ganzes Absehen auf ein möglichst wenig abnormes Handeln zu richten." Diese Fassung des Verhältnisses zwischen sündigem Zustand und sündiger That ist gewiß richtiger als die den vorher angeführten Sätzen zu Grunde liegende; aber wenn Rothe doch selbst anerkennt, daß das Böse, soweit es unvermeidlich ist, „subjektiv noch nicht eigentliche Sünde und noch unverschuldet ist," S. 214, wie mag er sich verbergen, daß es nun hiermit, mögen wir auf Zustand oder That sehen, mindestens völlig schwankend und zweifelhaft wird, wie weit

wir wegen der sittlich abnormen Elemente unsers Lebens uns selbst anklagen oder sie als ein uns zugefügtes Leiden betrachten sollen *)?

Und in der That scheint Rothe sich dem Gefühl nicht entziehen zu können, daß das Moment der Schuld in der Sünde nicht die starke Seite seiner Ansicht von der Letztern ist. Darum richtet er seine Polemik zugleich gegen die Betonung dieses Momentes in der Vollmetschung unsers sittlichen Abscheus von der Sünde. „Worauf der rechte Abscheu gegen das Böse beruht, ist ja die objektive Qualität desselben, nicht die subjektive Beziehung des Menschen zu ihm. — Der einzig rechte Haß gegen das Böse ist der, welcher es deßhalb verdammt und verabscheut, weil es böse ist, d. h. weil es im Gegensatz mit Gott und unserm eignen Wesen steht, und nur deßhalb, nicht aber deßhalb, weil es ein von unsrer Seite verschuldetes ist," S. 214. 215. Diesen Sätzen nun kann ich keineswegs beitreten, weil sie von einander sondern, was unauflöslich Eins ist. Unser Abscheu vor dem Bösen, insofern es in uns ist — und davon handelt es sich in dieser Frage doch zuerst und zu allermeist —, ist von Schuldbewußtsein und Reue schlechterdings unabtrennlich; er ist es eben darum, weil vermöge des Begriffes des freien Willens das Böse als Gegensatz des kreatürlichen Willens gegen den göttlichen Willen gar nicht zu verstehen ist, wenn nicht dieser Gegensatz in dem kreatürlichen Willen selbst seinen Grund hat. Wir müssen streng behaupten: Niemand vermag dieses selbstische Widerstreben des freien kreatürlichen Willens gegen die sittliche Nöthigung des göttlichen Willens wirklich zu denken, ohne die Schuld mitzudenken. — Trennen wir dennoch in Gedanken — per impossibile — die Verantwortlichkeit und Schuld von dem Bösen gänzlich ab, nun so bleibt das Böse eben als bloßes Uebel und Leiden für uns übrig; wir mögen uns auch dann wohl eine abstrakte Vorstellung machen von Grauen vor dem Bösen; aber es

*) Hier greifen die obigen Bemerkungen über das Verhältniß der Sünde zum göttlichen Vorherbestimmen in Rothes Ansicht, S. 304 ff. dieses Bandes, ein.

könnte nur das Grauen ſein, was wir etwa vor Peſt und Gift empfinden, einen ſittlichen Abſcheu vor dem Böſen gäbe es dann nicht mehr. Ja je ſtärker unter dieſer Vorausſetzung das Grauen vor der Sünde in uns und vor ihrer zerſtörenden Wirkſamkeit wäre, deſto furchtbarer müßte unſer Bewußtſein der Gedanke zerreißen, daß der Gott, welcher die heilige Liebe iſt, durch ſeinen Weltplan der Weſensſtufe, welche Menſch heißt, eine ſolche unerträgliche Laſt aufgelegt haben ſoll. —

Ein andrer theurer Freund, Dr. Dorner, findet in einer eingehenden Beurtheilung dieſer Schrift, Reuters Repertorium, 1845, Bd. 1, S. 156 ff. Bd. 2, S. 140 ff. den Grundfehler meiner Anſicht darin, daß ich vom atomiſtiſch gefaßten perſönlichen Bewußtſein ausgehe und das Gattungsbewußtſein beeinträchtige, S. 152. Demnach macht er meiner Faſſung des Schuldbegriffes den Vorwurf, daß ſie eine wichtige Seite im Weſen des Chriſtenthums verkürze. „Das ſich nur auf ſich ſelbſt ſtellende, von der Gattung, ihrer Sünde und Schuld ſich iſolirende perſönliche Bewußtſein erſcheint vom chriſtlichen Standpunkte aus nothwendig als ein untergeordnetes Stadium, ja als Sünde," S. 148. — Wie nun der hier entwickelten Anſicht eine Iſolirung des perſönlichen Bewußtſeins von der Sünde und Schuld der Gattung zur Laſt fallen ſoll, vermag ich nicht einzuſehen, da ſie ja Beides als leidigen Gemeinbeſitz der Gattung *auf's* Entſchiedenſte anerkennt. Aber das allerdings behauptet ſie, daß, wo wirkliche Schuld vorhanden iſt, die die Perſon vor Gott zu vertreten hat, ihr in letzter Beziehung eine freie Selbſtentſcheidung der Perſon, eine Selbſtverkehrung des perſönlichen Willens zum Grunde liegen müſſe. Dafür nun, daß dieſer Begriff der Schuld das Weſen des Chriſtenthums, auf welches er ſich grade ſtützen will, vgl. Bd. 1, S. 325 ff., gegen ſich habe, vermiſſe ich den Beweis in Dorners Recenſion. Oder ſoll er etwa, wie ich wohl daraus ſchließen muß, daß meine für Iſolirung von der Gattung gehaltene Auffaſſung der Schuld ſogar als Sünde bezeichnet wird, darin liegen, daß nach S. 149. „ſich die höchſte chriſtliche

Form des Schuldbewußtseins — in aller Treue und Liebe mit dem Geschlecht und seiner Gemeinschuld identificirt?" Aber es handelt sich ja in dieser Frage gar nicht um eine solche Bestimmtheit der Gattung, welche wir erst durch die freie That der Liebe uns anzueignen hätten, sondern um eine solche, welche an uns, an allen Individuen der menschlichen Gattung, haftet, wir mögen (in jedem gegebenen Lebensmoment) wollen oder nicht, ja wir mögen uns dessen bewußt sein oder nicht. Für die Anerkennung dieser allgemeinen Schuld brauchen wir also gar nicht die Treue und Liebe gegen das menschliche Geschlecht anzurufen, sondern nur den Ernst und die Wahrheit des sittlichen Urtheils; wären wir aber wirklich genöthigt anzunehmen, daß in dieser allgemeinen Sündhaftigkeit das Individuum auf unfreie Weise abhängig sei von der Gattung, so könnte auch keine Treue und Liebe gegen Letztere uns dazu helfen, in dieser Abhängigkeit unsre Freiheit, unsre persönliche Verantwortlichkeit, unsre wirkliche Selbstschuld zu finden. —

Wenn man nun nach der obigen Entgegenstellung der Ansichten annehmen muß, daß Dorner in der Gemeinsünde der Gattung auch schon die volle Verschuldung des Individuums eingeschlossen findet, so ist es sehr überraschend aus seinen weitern Bestimmungen das grade Gegentheil zu ersehen. Erst Christo gegenüber, erfahren wir S. 151, trifft der Mensch mit vollem wirklichem Bewußtsein und gereiftem Urtheil die über seinen Werth und sein Schicksal entscheidende Entscheidung. Da ist — im Fall der Verschmähung — „der entscheidende Urfall zu suchen; alle andern Sünden sind vorläufige, noch nichts über den Gesammtwerth des Menschen entscheidende, für sich, und wenn sie nicht zum Unglauben an den Erlöser werden, noch nicht verdammende." Also auch Dorner fordert als Grundlage für das Vorhandensein eigentlicher Schuld eine „vom Gattungsleben unabhängige" persönliche Selbstentscheidung, und dieß ist mir bei dem Gewicht, welches ich auf die Gedanken dieses trefflichen Forschers lege, eine willkommene Bestätigung für die Wahrheit meiner von ihm abgelehnten Fassung des Schuldbegriffes.

Wo nun gehen unſre Anſichten eigentlich aus einander? Dorner findet eben darum, weil ihm die Bedingungen jener perſönlichen Selbſtentſcheidung erſt Chriſto gegenüber gegeben ſind, weil ihm bis dahin der Einzelne ganz verflochten iſt in das Geſchlecht, im natürlichen Zuſtande der Menſchheit auch keine wirkliche Schuld, keine Sünde, die den Menſchen verdammlich machte vor Gott, ſondern nur „vorläufige" Sünden. Ich dagegen vermag nicht ſo gering zu denken vom Menſchen auch außerhalb der Erlöſung und der Berührung mit ihr, ſondern muß ſeine Sünde für wirkliche verdammliche Schuld halten. Und dieß eben nöthigt mich vermöge jenes uns gemeinſamen Axioms hinter dem ſcheinbar unfreien Verflochtenſein des Individuums in die Sünde und Schuld der Gattung einen Hintergrund freier-Selbſtentſcheidung zu ſuchen. Ich leugne natürlich nicht, daß erſt in jenem Verhältniß zu Chriſto die höchſten Verſündigungen möglich ſind; aber wo immer das Bewußtſein des ſittlichen Geſetzes in ſeinen ſtärkſten Grundzügen und ſeiner unbedingt verpflichtenden Anforderung an den Willen vorhanden iſt, da iſt die weſentliche Bedingung der wirklichen Verſchuldung gegeben, wie das Gewiſſen auch dem natürlichen Menſchen bezeugt. Und kann es zweifelhaft ſein, ob damit auch die h. Schrift übereinſtimmt? Ich will nicht erinnern an einzelne Ausführungen, die daſſelbe ausdrücklich ſagen oder ganz von dieſer Vorausſetzung durchdrungen ſind, wie dieß namentlich von den drei erſten Kapiteln des Briefes an die Römer gilt, ſondern nur daran, daß das weſentliche Gut, welches Chriſtus der Menſchheit darbietet, Verſöhnung und Vergebung der Sünden iſt, daß aber Verſöhnung und Vergebung das Vorhandenſein wirklicher Schuld ſchlechterdings vorausſetzen.

Auch mir iſt es eine theure Wahrheit, daß vermöge des im Evangelium geoffenbarten Rathſchluſſes der göttlichen Liebe die Menſchheit durch Chriſtum zu erlöſen nun kein Menſch um der Sünde des natürlichen Zuſtandes willen verloren gehen ſoll, es ſei denn daß er ſich ihre Schuld neu aneigne durch Verſchmähung des Evangeliums von Chriſto. Aber dieſer Satz darf doch gewiß nicht dahin ausgelegt werden,

daß an der Sünde des natürlichen Zustandes eben an sich keine eigentliche Schuld hafte; sondern er folgt aus der Allgemeinheit des göttlichen Gnadenwillens und aus der universalen Geltung des Erlösungswerkes. Diese heben zwar die Schuld der alten Sünde nicht unmittelbar auf, sondern bei solcher Aufhebung muß der Mensch dabei sein mit seinem aneignenden Glauben; aber weil sie nicht anders als im heiligsten Ernste genommen werden können, so bürgen sie dafür, daß jedem Menschen diese Aneignung möglich gemacht wird durch Darbietung des Evangeliums von Christo. —

Hiernach wird, wer jene unserm Zeitleben vorangehende verkehrte Selbstentscheidung undenkbar findet, zwar mit der Allgemeinheit der Sünde zugleich die Behaftung jedes Individuums mit wirklicher Schuld unverrückbar festhalten, aber die Antinomie zwischen beiden Bestimmungen anerkennen und sich auf den Standpunkt stellen müssen, welcher oben S. 551. vgl. S. 498. bezeichnet ist — bis etwa ein Andrer eine befriedigendere Auflösung dieses Widerspruches zu geben vermag.

Uebergang.

Die freie Urentſcheidung jedes perſönlichen Individuums, welche der letzte Grund der allgemeinen Verderbniß iſt, wie ſie dermalen an dem menſchlichen Geſchlecht haftet, iſt eben als urſprüngliche auch nothwendig eine außerzeitliche. Aber die damit gegebene ſündige Entſchiedenheit jedes Menſchen von Anfang ſeines empiriſchen, in der Zeit ſich entwickelnden Daſeins würde aus dieſem Daſein die ſittliche Freiheit und ihre Bethätigung nur dann ſchlechthin ausſchließen, wenn ſie ſelbſt eine abſolute wäre. Daß ſie dieß nicht iſt, haben uns die Unterſuchungen des vorigen Buches, namentlich ſeines erſten Kapitels, gelehrt. Eben ſo wenig fanden wir früher, im dritten Buch, in dem Weſen unſrer empiriſchen Exiſtenz und in ihrem allgemeinen Verhältniß zum Intelligibeln Grund, die Freiheit aus ihrem Gebiete ſchlechthin auszuſchließen, jene Exiſtenz von ihrer ſittlichen Seite als abſolute Gebundenheit durch die intelligible Urentſcheidung oder als bloßen unſelbſtſtändigen Reflex derſelben zu betrachten. Auch das empiriſche Daſein iſt von einem Strahl der Freiheit durchleuchtet, wenn er gleich in dieſem Element gebrochen wird; nicht bloß in einer jenſeitigen Region, ſondern mitten in unſerm Zeitleben offenbart ſie ſich, wiewohl nur in beſchränkter und zertheilter Weiſe. Dieſes Zeitleben aber kann nur dadurch ein wirkliches Erſcheinen und Offenbarwerden der Freiheit ſein, daß dieſe in ihm ihr Werk real fortſetzt, daß, was durch die zeitloſe Urentſcheidung geſetzt iſt, ſich in ihm weiter entwickelt, und zwar ſo, daß die bewegende,

den Fortſchritt dieſer Entwickelung bedingende Macht das Selbſtbeſtimmen aus dem relativ Unbeſtimmten iſt. Andrerſeits kann das Grundverhältniß der Principien, wie es durch jene Urentſcheidung beſtimmt und durch den Fall des menſchlichen Geſchlechtes in Adam befeſtigt iſt, nun durch den Willen in ſeinen zeitlichen Selbſtbeſtimmungen nicht mehr aufgehoben werden; dieß vermag nur die erlöſende Wirkſamkeit des Geiſtes Chriſti, welche als eine göttliche Kraft jene urſprüngliche Verkehrung des Willens und die entſprechende Störung der Harmonie zwiſchen Natur und Geiſt im Menſchen überwindet. Im natürlichen Leben des Menſchen geſchehen alle Bewegungen und Selbſtbeſtimmungen des Willens innerhalb jenes Grundverhältniſſes der Principien. Aber innerhalb dieſes beharrenden Grundverhältniſſes iſt Raum für ſehr verſchiedene ſittliche Strebungen, welche der Macht der natürlichen Sündhaftigkeit im eignen Innern eben ſo wohl beſchränkend entgegenarbeiten als ſie entſchränkend befördern können. Und eben damit ergiebt ſich die Möglichkeit einer Steigerung im Böſen zugleich mit der fortſchreitenden Entwickelung des Individuums, einer Steigerung, die nicht bloß Ausbreitung der ſchon vorhandenen ſündlichen Richtungen über die Gebiete iſt, die ihnen jenem Grundverhältniſſe nach gehören, ſondern intenſive Verſchlimmerung, Schwächung des Einfluſſes, welchen heilige Mächte über den Menſchen von Natur trotz des Uebergewichtes der Sünde ausüben.

Doch erhebt ſich vielleicht gegen die innere Möglichkeit dieſer Steigerung von der objektiven Seite, von dem Begriff der Sünde aus, wie er ſich uns in früherer Entwickelung ergeben hat, ein Bedenken. Iſt jede Sünde ihrem Weſen nach die Verletzung einer unbedingt gültigen praktiſchen Wahrheit, der ewigen Wahrheit des göttlichen Willens an den Menſchen, ſo erhält ſie ſelbſt dadurch den Charakter des unbedingt Verwerflichen; wie aber ſoll es im Gebiet des unbedingt Verwerflichen noch

einen Stufenunterſchied, eine Steigerung der Verwerflichkeit geben? — Allein jene den menſchlichen Willen verpflichtende Wahrheit iſt doch ein aus vielen Momenten beſtehendes Ganzes, ſo daß unmittelbar und durch ſich ſelbſt nur das Ganze und ſein Eines, allbeherrſchendes Princip das Gepräge der Unbedingtheit an ſich trägt, die einzelnen Momente aber an demſelben eben nur als Momente participiren, womit ſehr wohl vereinbar iſt, daß ſie ſich unter einander vielfach bedingen und daß dadurch eine verſchiedene Dignität derſelben im Vergleich mit einander entſteht (vgl. Bd. 1, S. 43 f.). So iſt es auch kein Widerſpruch, daß alle und jede Verſündigungen und ſündlichen Zuſtände an der unbedingten Verwerflichkeit, welche dem Böſen ſeinem Princip nach als poſitivem Gegenſatz gegen das Gute eignet, Theil nehmen, und daß ſie ſich doch unter einander in dem Grade ihrer Verkehrtheit unterſcheiden, ſo daß eine Steigerung der Sünde im Individuum möglich iſt.

Wie dieſe Steigerung geſchieht, haben wir nun noch im fünften Buch näher zu betrachten.

Fünftes Buch.

Die Steigerung der Sünde in der Entwickelung des Individuums *).

Die zeitloſe Urthat, in welcher jeder menſchliche Wille ſich ſelbſt entſcheidet, erzeugt eine beharrende Beſchaffenheit, einen ſittlichen Zuſtand; es iſt der, in welchem wir Alle geboren werden. Anfangs nur als verborgene Potenz vorhanden, wird er aktuell mit dem Erwachen des ſittlichen Bewußtſeins.

Unter allen ſündlichen Thaten innerhalb des Zeitlebens kann es keine geben, die eine gleiche Zuſtandbildende Macht beſäße; wohl aber vermögen ſie in geringerm Grade an dieſer beſtimmenden Macht Theil zu nehmen **). Die Freiheit iſt nicht ein widerſinniges Vermögen des Willens, ſich mit den abſcheulichſten Sünden zu beladen und nach ihrer Vollbringung in die vorige Unbeſtimmtheit in Beziehung auf dieſe Sünden zurückzukehren, ſondern das Selbſtbeſtimmen des Willens wird ſofort zum Beſtimmt-

*) Die hier folgenden Erörterungen ruhen ganz auf der Unterſuchung über die Freiheit des Willens in der ſittlichen Entwickelung, im zweiten Kapitel des dritten Buches.

**) Ariſtoteles zeigt Eth. Nicom. lib. III, c. 7. (Bekkers Ausg. vol. II, p. 113—15.), wie aus dem ἐνεργεῖν und den πράξεις, nicht minder im Böſen als im Guten, die ἕξεις entſpringe und, wenn ſie einmal geworden ſei, nicht mehr in unſrer Gewalt ſtehe (οὐ μὴν ἐάν γε βούληται, ἄδικος ὢν παύσεται καὶ ἔσται δίκαιος), wie aber dennoch ihre Wirkungen uns zugerechnet, als ἑκούσιοι betrachtet werden müßten.

ſein; der Wille giebt ſich ſelbſt eine Richtung zu der Sünde hin, in die er ſich einmal einläßt; das Element von Luſt, das in jeder Sünde liegt, wird als Motiv des Willens ein beharrender Faktor des innern Lebens, ſo daß, wenn dieſelben Reizungen durch die Umſtände wiederkehren, der Wille ganz von ſelbſt derſelben Sünde ſich zuneigt. Jede Art der Sünde öffnet in ſich ſelbſt, indem ſie die Leidenſchaft erzeugt, eine furchtbare Tiefe, die der Sünder immerfort durch neue Sünde zu verſtopfen ſtrebt, aber deren Grund er nimmer findet.

Es iſt die Macht der göttlichen Weltordnung, die ſich ſo ſchon unmittelbar an der widerſtrebenden menſchlichen Willkür bethätigt. Von dem ſittlichen Geſetz reißt ſie ſich los, und Gott wehrt es ihr nicht; aber auch in dieſer Losreißung bleibt ſie dem allgemeinen Weltgeſetz der Entwickelung unterthan und wird durch daſſelbe zu ſtetigem Zuſammenhange und zu einer gewiſſen Ordnung des Fortſchreitens in der Sünde genöthigt. Ohne dieſe Ordnung ließe ſich auch gar nicht denken, wie der Menſch von der Sünde jemals vollkommen frei werden und zur unwandelbaren Heiligkeit gelangen könnte. Iſt dieſes ſtörende Element einmal in das Daſein getreten, ſo muß es auch ſein Weſen mit einer gewiſſen Vollſtändigkeit entfalten, weil es nur ſo gründlich aufgehoben werden kann. Wie die ſchweren Dünſte, welche, von der Erde aufſteigend, die Lüfte erfüllen, durch die kräftigen Strahlen der Sonne in Gewitterwolken zuſammengezogen werden, um, als Regen niederfallend, der Atmoſphäre ihre Klarheit wiederzugeben: ſo muß die Sünde eine beſtimmte Geſtalt gewinnen im Leben des Menſchen, damit ordentlich mit ihr geſtritten und dieſer Streit zu dem Ziele einer dann für immer gültigen ſiegreichen Entſcheidung durchgeführt werden könne — was freilich nicht dem ſich ſelbſt überlaſſenen Menſchen, ſondern nur durch die Erlöſung möglich iſt, Joh. 8, 36. —

Hat nun hiernach jede beſondere Richtung der Sünde, in

welche der Wille eingeht, das Streben sich im Innern des Menschen festzusetzen und zu verbreiten, hat mithin in der Regel die erste Sünde einer bestimmten Richtung eine Reihe ähnlicher zu ihrem Gefolge, doch offenbar vornehmlich weil sie im innern Leben einen Habitus zu erzeugen beginnt, so können wir in der sündlichen Entwickelung des Individuums zwischen verursachenden und verursachten Sünden unterscheiden, ohne uns übrigens zu verbergen, daß dieser Unterschied nur auf dem Uebergewicht des einen oder andern Momentes beruht. Die überwiegend verursachenden Sünden sind die Epochen der verkehrten Entwickelung, mit denen eine neue Art der Sünde oder doch eine neue Gestaltung einer schon vorhandenen Art in das Leben des Menschen eintritt und so die Macht der Sünde in demselben auf eine höhere Stufe erhebt. Insofern sie jedoch alle, mit Ausnahme jener zeitlosen Urentscheidung, schon eine ihnen selbst analoge Verkehrung des Willens hinter sich haben, sind sie eben nur überwiegend verursachend. Die überwiegend verursachten Sünden sind solche, welche aus dem Zustande, der durch die verursachenden Sünden begründet wird, als natürliche Folgen von selbst hervorgehen. Insofern sie indessen jederzeit irgend etwas dazu beitragen werden, diesen Zustand zu erhalten und zu befestigen, sind sie nur überwiegend verursacht*). Weil aber die Zustände, aus denen die verursachten Sünden zunächst abfolgen, ihren Grund in den verursachenden Sünden haben, und wenn in keiner andern, doch

*) Ueber den ähnlichen Unterschied, den Schleiermacher, Glaubenslehre B. 1, S. 419 f., doch nach dem Zusammenhange seiner dogmatischen Ansicht in anderm Sinne, macht, vgl. oben S. 436. — Dieselbe Unterscheidung giebt eine anziehende mystische Schrift des Nicolaus von Cabasilas im 14. Jahrhundert περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς, welche Gaß kürzlich veröffentlicht hat. Dort wird lib. II. §. 58. 59. die Sünde als γεννωμένη καὶ γεννῶσα ὡς ἐν κύκλῳ bezeichnet. Ὅθεν συνέβαινε ἁμαρτίαν ἀτελεύτητον εἶναι, τῆς ἕξεως μὲν τὰς ἐνεργείας ἀποτεννώσης, τῇ προσθήκῃ δὲ τῶν ἐνεργειῶν τῆς ἕξεως ἐπιδιδούσης.

jedenfalls in der dem zeitlichen Leben vorangehenden Urſünde, ſo rechnet ein tieferes ſittliches Bewußtſein dem Menſchen nicht bloß Thaten, ſondern auch Zuſtände zu; die Ohnmacht unſres Willens ſelbſt macht es uns zum Vorwurf, und die wahre gründliche Reue richtet ſich, vielleicht ausgehend von einer einzelnen Verſündigung als Veranlaſſung, alsbald gegen den Geſammtzuſtand unſers Lebens als der göttlichen Forderung nicht entſprechend.

Dieſe Erzeugung des ſündlichen Zuſtandes durch die ſündliche That läßt ſich übrigens nicht verſtehen, wenn man ſich dabei nicht den Einfluß ſolcher That auf den dunkeln Naturgrund des innern Lebens, auf das Reich des Bewußtloſen und Unwillkürlichen gegenwärtig hält. In ihm entzügelt ſie die blinde Begierde und weckt die unerſättliche Sucht. Die Vorſtellung der Sünde, beſonders inſofern ſie in der ungeordneten Befriedigung ſinnlicher Luſt beſteht, ſetzt ſich feſt in der Phantaſie; es bilden ſich beharrende Stimmungen und Neigungen des pſychiſchen Lebens, welche, ſowie die auf einen beſtimmten Gegenſtand gerichtete geiſtige oder leibliche Thätigkeit nachläßt, ſich mit ſtiller verführeriſcher Gewalt immer wieder hervordrängen und durch gewiſſe Verknüpfungen von Empfindungen und Phantaſiebildern wie auf einmal gebahntem Wege die Seele unmerklich fortziehen bis zur Schwelle der That, ſo daß ſie oft überwunden iſt und einwilligt, ehe ſie dazu kommt ſich recht zu beſinnen und die wahre Natur der Handlung, zu der ſie gereizt wird, zu erkennen. Dieß iſt eben, wie aus einer frühern Erörterung erhellt (vgl. S. 64 f.), das Gebiet, in welchem die Gewohnheit ihre die Sünde befeſtigende und ſtärkende Macht ausübt. —

Das Verhältniß aber, in welchem der Fortſchritt im Guten und im Böſen zur formalen Freiheit ſteht, iſt das entgegengeſetzte. Das Gute und Heilige, wie es zu ſeiner Wurzel die Liebe zu Gott hat, iſt die Wahrheit des menſchlichen Willens ſelbſt, und wenn dieſer ſich thatſächlich mit ihm einigt, ſo hat er

an ihm keine ihm irgendwie äußerliche Gewalt, keine Beschränkung und Hemmung seiner ursprünglichen Freiheit als Macht der Selbstbestimmung, sondern deren höchste Bestätigung. Die Heiligung ist ja eben die Realisirung der formalen Willensfreiheit; in ihr erfüllt sich diese mit dem ihr bestimmten Inhalt und steigt so zur realen Freiheit empor. Je unabtrennlicher sein Wille an dem Guten haftet, desto freier und sein selbst mächtiger fühlt sich der Mensch.

Das Böse dagegen ist seinem Wesen nach das Fremde für ihn wie für alle Kreatur, eben weil sie als Kreatur ihr Sein von Gott hat. Es kann darum, wiewohl mit Freiheit in den Willen aufgenommen, doch nur Knechtschaft erzeugen*); wer Sünde thut, sagt Christus Joh. 8, 34., der ist der Sünde Knecht, vgl. 2 Petr. 2, 19**); die Macht, der er sich hingiebt, nimmt ihn mit furchtbarem Ernst beim Wort. Von der formalen Freiheit zur realen führt nur Ein Weg, der der Heiligung; alle Selbstentwickelung im Bösen ist zugleich eine fortgehende Selbstverwickelung und das Ziel derselben ist die vollendete Unfreiheit. Das Böse bleibt demnach das wesentlich Fremde für den Menschen, wenn er gleich bei wachsender Verschlimmerung durch entschiedene und beharrliche Hingebung an dasselbe diese Fremdheit subjektiv, für sein Gefühl, aufzuheben vermag. Wie in der Krankheit des leiblichen Organismus das Erlöschen des Schmerzes, den die Störung verursachte, das Zeichen ist, daß ihre Macht sich vollendet, daß die organische Kraft nicht mehr gegenwirkt, so

*) Wenn Paulus Röm. 6, 16 f. auch von einer Knechtschaft der Gerechtigkeit redet, so geschieht es offenbar nur um des Parallelismus im Gegensatze willen, und was Paulus damit ausdrücken will, das ist die Konsequenz, mit der Jeder das Princip, dem er sich mit Entschiedenheit hingiebt, sei es das der Sünde oder das der Gerechtigkeit, nun auch im Leben und Thun befolgt.

**) Augustinus im Enchir. c. 9 (XXX): libero arbitrio male utens homo et se perdidit et ipsum.

hört der Menſch auf die Gewalt der Sünde ſchmerzlich zu fühlen, wenn ſie an keiner Schranke mehr in ſeinem Willen ſich bricht. Aber grade dann iſt ſie auf's Höchſte geſtiegen, und der Menſch muß dieſe despotiſche Gewalt der Sünde, auch wenn ihm ihr Gegenſatz gegen das Gute und Göttliche unmittelbar keinen Schmerz mehr macht, als eine ſolche empfinden, die ihn bald in die äußerſte Enge eines dumpfen, halbthieriſchen Daſeins treibt, bald zwiſchen widerſprechenden Begehrungen und Strebungen raſtlos hin und her zerrt. —

Aus dieſen Beſtimmungen ergiebt ſich ferner, was auch die Erfahrung beſtätigt, daß die Entwickelung der Sünde im Menſchen nicht minder als ſeine Heiligung an das Geſetz der Allmäligkeit gebunden iſt. Wie furchtbar immer die Macht einer im vollern Sinne verurſachenden Sünde ſein mag, ſo kann doch eine einzige Willensentſcheidung den Menſchen, in welchem Gutes und Böſes noch irgendwie mit einander ſtreiten, nicht plötzlich zum vollendeten Böſewicht machen. Läuft gleich der Weg nach der Tiefe für das menſchliche Geſchlecht ungleich leichter und ſchneller zu ſeinem Ziele als der nach der Höhe, ſo durchläuft er doch auch ſeine beſtimmten Stufen. Ja auch wenn der Menſch es ausdrücklich wollte, ſo vermöchte er doch eben ſo wenig dieſe Stufen zu überſpringen, als er ſelbſt in der Gemeinſchaft der erlöſenden Gnade durch Einen Entſchluß, Eine That der innern Hingebung ein vollkommen Heiliger zu werden vermag. Wir können uns das Entſetzliche wohl denken — und es iſt in der Wirklichkeit gewiß nichts weniger als unerhört —, daß Menſchen, die ſchon bis auf einen gewiſſen Grad von heiligen Principien ergriffen waren, vielleicht durch öftere Rückfälle zur Verzweiflung getrieben, in einem finſtern Augenblick den beſtimmten Entſchluß faſſen, ſich lieber ganz dem Teufel oder, wenn von dieſem ihre Theorie nichts wiſſen will, der Sünde zu übergeben, daß ſie ſich von dieſem Augenblicke an wie mit Gewalt

in ein wüstes, ruchloses Treiben stürzen. Aber diesem bösen Willen zum Trotz werden sie noch eine Zeitlang die Nachwirkungen des Bessern in ihrem Innern erfahren, bis dann die beharrliche Durchführung ihres Entschlusses allmälig die gänzliche Verhärtung herbeiführt. —

Indessen ist es nicht so einfach bewandt mit diesem Beharren und Fortschreiten im Bösen, daß es lediglich auf diesen innerlichen Momenten beruhte. Nicht bloß sein eignes Innere, auch die Außenwelt hält den Menschen bei seinen Verirrungen fest; die Erzeugnisse seiner Freiheit werden zu Fesseln für seine Freiheit; seine Wahl wird sein Schicksal. So legt die Lüge dem Lügner die Nothwendigkeit auf immer frecher zu lügen; der Haß erregt den Haß des Gehaßten und entzündet sich an diesem immer heftiger. Wie oft verwickelt eine That, die nur als Schwäche und Uebereilung erscheint, ihren Urheber, ohne seines Sträubens zu achten, in ein Labyrinth von Sünden! Den schwarzen Gedanken, kaum ausgesprochen, erhaschen tückische Mächte und weben aus ihm ein unsichtbares Netz, das den Willen ganz umklammert und wie mit unwiderstehlicher Gewalt zur Ausführung fortreißt; der Verführte geräth durch die Sünde in die Gewalt des Verführers, die dieser teuflisch zu benutzen weiß; nach dem ersten zögernden Schritt in's Verbrechen schließt sich hinter dem Verlornen die Pforte, er findet sich gezwungen Frevel mit Frevel zu decken, sündentsprossnen Werken durch Sünden Kraft und Stärke zu verschaffen *). Einen Rückweg zwar giebt es immer und

*) Nach Macbeths Ausdruck im dritten Aufzuge des Shakspeare'schen Dramas, welches überhaupt diesen grauenvollen Zusammenhang, in dem der böse Gedanke, wenn ihn die Luft empfangen hat, zur That und diese wieder zur Mutter von einer Reihe gleicher Thaten wird, mit tiefster psychologischer Wahrheit schildert. Nicht minder wahr und ergreifend stellt diese fesselnde Gewalt der Sünde in gewöhnlicheren Verhältnissen des Lebens Göthes Großkophta, ein in seinem ethisch-tragischen Kern zu wenig beachtetes Werk, an dem Geschick der Nichte dar.

von jedem Punkte aus; aber nur der vermag ihn zu finden, der bereit iſt ſich ſelbſt, ſeine ganze irdiſche Exiſtenz Preis zu geben, um ſeine Seele zu retten. — Scheinen nun hiernach oft die äußern Umſtände, von welchen die begangene böſe That ergriffen wird, über die Entwickelung der Sünde im Menſchen zu gebieten, ſo behauptet doch die Forderung der innern Stetigkeit auch ſo ihr Recht; beſchleunigen kann die Gewalt der Umſtände den Fortſchritt des Verderbens, aber ſein beſtimmendes Princip bleibt die innere Hingebung des Willens in die Sünde; wo dieſe Hingebung mit den äußern Erfolgen jener Gewalt nicht gleichen Schritt hält, da entſteht jenes oft vorkommende irrationale Verhältniß zwiſchen der erſcheinenden Zerrüttung eines Menſchen und dem wirklichen Gehalt ſeines ſittlichen Seelenzuſtandes.

Indem die proteſtantiſche Dogmatik das verſchieden modificirte Verhältniß, in welchem der Geſammtzuſtand des natürlichen Menſchen zu der ihn beherrſchenden Sünde ſteht, in's Auge faßt, unterſcheidet ſie in demſelben verſchiedene Stände des Verderbens. Als Urheber dieſes Lehrtropus wird Baumgarten zu betrachten ſein *); bei den Dogmatikern vor ihm findet er ſich noch nicht. Aber Baumgarten behandelt ihn in anderm Sinne als die Spätern. Indem er den Geſammtzuſtand des Menſchen außerhalb der Erlöſung als Stand der herrſchenden Erbſünde faßt, unterſcheidet er in demſelben einen Stand der Sicherheit und einen Stand der Knechtſchaft in engerer Bedeutung, nämlich der durch die Wirkung des Geſetzes dem Menſchen zum Bewußtſein kommenden Sündenknechtſchaft **)

*) S. deſſen evangeliſche Glaubenslehre B. 2, S. 579 f.

**) Eben ſo die gewöhnlich Baumgarten zugeſchriebene, aber nur unter ſeinem Präſidium vertheidigte Diſſertation de propagatione et gradibus peccati originalis von Litzmann §. 54 f.

— ganz Pauliniſch, wie er denn auch bei der Beſtimmung des erſten Standes Röm. 7, 5. 7—9. zum Grunde legt*). Der leitende Geſichtspunkt iſt dabei offenbar die Entwickelung des Menſchen zum Ziele der Erlöſung hin; das Geſetz, wie es die Knechtſchaft im engern Sinne wirkt, iſt *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν*; den ſündlichen Zuſtand in ſeiner allmäligen Steigerung und Vertiefung darzuſtellen iſt nicht die Abſicht. Wie dagegen dieſe verſchiedenen Stände des Verderbens beſonders ſeit Reinhard**) von unſern Dogmatikern zuſammengeſtellt zu werden pflegen, liegt die Vorſtellung einer allmäligen Steigerung der Sünde zum Grunde; dieſe Stände der Knechtſchaft, der Sicherheit, der Heuchelei und der Verhärtung ſind offenbar als die verſchiedenen Stufen jener Entwickelung gedacht.

Um die Erkenntniß dieſer Steigerung iſt es auch uns hier zu thun. Wenn wir nun in jener Stufenfolge doch offenbar die Knechtſchaft in dem oben bezeichneten engern Sinne nehmen müſſen, worauf auch Reinhards Begriffsbeſtimmung hinweiſt***), ſo fällt zunächſt auf, daß als das Erſte der Stand der Knechtſchaft aufgeſtellt wird, während ihm doch in der wirklichen Entwickelung des menſchlichen Lebens immer, wie es denn auch nicht anders ſein kann, eine gewiſſe Sicherheit und Bewußtloſigkeit vorangeht; ſodann, daß die Heuchelei unmöglich als eine eigne Stufe neben die drei andern zu ſtellen iſt, da ſie ſich

*) Vgl. über den Pauliniſchen Lehrtropus von der zwiefachen Knechtſchaft des natürlichen Menſchen Neanders Pſl. der K. durch die App. S. 683 f. — Wenn Baumgarten den zweiten Stand nicht auf Röm. 7, 14 f. gründet, ſo ſcheint ihn nur die in unſrer ältern Theologie herkömmliche Auslegung dieſes Abſchnittes von dem Stande der Wiedergebornen abzuhalten.

**) Vgl. deſſen Vorleſungen über die Dogm. S. 325 f. Etwas anders und zum Theil richtiger faßt die Folge noch Döderlein, Instit. theol. christ. II, p. 9 f.

***) Status eorum, qui scientes meliora et probantes ita vi appetituum trahuntur, ut deteriora sequantur.

doch nur als eine besondere Eigenschaft fassen läßt, die der Stand der Knechtschaft in dem angegebenen Sinne, vornehmlich aber der Stand der Verhärtung an sich tragen kann, die jedoch auch hier keineswegs immer vorkommt. Richtiger scheint es hiernach diesen Stufengang so zu fassen: Die erste Stufe ist die der relativen Bewußtlosigkeit über den Gegensatz, in welchem der Gesammtzustand des eignen Lebens seinen herrschenden Principien nach mit dem göttlichen Willen steht. Diese Stufe muß so weit gefaßt werden, daß auf ihr, um die entlegensten Punkte zu bezeichnen, eben so die Unschuld, in welcher die wenig gereizte Selbstsucht noch wie im Schlummer liegt, als die Rohheit, in welcher die Selbstsucht zügellos herrscht ohne andre als ganz vereinzelte Gegenwirkung des Gewissens, Platz findet. Die zweite Stufe ist die des erwachten Zwiespalts, den das natürliche Leben aus seinen Kräften nicht zu lösen vermag durch den Sieg des heiligen Princips, also der Knechtschaft in dem engern Sinne, in welchem sie dieß ausdrückt, daß die objektive Beschaffenheit des natürlichen Zustandes überhaupt in das Bewußtsein tritt. Die dritte Stufe wäre unter der Voraussetzung, daß die zweite nicht in das Gebiet der Erlösung übergeführt hat, die der Verhärtung, der aus beharrlicher Nichtachtung des erwachten Gewissens entspringenden Unempfindlichkeit und Stumpfheit.

Man könnte versucht sein, zwischen die zweite und dritte Stufe, deren schroffer Abstich einer Vermittelung zu bedürfen scheint, noch die Stufe der Lauheit (nach Apokal. 3, 15.) zu stellen, welche den Zwiespalt dadurch zu lösen sucht, daß sie die Antriebe des heiligen Princips so weit abschwächt, bis sie nach ihrer Meinung mit einer etwas gemäßigten Herrschaft der selbstischen Antriebe sich vertragen. Es wäre dieß die Stufe einer Kapitulation zwischen dem Heiligen und Unheiligen. Indessen so häufig unstreitig dieser Zustand den Uebergang bildet zwischen den Zuständen der Knechtschaft und der Verhärtung, so ist doch

seine Bedeutung nicht eine so allgemeine und durchgreifende, wie die jener andern Zustände. Ohne Zweifel entwickelt sich in Vielen der Zustand der Verstockung nach den ersten stärkern Regungen des Gewissens, ohne daß die Lauheit als eine besondere Stufe dazwischen träte.

Was den eben berührten Begriff der Verstockung betrifft, in dessen biblischer Fassung besonders die Vorstellung der Unempfindlichkeit gegen die Mahnungen des Gewissens und Gottesbewußtseins hervortritt*), so erhebt sich wider ihn ein doppeltes Bedenken. Man hat in Frage gestellt, ob dieser Zustand überhaupt vorkomme, ob sich ein so entschiedenes und beharrliches Widerstreben gegen die heilige Macht der Wahrheit denken lasse, daß daraus jener Zustand völliger Unempfindlichkeit entstehe**). So viel ist diesem Einwurf sofort zuzugeben, daß keineswegs überall, wo die heilige Schrift von Verstockung spricht, in ihrem Sinne eine völlige Erstorbenheit des sittlichen und religiösen Gefühls anzunehmen ist, sondern öfters nur ein solcher Grad von Unterdrückung desselben, daß durch ihn jede ernste und stetige Achtsamkeit auf jene Mahnungen und jedes Verständniß ihrer tiefern Bedeutung ausgeschlossen ist. Daß und warum aber diese Erstorbenheit auch als vollendete vorkommen könne, wird sich bei der Untersuchung über die Lästerung des heiligen Geistes ergeben.

Das zweite Bedenken betrifft die göttliche Wirksamkeit, auf welche von der heiligen Schrift grade der Zustand der Verstockung öfters bezogen wird, besonders Exod. 4, 21. 7, 3. 9, 12. u. a. St. Deuter. 2, 30. Jos. 11, 20. Joh. 12, 40. (nach Jes. 6, 9. 10.) Röm. 9, 18. 11, 7. So wenig nun die

*) So wenigstens in πωροῦσθαι, während σκληρύνεσθαι mehr das hartnäckige Widerstreben ausdrückt, mithin von positiverer Bedeutung ist.

**) Auf diese Undenkbarkeit gehen namentlich Schleiermachers Instanzen gegen den Begriff der Verstockung zurück, vgl. dessen Glaubenslehre B. 1, S. 458 f.

ſonſt gewöhnliche Auskunft dieſe göttliche Wirkſamkeit in einen bloßen Hebraismus zu verwandeln, als hätten die heiligen Schriftſteller damit eigentlich nur ein göttliches Zulaſſen ausdrücken wollen, vor einer unbefangenen Auslegung ſich zu rechtfertigen vermag, ſo muß doch andrerſeits von einer ſolchen Auslegung eben ſo entſchieden anerkannt werden, daß es bei dieſen Stellen unmöglich die Abſicht der Schrift ſein kann Gott zum wirklichen Urheber der menſchlichen Sünden zu machen. Denn ſo gering dürfen wir von dem Geiſte der Apoſtel doch nimmermehr denken, daß wir ſie, und noch dazu theilweiſe in demſelben Zuſammenhange (Röm. 9—11.), zwiſchen zwei Vorſtellungsweiſen abwechſeln ließen, von denen die eine die göttliche Bewirkung der Sünde ſetzt, die andre verneint. Vielmehr iſt die Auslegung den Verfaſſern der heiligen Schrift ſo viel Vertrauen jedenfalls ſchuldig, von der Vorausſetzung eines mit ſich übereinſtimmenden Denkens auszugehen, alſo der Bedeutung nachzuforſchen, in welcher das, was ſie von der göttlichen Wirkſamkeit in der Verſtockung ſagen, ſich mit der ethiſch-religiöſen Grundanſchauung der heiligen Schrift vermitteln läßt.

Zunächſt nun iſt nach einer frühern Bemerkung (vgl. B. 1, S. 535.) daran zu erinnern, daß alle dieſe Stellen ſchon ein Behaftetſein deſſen, in welchem der Zuſtand der Verſtockung entſteht, mit Sünde und Schuld vorausſetzen. Alſo von einem urſprünglichen Hervorbringen der Sünde iſt hier keinenfalls die Rede, ſondern nur von der Entwickelung und Bethätigung eines ſchon vorhandenen verkehrten Princips. Aber wir haben ſchon geſehen, daß dieſe Entwickelung nicht bloß das Offenbarwerden und Erſcheinen eines innerlich ſchon Daſeienden, das Heraustreten ſchon fertiger Beſtimmungen iſt, ſondern auch eine wirkliche Verſchlimmerung des Menſchen, eine Steigerung ſeines Sündigſeins in ſich ſchließt, und daß namentlich der Zuſtand der Verſtockung eine neue Stufe deſſelben bildet. Daß nun dieſe Steigerung von

Gott selbst bewirkt werden sollte, bliebe immer eine harte, mit dem göttlichen Willen, daß die Sünde überwunden werde, unverträgliche Lehre. Eben deßhalb läßt sich die Schwierigkeit auch nicht erledigen durch die Hinweisung auf das allgemeine Entwickelungsgesetz, welchem die Sünde unterworfen ist, und vermöge dessen jede besondere Richtung und Stufe der Sünde, wenn sie durch eine Grundentscheidung gesetzt ist, sich zu behaupten strebt und den Willen bindet, aus dem sie hervorgegangen. Denn hier gilt es nicht die Nothwendigkeit, daß die Sünde in den Gebieten, in denen sie einmal Wurzel gefaßt, auch ausreife und so ihr arges Wesen vollständig offenbare, sondern um die Eroberung neuer Gebiete handelt es sich.

Daß bei der Verstockung an ein unmittelbares Wirken Gottes, wodurch er im menschlichen Herzen Unempfänglichkeit und Widerwillen gegen seine Mahnungen hervorbrächte, nicht zu denken ist, deutet die heilige Schrift selbst bestimmt genug an. Wenn Jes. 6, 10. — eine Stelle, auf welche mehrere neutestamentische Aussprüche über die Verstockung zurückgehen — Jehovah zum Propheten sagt: Verstocke das Herz dieses Volkes, mache taub seine Ohren und blind seine Augen u. s. w., so ist dieß offenbar nicht so gemeint, als werde der Prophet diesen Zustand unmittelbar und rein innerlich in den Gemüthern wirken, sondern der Sinn ist der, daß er durch seine Verkündigung sie zu dieser Verhärtung treiben werde. Und wenn Christus den Vater preist, daß er sein Evangelium den Weisen und Klugen verborgen und den Unmündigen geoffenbart habe, Matth. 11, 25., so will er damit jene Erfolglosigkeit seiner Predigt an den Weisen und Klugen nicht auf ein besonderes ihre Herzen verschließendes Wirken Gottes zurückführen, sondern er betrachtet sie als das natürliche Resultat des ihm vom Vater gegebenen Inhaltes seiner Verkündigung und ihres Verhältnisses zu dem innern Zustande dieser Weisen. Das ist der Gegenstand dieses Preisens, daß es

dem Vater gefallen ſeine Offenbarung in Chriſto in ſolcher Weiſe mitzutheilen, daß ſie denen, die ſich ſelbſt weiſe dünken, verborgen bleibt, von den Unmündigen aber verſtanden wird, vgl. 1 Kor. 1, 21 f. In Uebereinſtimmung hiermit haben wir die Verſtockung einiger Menſchen als ein Werk Gottes anzuſehen, inſofern ſie unter Vorausſetzung ihres ſittlichen Zuſtandes das Ergebniß der geſchichtlichen Führungen und Veranſtaltungen Gottes iſt.

Und hier iſt wohl darauf zu merken, daß die heilige Schrift von göttlicher Verſtockung nur redet in Beziehung auf göttliche Offenbarung, theils durch Moſes, theils durch Chriſtus. Hiermit enthüllt ſich uns als der eigentliche Kern des Verſtockungsbegriffes jene kritiſche Wirkſamkeit der göttlichen Offenbarung, namentlich in Chriſto, auf welche wir ſchon einigemal nach andern Ausſprüchen der heiligen Schrift aufmerkſam wurden. Es iſt dieß Geſetz, daß Niemand der ihm nahetretenden Offenbarung Gottes ſich entziehen kann, und es bliebe mit ihm wie zuvor, ſondern die träge Abneigung, die er ihr entgegenſetzt, ſteigert ſich nothwendig zu poſitivem Haß und zu dumpfer Verſchloſſenheit für das Heilige und Göttliche. Wen ein Strahl dieſes Lichtes getroffen, der kann nicht, wie Viele gern möchten, in ruhiger Billigkeit und Gleichgültigkeit vorüber, ſondern er wird, wenn er dem Lichte ſich verſchließt, zur Bitterkeit und zum Grimme dagegen getrieben*). Das Mittel geiſtiger Heilung, deſſen Wirkſam-

*) Vgl. Luthers hiermit im Weſentlichen übereinſtimmende Auffaſſung der Verſtockung, De servo arbitrio, ed. Seb. Schmid, p. 126 f. Doch ſetzt Luther, um die Verſtockung nicht bloß aus der äußern Reizung Gottes durch ſeine Offenbarungen, ſondern auch aus einem Wirken Gottes im Innern des Menſchen hervorgehen zu laſſen, mit jener Auffaſſung auf originale, aber gewiß nicht haltbare Weiſe eine geſteigerte Vorſtellung vom göttlichen Concurſus in Verbindung, welche ſtark an den ſpätern Occaſionalismus erinnert, vgl. Bd. 1, S. 310 ff. Dabei faßt er den Concurſus als ein rapere, wogegen die ſpätere Lutheriſche Theologie mit beſſerm Recht von einem suavis Dei influxus ſprach. Διὰ ἐχθροῦ θεῷ, iſt ein ſchönes Wort des Clemens von Alexandrien.

keit der Menſch in ſich gefliſſentlich zerſtörte, verliert nun in Beziehung auf ihn nicht bloß ſeine ſegnende Kraft, ſondern es wirkt ſofort auf entgegengeſetzte Weiſe. Chriſtus ſelbſt hat dieß Geſetz ausgeſprochen in jenem tiefen Wort: Wer da hat, dem wird gegeben, daß er die Fülle habe; wer aber nicht hat, von dem wird auch genommen, was er hat, Matth. 13, 12.

Hieraus ergiebt ſich, daß in der Entwickelung der Verſtockung der erſte Anfang von der menſchlichen Freiheit ausgeht, und daß die Nothwendigkeit, vermöge deren ſolche Menſchen in der Verſtockung fortſchreiten und ſich ſelbſt zu Werkzeugen für die Ausführung göttlicher Zwecke durch den Gegenſatz bereiten müſſen, immer ein Zweites, an eine beſondere Selbſtverkehrung ihres Willens ſich Anſchließendes iſt. Ganz ſo faßt dieſen Verlauf eine Stelle, die zwar nicht ausdrücklich, aber doch der Sache nach von der Verſtockung handelt, 1 Petr. 2, 7. 8. Den Ungläubigen ſei Chriſtus ein Stein des Anſtoßes und ein Fels des Aergerniſſes, welche ſich ſtoßen, indem ſie dem Worte nicht glauben, wozu ſie auch beſtimmt ſind. Sie ſind, nach der vorliegenden Verknüpfung der Sätze, nicht etwa dazu beſtimmt, dem Worte nicht zu glauben, ſondern inſofern ſie dem Worte nicht glauben, ſind ſie genöthigt ſich an ihm zu ſtoßen. Erſt verſchließt der Menſch ſich ſelbſt, dann wird er verſchloſſen. Es iſt gewiß nicht abſichtslos, daß in der Exodus Pharaos Verſtockung zuerſt als Selbſtverſtockung, dann als Verſtockung durch Gott dargeſtellt wird*), vgl. Ex. 7, 13. 22. 8, 15. 32. mit Ex. 9, 12. 10, 20. 27. In dieſem Sinne haben die ältern Theologen die göttliche Verſtockung immer als ein Gericht Gottes betrachtet.

Dieß führt uns auf eine viel gebrauchte und viel beſtrittene

*) Darauf macht Hengſtenberg aufmerkſam, Authentie des Pentateuchs B. 2, S. 462., wiewohl das Verhältniß, in welches er übrigens die Selbſtverhärtung Pharaos zur Verhärtung durch Gott ſetzt, damit nicht zuſammenſtimmt.

Vorſtellung von verwandter, doch umfaſſenderer Bedeutung, auf die Vorſtellung, daß Gott die Sünde der Menſchen zuweilen durch Sünde ſtrafe. Bekanntlich hat dieß beſonders Auguſtinus in ſehr ausgedehntem Sinne behauptet, wie es denn auch ſpäter unter den Vertheidigern der unbedingten Gnadenwahl ſeine eifrigſten Vertreter gefunden hat*). Die Schwierigkeit dieſer Vorſtellungsweiſe, die gewiß nicht gering anzuſchlagen iſt, beſteht zunächſt darin, daß die Strafe ihrem Begriffe nach ein dem Menſchen Zugefügtes, von ihm Erlittenes iſt, während die Sünde etwas Gethanes oder doch in letzter Beziehung vom Willen Ausgegangenes iſt. Noch entſchiedener ſcheinen Strafe und Sünde ſich wechſelſeitig auszuſchließen, wenn wir den beſtimmten Begriff der Strafe näher in's Auge faſſen. Sie hat weſentlich den Zweck das durch die Sünde verletzte Anſehen des Willensgeſetzes zu behaupten. Zu dieſem Zweck aber erſcheint nichts ungeeigneter, als daß über den Uebertreter verhängt wird dasjenige, wodurch er das Geſetz verletzt hat, noch weiter zu thun; denn dadurch wird die geſchehene Verletzung ja nicht verneint, in der Nichtigkeit ihres das Geſetz verneinenden Strebens geoffenbart, ſondern vielmehr bejaht und vermehrt.

Und in der That, wenn die Strafe der Sünde durch Sünde eine intenſive Vermehrung der Sünde, alſo eine innere Steigerung des Verderbens mit ſich führte, ſo ließe ſich die Vorſtellung gegen

*) Ein merkwürdiges Extrem bildet hier die Meinung der Hattemiſten, einer kleinen gegen Ende des 17ten Jahrhunderts in Holland entſtandenen Partei, daß Gott die Menſchen überhaupt gar nicht wegen ihrer Sünden, ſondern durch ihre Sünden ſtrafe. Man könnte verſucht ſein, dieſe Meinung als Kehrſeite zu Spinoza's: beatitudo non virtutis praemium, sed ipsa virtus, d. h., wie Sp. dieß verſteht, als Leugnung der Vergeltung aufzufaſſen. Und dagegen mag auch nicht beweiſend ſein, daß dieſe Sekte auch von einem Zorne Gottes lehrte, der eben darauf beruhe, daß Gott in dieſem Leben ſein Dekret in Beziehung auf den Menſchen noch nicht ausgeführt ſehe; denn mit dieſem göttlichen Zorne konnte es doch ſchwerlich Ernſt ſein.

den Vorwurf des innern Widerspruches nicht retten. Jedenfalls also wird sie nur auf die Sünden, die wir oben als die verursachten bezeichnet haben, angewendet werden dürfen; denn eben als verursachte begründen diese eine solche innere Steigerung nicht, sondern sind mehr als die Offenbarung der schon vorhandenen Willensverkehrungen anzusehen. Ist nun nicht zu verkennen, daß hier die Sünde, unmittelbar betrachtet, allerdings in irgend einem Grade, oft in der augenfälligsten Weise, als Leiden erscheint, so erledigt sich auch das zweite Bedenken insofern, als die klägliche Gebundenheit, in welche die Verletzung des Gesetzes den Verletzenden verstrickt, zugleich eine Reaktion der Weltordnung gegen die Sünde, eine thatsächliche Darstellung jener Verletzung in ihrem Unrecht (in ihrem Nichtseinsollen), eine Bestätigung des Gesetzes in seiner alleinigen Wahrheit und Gültigkeit ist.

Freilich vermag sich dabei die Relativität nicht zu verbergen, die an dieser Betrachtung irgend welcher Sünde als Strafe der Sünde immer haftet. Es ist eben nur die eine Seite solcher Sünde, welche sie auffaßt, diejenige, nach welcher sie, für sich genommen, von einem in der Vergangenheit liegenden Moment abhängig, in einer von ihr selbst verschiedenen Willensthat begründet ist, während ihr nach der andern Seite diese Willensthat unmittelbar gegenwärtig ist und in ihr selbst sich fortsetzt, worauf es beruht, daß Letztere den Charakter der Schuld nicht verliert. Natürlich wird jene Betrachtungsweise solcher Sünde sich besonders da geltend machen, wo Letztere in ihrer unmittelbaren Erscheinungsform als tiefe Schmach des Menschen, als Herabwürdigung desselben zu einem ganz der sinnlichen Begierde verkauften Dasein sich darstellt, oder wo die Sünde selbst im Augenblick ihrer Begehung dem Menschen nichts weniger als Lust gewährt, und es wie ein Wahnsinn, wie eine furchtbare Bezauberung erscheint, was ihn an sie fesselt. Die Unehre und die Unlust sind es hier, die der Sünde zugleich das Gepräge der Strafe aufdrücken. Und

eben jener erſte Geſichtspunkt iſt es, aus welchem Paulus Röm. 1, 24 f. beſonders die Greuel der ausgearteten Luſt im heidniſchen Leben (das ἀτιμάζεσθαι τὰ σώματα αὐτῶν, V. 24., die πάθη ἀτιμίας, V. 26.), ohne ihre ſittliche Zurechnung im Geringſten aufheben zu wollen, vgl. V. 32., als eine von Gott verhängte Strafe für die Abwendung von ihm im Götzendienſte darſtellt. Sie ſind Reſultate des Entwickelungsgeſetzes, unter welches das Böſe geſtellt iſt, und dieß Entwickelungsgeſetz iſt auch Gottes Geſetz. Etwas anders iſt es mit 2 Theſſal. 2, 11. 12. bewandt. Allerdings erkennt es Paulus als Strafe derer, die aus Luſt an der Ungerechtigkeit der Wahrheit des Evangeliums beharrlich den Glauben verweigern, daß ſie, von mächtiger Verführung verleitet, der Lüge Glauben ſchenken. Aber die göttliche Kauſalität bei dieſer fortſchreitenden Verſtrickung der Böſen in ihre Sünde faßt er hier nur als eine von außen veranlaſſende, reizende. Durch die göttliche Leitung der geſchichtlichen Entwickelung wird der Gegenſatz des Böſen gedrängt ſein inneres Princip zu immer größerer Entſchiedenheit zu ſteigern und alle ihm dienſtbaren Kräfte immer feſter zuſammenzufaſſen, ſo daß am Ende jener Entwickelung die Lüge (vgl. V. 4.) und die Verführung mit einer Macht (ἐνέργεια πλάνης) hervortreten, welcher die der Wahrheit ſchon entfremdeten Gemüther nicht widerſtehen werden *). —

Daß an den Thatſünden verſchiedene Grade der Verſchuldung haften, davon hat ſchon eine frühere Betrachtung uns überzeugt **). Natürlich gilt daſſelbe von den ent-

*) Vgl. auch S. 543 f. die Beurtheilung der Vorſtellung, daß die allgemeine Verderbniß der menſchlichen Natur in allen natürlichen Nachkommen Adam mit ſeinem Sündenfall durch einen poſitiven Strafakt Gottes zuſammenhange.

**) Vgl. B. 1, S. 278 f. und die Bemerkungen über dieſen Gradunterſchied in Schafs Schrift über die Sünde wider den h. Geiſt (1841) S. 57 f.

ſprechenden Zuſtandsſünden, in denen das beſtimmte Element der Thatſünde als beharrende Geſinnung und erworbene Fertigkeit, als böſer Hang und als Laſter erſcheint. In Beziehung auf beide Formen der Sünde iſt es beſonders die Eintheilung in Todſünden und läßliche Sünden, durch welche die Kirche ſchon frühzeitig den Gradunterſchied der Verſchuldung ausdrückte.

Wenn nun die Reformatoren und nach ihrem Vorgange unſre ältern Dogmatiker die Anſicht, daß es ihrer Natur nach läßliche, d. h. des ewigen Todes nicht würdige Sünden gebe, entſchieden verwarfen, ſo ſcheint damit in der That die ganze Eintheilung verworfen zu ſein. Zwar wollten ſie dieſelbe, indem ſie für das allgemeine Gebiet ablehnten, für das Lebensgebiet der Begnadigten feſthalten*), und unterſchieden hier zwiſchen ſolchen Sünden, die den Gnadenſtand aufheben — pecc. mortalia —, und ſolchen, die ihn nicht aufheben — pecc. venialia. Da indeſſen doch auch letztere ihrer Natur nach Todſünden ſein ſollen, ſo läßt ſich ihre Beſtimmung als Erlaßſünden doch nur ſo verſtehen, daß ſie durch den Glauben als das ſubjektive Princip des Gnadenſtandes dem wirklichen Erfolge nach Vergebung finden. Dem wirklichen Erfolge nach finden aber auch die erſtern Vergebung, inſofern der Glaube, der durch ſie unterdrückt werden ſoll, aber doch nicht auf unwiederherſtellbare Weiſe, ſich aus dieſer Unterdrückung wieder erhebt**). Gehen wir von dieſer Möglichkeit aus, ſo würden ſich peccatum mortale und p. veniale als verſchiedene Arten der Sünde auf logiſch richtige Weiſe einander nur gegenüberſtellen laſſen, wenn unter erſterm die ſchlechthin unverzeihliche und darum auch dem wirklichen Erfolge nach nie verziehene Sünde, die Läſterung des heiligen Geiſtes

*) Doch drückt ſich Calvin, instit. christ. relig. l. III, c. IV, §. 28., über dieſen Unterſchied ſo aus, daß er den Gebrauch deſſelben ohne Einſchränkung abzulehnen ſcheint.

**) Vgl. Schleiermachers Bemerkungen a. a. O. B. 1, S. 454 f.

verſtanden werden müßte. Iſt es aber damit keineswegs ſogemeint, vielmehr von dieſer Sünde zunächſt abzuſehen, ſo werden alle Sünden des Erlöſeten Beides zugleich ſein, Tod- und Erlaßſünden, nur in verſchiedener Beziehung, Erſteres in Rückſicht auf ihren Werth an ſich, das Zweite in Rückſicht auf die überwindende Wirkſamkeit der göttlichen Gnade in ihm. Daſſelbe wird nun auch von allen Sünden des natürlichen Menſchen gelten, inſofern ſie ja doch alle durch die Vergebung aufgehoben werden können. Da jedoch jene überwindende Wirkſamkeit der Gnade noch nicht das wirkliche Princip ſeines Geſammtzuſtandes iſt, ſo werden ſich wie ihrer objektiven Natur nach ſo auch in Rückſicht auf den Lebenszuſammenhang, in dem ſie actu ſtehen, die Sünden des natürlichen Menſchen ſämmtlich als Todſünden betrachten laſſen. Allein daſſelbe ergiebt ſich dann ſofort auch für Sünden des Wiedergebornen von ſolcher Schwere, daß, wo ſie vorkommen, die Wirkſamkeit der Gnade nach der Lutheriſchen Dogmatik unmittelbar aufhört das Princip ſeines Lebens zu ſein. Mithin hatte dieſe Dogmatik unter ihren Vorausſetzungen doch nicht ſo Unrecht, als es auf den erſten Blick ſcheinen mag, Tod- und Erlaßſünden als verſchiedne Arten zu betrachten.

Indeſſen ſcheint bei der kategoriſchen Behauptung, daß jede Sünde an ſich des ewigen Todes ſchuldig mache, ein Mißverſtändniß obzuwalten, wie es denn auch ſehr ſchwer ſein dürfte ſie mit Matth. 5, 21. 22. in Uebereinſtimmung zu bringen. Die allgemeine Beſchaffenheit des natürlichen Lebens iſt eine ſolche, welche des ewigen Todes würdig iſt. Ihr transcendentaler Grund iſt eine wirkliche Todſünde als Verſchuldung jeder einzelnen Perſon, vermöge deren ſie nicht den geringſten Anſpruch an göttliche Gaben und Güter mit in das irdiſche Leben bringt, ſondern nach dem Princip der Gerechtigkeit für ſich genommen nur der Strafe würdig, rein von Gnade zu leben angewieſen iſt. Doch daß jede einzelne Sünde für ſich betrachtet, auch die kleinſte

Uebereilung oder Unachtſamkeit, möge durch die Umſtände ihre Schuld noch ſo ſehr gemildert ſein, den Menſchen der ewigen Verdammniß ſchuldig mache, das iſt eben nur eine abſtrakte Konſequenz der Schule, welche im Leben, in dem praktiſchen Bewußtſein auch des ernſten Chriſten gar keine Wurzel hat, und welche, wenn ſie in demſelben Wurzel faßte, nur dazu führen würde darin die Gradunterſchiede der durch die einzelnen Sünden entſtehenden Schuld zur Bedeutungsloſigkeit herabzuſetzen und ſo das Grauen vor den bewußten Freveln gegen die heiligſten Ordnungen Gottes zu ſchwächen. Aber jenes Urtheil, wiewohl es ausdrücklich auf die einzelne Sünde als ſolche geht, kann auch eben nur entſtehen, inſofern von der einzelnen Verſündigung abgeſehen wird und der Blick ſich auf den ſittlichen Geſammtzuſtand richtet, an deſſen Beſchaffenheit, wie ſie uns anderweitig bekannt iſt, uns auch die geringſte Verſündigung erinnert. Der Fehler, der dann in dieſer Betrachtungsweiſe liegt, iſt die Einſeitigkeit, den Gradunterſchied der Schuld eben nur an den jedesmaligen Geſammtzuſtand des Menſchen zu knüpfen und mithin die Thatſünden nach ihrer vollen Beſtimmtheit, ſo weit ſie überhaupt dem Handelnden angehören, lediglich als Produkte des ſchon gewordenen Zuſtandes anzuſehen (vgl. B. 1, S. 279.).

Hiernach nun ſcheint ſich unſer Endurtheil über den Werth der obigen Unterſcheidung ſogar noch günſtiger zu ſtellen als das der altproteſtantiſchen Theologie, inſofern wir keinen Grund haben dieſelbe, wenn ſie für die Sünden im Stande des Wiedergebornen gelten ſoll, nicht auch auf die des natürlichen Menſchen anzuwenden. Indeſſen ſteht der Brauchbarkeit dieſer Eintheilung doch ganz allgemein entgegen, daß die Merkmale beider Arten ſchon an ſich zu fließender Natur ſind und zu ſehr durch bloßes Mehr oder Weniger beſtimmt werden, als daß ſich wirklich eine ſcharfe Unterſcheidung der Arten darauf gründen ließe. Ja auch dieſes wird ſich nicht leugnen laſſen, daß eine und dieſelbe Verſündigung für den Einen

eine leichtere, für den Andern eine ſchwerere Schuld mit ſich führen kann, z. B. wenn der Letztere ſich als einen Solchen kennt, welchem dieſe ſcheinbar unbedeutende Verfehlung ſehr gefährlich iſt wegen ihres innern Zuſammenhanges mit ſchlimmeren Gebrechen. So iſt denn auch die Schriftſtelle, von der jene Unterſcheidung ausgeht, 1 Joh. 5, 16. 17., gar nicht geeignet ihr zur Grundlage zu dienen. Die Sünde, von der dort die Rede iſt, hat keineswegs dieſen weiten und unbeſtimmt begrenzten Umkreis wie die Todſünden in der kirchlichen Feſtſetzung; ihre eigenthümliche Natur muß es erklären und erklärt es vollkommen, warum Johannes ſie durch den Namen: ἁμαρτία πρὸς θάνατον, auszeichnet und keine Fürbitte in der Gemeinde Chriſti für ſie ordnen will; es iſt der gänzliche Abfall von Chriſto*).

Andrerſeits aber können wir nach dem eben Bemerkten allerdings nicht zugeben, daß der Gradunterſchied der an den Thatſünden haftenden Verſchuldung in den verſchiedenen Werth der beharrenden Zuſtände ihrer Urheber aufgelöſt werde, ſondern wir müſſen jenen Unterſchied theils nach dem objektiven Charakter der Verſündigung theils nach der Art ihrer innern Geneſis beſtimmen, mag die Uebertretung nun im Stande des natürlichen Verderbens oder im Stande der Gnade, im letztern Falle bei höherer Steigerung ſo, daß ſie eine durchgreifende Störung deſſelben mit ſich führt, begangen ſein. Nach der objektiven Seite iſt diejenige Verſündigung die größere, in welcher die Selbſtſucht, das Princip der Sünde, mit geſteigerter Energie ſich bethätigt. Da aber bethätigt ſich die Selbſtſucht mit geſteigerter Energie, wo die Sünde die ſittlichen Ordnungen von der fundamentalſten Bedeutung oder ſelbſt das höchſte, allbeherrſchende Princip beſtimmt angreift. Nach der ſubjektiven Seite iſt diejenige Verſündigung die größere, die mit dem deutlichern Bewußtſein von ihrer Verwerflichkeit und

*) Vgl. die gründliche Auslegung dieſes Ausſpruches in Lückes Kommentar zu den Briefen des Johannes S. 306 f.

mit dem entschiedenern Willen sich daran nicht zu kehren zu Stande kommt*). Erwägen wir aber, daß, wo der Wille zur Sünde sich durch das ausdrückliche Entgegentreten des sittlichen Verbotes im Bewußtsein nicht stören läßt, da eben auch die Selbstsucht eine verhältnißmäßig größere Energie offenbart, so sehen wir die subjektive Bestimmung jenes Gradunterschiedes in die objektive Bestimmung zurückkehren. Der Gesammtzustand des Handelnden hat auf die Beurtheilung dieses Unterschiedes nur soweit Einfluß, als er zu der Erwartung berechtigt oder nicht berechtigt, daß er sich seines Thuns als eines dem sittlichen Gesetz widerstreitenden bewußt gewesen sein werde. Doch verliert dieses zweite, subjektive Moment und insofern auch dieser Einfluß da seine Bedeutung, wo das sittliche Bewußtsein durch eigne frühere Verschuldungen geflissentlich unterdrückt ist. —

Das N. T. kennt eine Sünde, welche es als die schlechterdings unverzeihliche bezeichnet, die Lästerung des heiligen Geistes, Matth. 12, 31. 32. vgl. Luc. 12, 10. Marc. 3, 28. 29. Da diesem schweren und beziehungsreichen Begriff, dessen Behandlung in der Regel ein Prüfstein ist für das Verständniß der wahren Natur des Bösen, neuerlich eine einsichtige und sorgfältige Bearbeitung zu Theil geworden ist, mit deren Resultaten wir uns in den wesentlichsten Punkten einverstanden finden**),

*) Was nach dem allmeinen sittlichen Urtheil bei der Bestimmung dieses Gradunterschiedes etwa noch sonst besonders in Betracht kommt, die verschiedene Größe der Versuchung und der Unterschied zwischen der bloß angefangenen und der zur Vollendung geführten Versündigung, wird sich auf das eine oder das andere dieser beiden Momente zurückführen lassen.

**) S. die S. 582. angeführte Schrift von Phil. Schaf über d. S. w. d. h. G., womit die eindringenden Bemerkungen von Tholuck „über die Natur der Sünde wider den heiligen Geist", theol. Stud. u. Krit. 1836, H. 2, S. 401 f. (auch im zweiten B. seiner vermischten Schriften abgedruckt) und von Nitzsch im System der christlichen Lehre S. 272 f. zu vergleichen sind, ferner die Abhandlungen von Grashof,

so brauchen wir um so weniger in die ganze Breite dieser besonders nach ihren biblisch-theologischen Grundlagen vielfach verzweigten Untersuchung einzugehen, sondern können uns auf Erörterung der allgemeinen Bestimmungen beschränken.

Daß Christus die Lästerung des heiligen Geistes als eine einzelne Thatsünde betrachtet, ist nach der Beschaffenheit der von ihm gewählten Ausdrücke (ὃς δ' ἂν εἴπῃ κατὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου) außer Zweifel. Aber damit ist nicht ausgeschlossen, sondern vielmehr eingeschlossen, daß sie nur vorkommen kann als der äußerste Gipfelpunkt einer durch viele Stufen fortschreitenden verkehrten Entwickelung des Menschen, einer zunehmenden Entartung seines sittlichen Gesammtzustandes. Wenn es richtig ist mit Olshausen den Ausspruch Christi nur als eine Warnung der Pharisäer vor diesem Gipfel, von welchem kein Rückweg mehr ist, aufzufassen, so hat Christus selbst auf jenes Verhältniß desselben zu einer vorbereitenden Entwickelung deutlich hingewiesen. Mithin fordert die Thatsünde, welche den heiligen Geist lästert, einen bestimmten Zustand des Thäters; es ist der Zustand der gänzlichen Verstockung. Wenn Einer, der noch nicht auf dieser Stufe steht, sondern noch auf der irgend welches sittlichen Zwiespaltes und Kampfes, in einem furchtbaren Augenblick der Verzweiflung auch den bestimmten Entschluß faßte, den heiligen Geist zu lästern, er könnte es nicht sofort vollbringen. Denn ein bloß äußeres Thun ist diese Sünde doch nicht, als könnte man durch die geheime Magie gewisser Worte, die doch nicht aus der Tiefe des Herzens hervorquöllen, das schlechthin Schlimmste begehen und sich dem ewigen Verderben rettungslos Preis geben.

Ferner wird die Lästerung des heiligen Geistes von Christo nicht etwa als eine besondere Art unverzeihlicher Sünden bezeich-

St. u. Kr. 1833, H. 4, S. 935 f. und von Gurlitt, a. a. O. 1834, H. 3, S. 599 f.

net, sondern als die allein unverzeihliche Sünde im ausdrücklichen Unterschiede von allen übrigen (*πᾶσα ἁμαρτία καὶ βλασφημία ἀφεθήσεται τοῖς ἀνθρώποις*). Wir schließen vorläufig nur soviel daraus, daß die Steigerung der Sünde im Menschen nicht etwa in verschiedenen Richtungen an verschiedenen Spitzen anlangt, sodaß die Sünde wider den heiligen Geist nur einer unter diesen Höhepunkten wäre. Vielmehr muß die sündliche Entwickelung, wenn sie nicht durch die Erlösung umgebogen wird, sich überall in der Lästerung des heiligen Geistes vollenden.

Was ist nun das innere Wesen dieser Sünde? Wir können hier die nähern Bestimmungen an den neuerlich in eigenthümlicher Weise vertretenen Gegensatz anknüpfen. Im Widerspruch mit der sonst herrschenden Ansicht, der wesentliches Merkmal der Lästerung des heiligen Geistes Haß und Feindschaft wider ihn und seine Wirksamkeit war, hat Gurlitt mit Gewandtheit die Auffassung dieser Sünde als verachtender Gleichgültigkeit gegen alles Gute und Heilige vertheidigt*). Darin besteht sie ihm, daß man Alles, was Offenbarung des heiligen Geistes in Wort und Leben ist, für aberwitzige Thorheit achtet, weil man eben mit der Realität des Guten überhaupt auch die Existenz des heiligen Geistes, der das Gute schafft, für ein Unding hält.

Fassen wir diese verachtende Gleichgültigkeit nur relativ, so kommt sie, wenn wir sie auch mit Gurlitt von der noch ungeweckten sittlichen Rohheit wohl unterscheiden, im Leben gar nicht selten vor als das Bemühen tief gesunkener Weltkinder sich zu überreden, daß alle religiöse und sittliche Wahrheit nur eine politische Erfindung der Klugen oder eine leere Einbildung der Schwachen sei. Insofern jedoch dieses Bemühen nicht ganz ge-

*) A. a. O. S. 609.

lingt, will auch Gurlitt ſolche Menſchen nicht als Läſterer des heiligen Geiſtes betrachtet wiſſen. Muß demnach jene Gleichgültigkeit abſolut genommen werden, ſo iſt dagegen zu ſagen, daß ſie als ſolche nicht möglich iſt. Wohl übt die Verkehrung des Willens einen verfinſternden und verunreinigenden Einfluß auch auf die Erkenntniß; aber das Bewußtſein einer allgemeingültigen praktiſchen Wahrheit im menſchlichen Geiſte mit der Wurzel auszurotten vermag ſie nimmermehr. Sie vermag es nicht im irdiſchen Leben; ſie vermag es noch weniger im nachirdiſchen Daſein, wo der geſchaffene Geiſt dieſe Wahrheit, er mag wollen oder nicht, als den Inhalt des Willens, in welchem ſeine und aller Weſen Exiſtenz gegründet iſt, erkennen wird.

Eben darum aber, weil die Verkehrung des Willens dieß gar nicht vermag, — um einem leicht vorauszuſehenden Einwurfe zu begegnen — kann dieſe Erkenntniß durchaus nicht als ein Reſt ſittlicher Güte betrachtet werden. Es iſt hier in Beziehung auf die Exiſtenz des Sittlichen im Menſchen wohl zu unterſcheiden zwiſchen dem, was von dem Willen des Menſchen durchaus unabhängig und was irgendwie durch denſelben bedingt iſt. Von letzterer Art iſt das ſittliche Gefühl, von erſterer die Erkenntniß des ſittlichen Geſetzes in ſeinen Grundzügen, das Bewußtſein von demſelben als einer allgemeinen Norm des menſchlichen Willens; wie denn auch der ruchloſeſte Böſewicht, der für ſich ſelbſt durch das Geſetz ſchlechterdings nicht gebunden ſein will, es ſofort als ein Unrecht, als ein Nichtſeinſollendes erkennt, wenn ſein Eigenthum oder Leben von einem Andern willkürlich angetaſtet wird. Daß der Menſch noch irgend ein Wohlgefallen hat an dem Inhalt des Geſetzes in der Beziehung deſſelben auf ſich ſelbſt, daß alſo auch der Wunſch ihm in ſeinem eignen Leben zu entſprechen in ihm nicht gänzlich erloſchen iſt, das iſt von der ſittlichen Beſchaffenheit ſeines Willens, von einer wenn auch noch ſo leiſen Neigung deſſelben zum Guten durchaus

nicht abzutrennen und drückt somit eine Schranke seiner subjektiven Verderbniß aus; daß er sich jenes Inhalts, sowie er ihm in seinen einfachen Grundzügen entgegentritt, als einer Thatsache der Weltordnung unmittelbar bewußt wird, ist etwas völlig Unwillkürliches, ein Gehaltenwerden des Menschen von der starken Hand seines Schöpfers auch im heftigsten Widerstreben.

Wäre dagegen nach der obigen Vorstellung der Gipfel der Sünde die gänzliche Gleichgültigkeit gegen das sittliche Gesetz, also das völlige Verschwinden jedes Verhältnisses zu ihm, so würde, wie richtig bemerkt worden ist*), die Sünde in ihrer höchsten Steigerung die sittliche Natur des Menschen zerstören. Eben damit aber würde sie zugleich sich selbst zerstören und so durch ihre eigne Potenzirung die Erlöserin des Menschen von der Sünde werden; nicht als wäre das ungezähmte Streben der Selbstsucht nicht schon an sich und vor dem Bewußtsein des Gesetzes böse, sondern weil mit jener Zerstörung die geistige Persönlichkeit überhaupt untergegangen und die wilde Gier der Selbstsucht dann nur noch das Wüthen eines reißenden Thieres sein würde.

Auch müssen wir bei der Betrachtung der Sünde gegen den heiligen Geist immer fest im Auge behalten, daß sie einen höhern Entwickelungsgrad des sittlichen Bewußtseins und, weil dasselbe sich eben nicht höher zu entwickeln vermag, ohne auf die Religion als seinen tiefern Grund zurückzugehen, auch des religiösen Bewußtseins zu ihrer Voraussetzung hat. Sie setzt ihn allerdings nur insofern voraus, als er früher einmal in dem innern Leben des Subjektes dagewesen sein muß; ist er aber einmal dagewesen, so übt er auch auf die ganze folgende Entwickelung, wie tief sie von ihm wieder herabsinken mag, einen bedingenden Einfluß und macht kräftigere Sünden, eine intensivere

*) Vgl. Schaf a. a. O. S. 84. 85.

Bosheit und eine vollere Zurechnung möglich, als ohne ihn stattfinden würde*). Die sittliche Rohheit als solche ist vor der Sünde gegen den heiligen Geist völlig sicher. Um den Menschen zu ihrer Begehung fähig zu machen, muß das Böse in ihm durch einen Proceß der Verinnerlichung und Vergeistigung, in welchem sein Princip von dem Bewußtsein immer schärfer und reiner erfaßt wird, hindurchgegangen sein. Die Lästerung des heiligen Geistes ist wie die höchste so die spirituellste Sünde. Diese Verinnerlichung aber kann das Böse vermöge seiner Abhängigkeit vom Guten als Gegensatz desselben und nach den allgemeinen Bedingungen, unter die die irdische Entwickelung des Menschen gestellt ist, eben nur da gewinnen, wo ihm eine tiefere Berührung des innern Lebens mit dem Guten vorangegangen ist.

Wir finden uns demnach nicht berechtigt von der Grundbestimmung in der ältern Auffassung der Sünde wider den heiligen Geist abzugehen. Das Wesen dieser Sünde ist der Haß wider das erkannte Göttliche. Die Lästerung ist Aeußerung dieses Hasses, und sie ist es in viel durchgreifenderm Sinne, als es wohl auf den ersten Blick scheinen mag. Wer überhaupt die Höhepunkte menschlicher Verderbniß in ihren geistigern Formen mit einiger Aufmerksamkeit beobachtet hat, dem wird die merkwürdige Erscheinung nicht entgangen sein, wie diejenigen, welche solche Höhepunkte erreicht haben, ihr Widerwille gegen das, was heilig ist und göttlich, nicht ruhen läßt, sondern wie mit unwiderstehlicher Gewalt treibt sich durch Schmähungen Luft zu machen, wie es ihnen eine grauenhafte Befriedigung gewährt die entsetzlichsten Lästerungen auszustoßen.

Das innere Motiv dieses Hasses ist die Selbstheit, die sich nicht beugen will; die Selbstheit haßt Gott und sein heiliges Gesetz, weil es die Schranke ihrer Willkür ist, worin sie sich

*) Vgl. die Bemerkungen Tholucks in der angeführten Abhandlung S. 409. und im Kommentar zum Br. an die Hebr. S. 367.

unabläſſig als abſolute zu ſetzen ſtrebt, weil es die Grundforderung des göttlichen Willens iſt, daß ſie ſich ihm unterordne. Und eben darin liegt die reine Entſchiedenheit dieſes Gegenſatzes, daß die Selbſtheit ſich ſeiner völlig bewußt iſt und doch auf ihm beharrt. Sie allein will gelten; nun iſt aber eine heilige, an ſich gültige und den Menſchen ſchlechthin verpflichtende Wahrheit, die ihr überall im Wege ſteht; darum möchte ſie dieß ihr durchaus Widerwärtige, wenn ſie könnte, gänzlich vernichten und bekämpft ſeine Macht auf Erden, ſoviel ſie kann.

Indem ſo der böſe Wille ſich ſein eignes Princip in der Form eines allgemeinen Grundſatzes zum Bewußtſein bringt, verwickelt er ſich natürlich in den Widerſpruch, das Gute in der entſchiedenſten Verneinung zugleich bejahen zu müſſen. Um den Kampf nur beginnen zu können, muß er ſich ſelbſt als das Rechte, Tüchtige, des freien Menſchen Würdige geltend machen, ſeinen Gegenſatz aber jener unvertilgbaren Ahnung von deſſen allgemeiner Gültigkeit zum Trotz als das Nichtſeinſollende, etwa als das Schwächliche, Feige, Unfreie bezeichnen*). Die Sünde wider den heiligen Geiſt iſt nothwendig zugleich die frechſte Sophiſtik.

Aus dieſen Bemerkungen ergiebt ſich nun auch, daß es in der That nur eine andre Seite derſelben Sünde iſt, welche Paulus im Auge hat, wenn er 2 Theſſ. 2, 3. 4. den Gipfel des Böſen in der Entwickelung der Menſchheit als die Selbſtvergötterung des vollendeten Egoismus darſtellt. Iſt der Menſch der Sünde, der Verächter alles Geſetzes (ὁ ἄνομος V. 8.) in ſeiner unbändigen Selbſterhebung genöthigt, um ſeine Lüge (denn daß er ſich mit wirklicher Ueberzeugung für Gott hielte, wird Niemand annehmen) zu behaupten, ſich allem Gött-

*) In mancher Beziehung bietet hier lehrreiche Vergleichungspunkte dar die Charakteriſtik des Teufels und ſeiner Maximen, welche Erhard in ſeiner ſogenannten „Apologie des Teufels“ (Niethammers philoſ. Journal, B. 1, H. 2, S. 105 f.) entwirft.

lichen und Heiligen zu widerſetzen, V. 3., es planmäßig zu befehden, ſo iſt er nothwendig zugleich der Läſterer des heiligen Geiſtes. Eben damit aber ſignaliſirt er ſich als Sohn des Verderbens ſchlechthin, V. 3., als den, der ſich dem Verderben unwiederbringlich übergeben hat.

Bedingt iſt dieſe höchſte Steigerung der Sünde, die Läſterung des Geiſtes, durch die höchſte Offenbarung Gottes; erſt durch Chriſtum und die von ihm ausgehende Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes iſt jene möglich geworden.

Einige ältere Lutheriſche Theologen geben dieſer Abhängigkeit der Sünde gegen den heiligen Geiſt von der Offenbarung Gottes in Chriſto die poſitivſte Bedeutung, indem ſie zur Vorausſetzung derſelben gradezu die Wiedergeburt machen*). Die meiſten aber ſcheuen ſich dieſes Erforderniß beſtimmt aufzuſtellen und bleiben bei der Erkenntniß der evangeliſchen Wahrheit durch die Erleuchtung des heiligen Geiſtes als Bedingung jener Sünde ſtehen**). Aber wie dieſe Erleuchtung von der Wiedergeburt gar nicht real zu trennen iſt, ſo drängt die Art, wie die Letztern im Einverſtändniſſe mit den Erſtern den Begriff der Sünde wider den heiligen Geiſt bibliſch begründen, ſie doch wieder ganz auf jene Seite hinüber. Faſt einmüthig betrachten die ältern Dogmatiker Hebr. 6, 3—6. (womit zu vgl. Hebr. 10, 26—31.) als eins der Hauptzeugniſſe für das Weſen jener Sünde. Und in der That läßt ſich kaum zweifeln, daß dem Verfaſſer des Briefes bei dieſer Stelle derſelbe Frevel vor-

*) Hutter, Loci comm. — de pecc. in Sp. S. p. 367. 368. Quenſtedt a. a. O. sect. 1, th. 96; sect. 2, qu. 16., die den Satz ausführt: Nobis probabilior videtur eorum sententia, qui solis vere renatis, iustificatis et renovatis pecc. in Sp. S. adscribunt. Baumgarten, Evangel. Glaubenslehre B. 2, S. 618. 619.

**) J. B. Gerhard, a. a. O. de pecc. actual. c. 24. §. 109. Baier a. a. O. P. II, c. 3. §. 24. König, Theol. posit. P. II. §. 158. Buddeus, l. III, c. 2, §. 34.

geſchwebt hat, welchen Chriſtus als die Läſterung des heiligen Geiſtes bezeichnet. Aber eben ſo wenig laſſen ſeine Ausdrücke uns darüber in Ungewißheit, daß er Solche im Auge hat, die der Erlöſung in Chriſto durch die Wiedergeburt wirklich theilhaftig geworden ſind (*γευσαμένους τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου καὶ μετόχους γενηθέντας πνεύματος ἁγίου καὶ — γευσαμένους δυνάμεις μέλλοντος αἰῶνος*). Niemals würden die Ausleger hier an nur oberflächlich Angeregte gedacht haben, wenn nicht dogmatiſche Bedenklichkeiten ſie dazu verleitet hätten*).

Es liegt ein tiefer Sinn in dieſem Poſtulat der Wiedergeburt für die Sünde gegen den h. Geiſt. Nur das höchſte religiöſe Bewußtſein ſoll die ſchwerſte Verſündigung zu begehen im Stande ſein; dieſes höchſte Bewußtſein kann aber nur der haben, der die wahrhaftige Gemeinſchaft mit Gott aus eigner Erfahrung kennt. An dem h. Geiſt als ſolchem vermag nur der zu freveln, der ſelbſt ſchon ſeiner Wirkſamkeit theilhaftig geworden war. Dabei liegen freilich Begriffe von dem Weſen und den Bedingungen des Böſen zum Grunde, die nichts gemein haben mit den jetzt unter uns umlaufenden Anſichten, denen das Böſe nur Schwäche und Mangel an Entwickelung, das nothwendige negative Moment im Werden des Guten und dgl. iſt. — Dennoch beruht dieſe Forderung der Wiedergeburt auf Ueberſpannung eines an ſich richtigen Princips. Welches die Bedingung dieſer furchtbarſten Verſündigung auf der objektiven Seite iſt, wurde ſchon oben bemerkt; im Subjekt kann es wohl nur überhaupt ein tieferer Eindruck ſein, den daſſelbe früher von

*) Hiermit ſcheint Bleek einverſtanden, der Br. an d. Hebr. Abth. 2, S. 181. 197., deßgleichen Tholuck in ſeinem Kommentar zu dieſem Briefe, S. 251 f., doch ſo daß er den Beſitz der objektiven Gnadenerfahrungen, auf den er die Stelle eigentlich bezieht, von der Erfüllung der ſubjektiven Bedingungen, an welche die volle Gemeinſchaft mit Chriſto geknüpft iſt, ſchärfer trennt, als es mir nach der innern Natur der Sache zuläſſig zu ſein ſcheint.

der heiligen Wirkſamkeit der Offenbarung Gottes in Chriſto, dem Wirken des heiligen Geiſtes in der Menſchenwelt empfangen haben muß. Hat das Gemüth einen ſolchen Eindruck einmal empfangen, ſo iſt jener höhere Grad des Bewußtſeins als die geheime Macht, die den Widerſtrebenden zu immer neuem Widerſtreben drängt, vorhanden, und die Sünde vermag ſich in ſich ſelbſt zu vertiefen bis zum poſitiven Haß gegen Gott und ſein erlöſendes Wirken in der Menſchheit.

Ob Chriſtus die läſternden Phariſäer als Solche betrachtete, die die Sünde gegen den heiligen Geiſt ſchon begangen hätten, oder ob er ſie nur vor derſelben warnen wollte, das läßt ſich nach der Form und dem Zuſammenhange ſeines Ausſpruchs durchaus nicht ſicher entſcheiden *). Aber auch warnen konnte er ſie nur in ſo nachdrücklicher Weiſe, wenn ſie auf dem Standpunkt ihres innern Lebens in dringender Gefahr waren dieſe Sünde zu begehen. Sollte nun die Sünde gegen den h. Geiſt nur von Wiedergebornen begangen werden können, ſo würde folgen, daß wir dieſe Phariſäer als Wiedergeborne aus dem h. Geiſt zu betrachten hätten. Und in der That bedenken ſich die ältern Theologen, die jenen Satz behaupten, nicht auch dieſe Folgerung auf ſich zu nehmen; aber zu welcher verderblichen Abſchwächung des Begriffes der Wiedergeburt dieß führen muß, läßt ſich leicht vorausſehen **). — Was aber die Stelle des

*) Damit ſtimmt auch Neander überein, deſſen Auffaſſung des Zuſammenhanges, in ſeinem Leben Jeſu, S. 418 f., mir die allein richtige zu ſein ſcheint.

**) Vgl. Quenſtedt a. a. O. th. 95, p. 77: Pharisaei — pro non renatis haberi non possunt, quia per verbum et acceptam circumcisionem, legitima tum regenerationis media, fuerunt regeniti. Imo veritatem divinam eos agnovisse, si non aliunde vel solo ipsorum officio et cathedra Mosis, ad quam ipse Christus auditores amandat, constare posset. — Freilich war dieſe Annahme ganz konſequent, wenn einmal einerſeits an die Kindertaufe als ſolche die Wiedergeburt angeknüpft und andrerſeits „die Sakramente des Alten Teſtamentes“ denen des Neuen ſpecifiſch gleichgeſetzt wurden.

Briefes an die Hebräer betrifft, so sagt sie zwar, daß Wiedergeborne in jene Sünde fallen können, aber nicht, daß sie nur von Wiedergebornen begangen werden könne. —

Die Verstockung setzte, wie wir gesehen haben, schon das objektive Gegenübertreten göttlicher Offenbarung in der Geschichte voraus; die Lästerung des heiligen Geistes, diese höchste und intensivste Steigerung der Sünde, ist hiernach nur als Unterdrückung einer schon eingetretenen Bewegung des innern Lebens durch die Wirksamkeit der Gnade möglich. —

Christus bezeichnet die Lästerung des heiligen Geistes als diejenige Sünde, welche niemals werde vergeben werden. Unsre ältern Dogmatiker haben im Einverständniß mit mehreren Kirchenvätern und Scholastikern den Grund dieser Unverzeihlichkeit richtig erkannt. Er liegt nicht darin, daß die göttliche Gnade sich dem versagte, der in aufrichtiger Reue ihre Vergebung für diese Sünde suchte, sondern darin, daß, wer sich derselben schuldig gemacht, die subjektiven Bedingungen der Vergebung, eben diese Reue und dieß Verlangen nach der göttlichen Gnade, nicht mehr zu erfüllen vermag, weil die Steigerung der Sünde bis zu diesem Gipfel die Fähigkeit dazu in ihm zerstört*). Denn Niemandem ist der Rückweg zu Gott verschlossen, der ihn sich nicht selbst verschließt. Darum werden diejenigen, welche sich ihn noch nicht verschlossen haben, weil das Mittel der Rettung, die Erlösung, ihnen überhaupt noch nicht dargeboten worden, unstreitig noch jenseits der Grenzen des irdischen Lebens in den Stand gesetzt werden, diesen Rückweg, wenn sie wollen, einzuschlagen. Und dieß bezieht sich natürlich auch auf diejenigen, denen, wie-

*) Quenstedt z. B., der in einer eignen quaestio untersucht, quaenam sit vera causa irremissibilitatis peccati in Sp. S., faßt diesen Grund so: Distingue inter irremissibile ex parte vel Dei vel peccati in se, et sic nullum irremissibile peccatum datur, et inter tale ex parte personae peccantis, et sic irremissibile est peccatum in Sp. S., a. a. O. sect. 2, qu. 19 (p. 164.).

wohl sie dem äußern Gebiet der christlichen Kirche angehören, doch in ihrem ganzen Leben das eigentliche Wesen des Evangeliums niemals entgegengetreten; ja wir dürfen hoffen, daß zwischen Tod und Weltgericht manche tiefe Mißverständnisse, wodurch Viele von der Aneignung der Wahrheit abgehalten wurden, sich lösen werden. Aber mit diesen Hoffnungen hängt unzertrennlich die Anerkennung zusammen, daß auch noch jenseits des irdischen Lebens der Mensch in jene unauslöschliche Sünde fallen kann. —

Ist aber diese Sünde schlechterdings unauslöschlich, so scheint es eine vollkommne Lösung des mit dem Eintreten des Bösen in die Welt gesetzten Zwiespaltes nicht zu geben, insofern ja vermöge der Unsterblichkeit der persönlichen Wesen das Böse immer in dem Willen irgend welcher Geschöpfe vorhanden sein würde. Es ist klar, daß an diesem Punkte die Frage um die sogenannte Wiederbringung aller Dinge, um die Wiederherstellung aller von Gott abgefallenen Wesen zur heiligen und seligen Gemeinschaft mit Gott in unsre Untersuchung eingreift. Wir müssen hier natürlich auf eine ausführlichere Behandlung dieses Problems verzichten und uns überdieß bei dem, was wir darüber zu bemerken haben, auf das menschliche Geschlecht beschränken.

Zuvörderst leuchtet ein, daß diejenigen apokatastatischen Vorstellungen, welche die Wiederbringung in dem Zwischenzustande zwischen dem Tode der Einzelnen und der allgemeinen Auferstehung sich verwirklichen lassen, die neutestamentische Eschatologie in ihrem Kern verletzen. Damit streitet nicht bloß, daß die heilige Schrift, wie wir schon früher erkannten, ein immer schärferes Auseinandertreten des Reiches Gottes und seines Gegensatzes bei nahender Vollendung des Erstern lehrt, sondern damit vermag auch das von ihr verkündigte Weltgericht nach Ablauf der irdischen Geschichte auf keine Weise zusammenzubestehen; es würde unter jener Voraussetzung eben nichts mehr

zu scheiden und zu richten haben. Damit fallen denn auch von selbst einige der am häufigsten gebrauchten Beweisstellen für die Wiederbringung hinweg, z. B. 1 Kor. 15, 22., auch wohl Röm. 5, 18. 19; sie würden, wenn sie die allgemeine Wiederbringung enthielten, dieselbe in jenen Zwischenzustand verlegen, von welchem sie durch jene Lehrmomente entschieden ausgeschlossen ist. Jedenfalls also ist diese Erwartung, wenn sie sich sonst zu begründen vermag, an die fernen Aeonen nach der allgemeinen Auferstehung zu verweisen.

Aber auch bei dieser Fassung wird sich ein Schriftbeweis für die Wiederbringung nur dann führen lassen, wenn man die in der Schrift nicht begründete Vorstellung zu Hülfe nimmt, daß mit dem, was an sich Tendenz und Bestimmung einer göttlichen Anordnung ist, der wirkliche Erfolg derselben schlechthin zusammenfallen müsse, mit andern Worten, daß Gott seine Anordnungen nicht durch das freie Verhalten der Menschen zu bedingen vermöge. Hiernach sind die Beweisstellen Joh. 12, 32. Phil. 2, 10. 11. Kol. 1, 20. Röm. 11, 32. 1 Tim. 2, 4. 6. 1 Joh. 2, 2. und ähnliche zu beurtheilen.

Was aber die Gründe für die Apokatastasis betrifft, die aus dem innern Zusammenhange des christlichen Bewußtseins entspringen, so wird sich Niemand wirklich in sie hineindenken können, ohne ihre Stärke lebhaft zu fühlen. Dennoch vermögen wir sie nicht als entscheidend zu betrachten. Es scheint nach der Bemerkung, von der wir eben ausgingen, undenkbar, daß die Weltentwickelung mit einem unaufgelösten Zwiespalt abschließe, daß der Gegensatz gegen den göttlichen Willen in dem Willen irgend welches Geschöpfes sich behaupte. Diesen Knoten löst indessen zunächst schon ein richtiger Begriff der Strafe. Der Gegensatz gegen den göttlichen Willen behauptet sich eben nicht, sondern ist ein schlechterdings überwundener, wenn der ganze Zustand der Wesen, in denen er ist, Strafzustand ist, so

daß das gebundene Böse den reinen Einklang der zum göttlichen Reiche verklärten Welt durchaus nicht mehr zu stören vermag. Seine Weltidee wird Gott zuverlässig verwirklichen nach allen ihren Momenten; aber ob ein bestimmtes Individuum in diese vollendete Verwirklichung eingreifen wird als lebendiges Glied, darüber läßt sich a priori nichts entscheiden. Der mannichfaltigen Weisheit Gottes (Eph. 3, 10.) stehen der Mittel und Wege, um ihren Zweck zu erreichen, unendlich vielfache zu Gebote; entzieht sich der Einzelne auf immer der Stelle, an der er ein Akkord sein sollte in der Harmonie des Ganzen, so hat die schöpferische Ordnung gewiß anderweitig dafür gesorgt, daß zu dieser Harmonie nichts fehle; er selbst aber wird dieselbe sogar durch den Gegensatz und wider Willen bejahen müssen.

Doch scheint die Idee der göttlichen Liebe als des höchsten Princips schlechterdings eine affirmative Lösung des Zwiespalts zu fordern, eine solche, welche im letzten Resultat der Weltentwickelung kein persönliches Wesen zurückläßt, das nicht mit Gott versöhnt, in der Einheit mit seiner Liebe beseligt wäre. Allein wenn die Wirksamkeit dieser Liebe einmal in der Weise einer metaphysischen Nothwendigkeit vorgestellt wird, so sinkt die Entwickelung der sittlichen Welt und ihre göttliche Leitung unaufhaltsam zu einem bloßen Naturproceß herab. Daß aber die Wiederbringungslehre in dieser Gestalt die wesentlichsten Grundlagen des Christenthums antastet, das kann uns nach den Ergebnissen unsrer bisherigen Untersuchungen gewiß nicht zweifelhaft sein. Der Liebe ist es wesentlich sich wie in ihrem eignen Sein so in ihrer Offenbarung und Wirksamkeit durch Freiheit zu vermitteln und zu bedingen. Ihre Macht bewährt sie dadurch, daß sie, wo noch irgend ein sittlicher Lebenskeim vorhanden ist, ihn auch zu entwickeln wissen wird*); aber allerdings vermag der

*) Wenn die Verdammniß das zur höchsten Intensität gesteigerte Schuldbewußtsein wäre, wenn das ganze persönliche Dasein der Verlor-

Mensch diesen Lebenskeim und damit jeden Anschließungspunkt für das befreiende Wirken der Liebe in sich selbst zu zerstören. Es ist eine grundverkehrte Vorstellung, ein häßlicher Versuch den Gegensatz von Seligkeit und Verdammniß aus einem Gesetz der Schönheit zu erklären, daß Etliche ewig verloren gehen müßten, damit das Licht des Schattens als seiner Folie nicht entbehre; aber daß Etliche ewig verloren gehen können, das ist allerdings in dem Mysterium der menschlichen Freiheit gegründet. Und wenn nun die Erfahrung zeigt, daß Viele dem heiligsten Werk der göttlichen Liebe wirklich widerstreben, warum soll es unmöglich sein, daß dieses Widerstreben gegen Gott sich auch jenseits des irdischen Lebens immer wieder erneuere und so in endlose Zeiten fortsetze, woraus sich denn selbst für diejenigen, denen die Strafe nur verständlich ist unter Voraussetzung der noch fortdauernden Sünde (des sündigen Zustandes), der in jeder Beziehung unselige Zustand der Widerstrebenden von selbst ergiebt.

Die obigen Bestimmungen sind auch dann noch gültig und zur Widerlegung hinreichend, wenn dieser Einwurf gegen die endlose Verdammniß in verstärkter Gestalt, nämlich bezogen auf das persönliche Individuum und auf die das ganze Geschick desselben überschauende Allwissenheit seines Schöpfers, wiederkehrt, in der Art etwa, daß Gott vermöge seiner Liebe dieses bestimmte

---

nen in dem Gefühle des tiefsten sittlichen Schmerzes aufginge, wenn ihr Zustand als der einer geduldigen Resignation und Ergebung in den heiligen Willen Gottes gedacht werden müßte, so wäre in ihnen ein solcher durch die göttliche Liebe zu entfaltender Lebenskeim unstreitig noch vorhanden. Darum führt die in Erbkams Abhandlung über die Lehre von der ewigen Verdammniß (Stud. u. Krit. 1838, H. 2, S. 384—494.) mit vielem Scharfsinn entwickelte Vorstellung von diesem Zustande, aus der die obigen Züge entlehnt sind (vgl. S. 454. 55. 58. 59.), wie sie zu ihrer Wurzel einen unrichtig gebildeten Begriff von der Strafe hat (vgl. S. 422 f.), in ihrem Resultat unausweichlich zu der von Erbkam selbst entschieden abgelehnten Wiederbringungslehre.

Individuum gar nicht erſchaffen haben würde, wenn er es als ein ſolches erkannt hätte, welches durch ſeine Sünde einer nie endenden Verdammniß verfallen würde. Denn was die Beziehung auf den Einzelnen betrifft, ſo haben wir im dritten Buch, beſonders im vierten Kapitel der erſten Abtheilung, zur Genüge eingeſehen, daß er, inſofern er durch Gott iſt, auch fähig und beſtimmt iſt an ſeinem Orte die Idee der Menſchheit zu realiſiren, und daß hierin alle Einzelnen einander vollkommen gleichgeſtellt ſind. Es iſt ſchlechthin nur das eigne Thun der einzelnen Perſönlichkeit, und zwar, da Gott ſie auch nach jener unſeligen Urentſcheidung noch nicht verworfen hat, nur ein neu hinzukommendes verkehrtes Thun, durch welches ſie ſich ſelbſt dem ewigen Verderben weiht. Damit widerlegen ſich denn auch von ſelbſt die Anklagen auf Inhumanität, welche neuere Widerſacher des Chriſtenthums gegen die Lehre von der ewigen Verdammniß erhoben haben. Sie können nur für ein Zeugniß gelten, daß es den Anklägern eben gänzlich an dem Begriff der kreatürlichen Freiheit mangelt. Jedenfalls könnte die wiſſenſchaftliche Bearbeitung der chriſtlichen Lehre mit ſolchen Gegnern in einen weitern Streit hierüber ſich erſt dann einlaſſen, wenn ſie die furchtbaren Verwüſtungen, welche die Sünde ſchon hier in dem Leben unzähliger Menſchen anrichtet, von ihren Vorſtellungen aus auf befriedigende Weiſe erklärt haben werden.

Wie nun aus dieſen innern Gründen die allgemeine Wiederbringung ſich nicht erweiſen läßt, ſo iſt ſie durch den vorliegenden Ausſpruch Chriſti über die Läſterung des heiligen Geiſtes entſchieden ausgeſchloſſen. Die Möglichkeit endloſer Verdammniß iſt, wie wir geſehen haben, in der Willensfreiheit der perſönlichen Geſchöpfe gegründet; daß ſie für irgend welche Weſen wirklich wird, können wir nur aus göttlicher Offenbarung wiſſen.

Doch liegen außer dieſer furchtbaren Verkündigung zugleich große Verheißungen in dem Ausſpruch Chriſti verborgen. Daß

das Futurum in dem Satze: *πᾶσα ἁμαρτία καὶ βλασφημία ἀφεθήσεται τοῖς ἀνθρώποις*, neben dem zukünftig Wirklichen auch das bloß Mögliche bezeichnen kann, daran ist freilich kein Zweifel; doch finden wir hier in dem Zusammenhange gar keine Veranlassung und Berechtigung, von der eigentlichen Bedeutung des Futurums abzugehen. Halten wir sie fest, so ist nach diesem Wort eine Zeit zu erwarten, wo alle Sünden der Menschen mit der einzigen Ausnahme der Geisteslästerung Vergebung finden. Wenn es nach einem andern Ausspruch Christi nur Wenige sind, die den schmalen Weg zum Leben finden, Viele dagegen, die auf dem breiten Wege zum Verderben wandeln, Matth. 7, 13. 14., so ist dieß Verderben doch nicht schlechthin identisch mit der ewigen Verdammniß; es gehen Viele im irdischen Leben und damit für den auf ihren Tod unmittelbar folgenden Zustand verloren, denen doch noch eine Rettung bevorsteht. Eben so wenig können wir uns befugt achten das *οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι* mit Beiseitsetzung des darin enthaltenen Gegensatzes bloß für *οὐδέποτε* zu nehmen. Unter allen von Wetstein zu dieser Stelle beigebrachten rabbinischen Parallelen ist nur Eine, die aus Cod. Hasidim, in welcher der Ausdruck auf obige Weise verstanden werden kann; die übrigen weisen bestimmt auf die eigentliche Bedeutung hin, der übrigens auch jenes Citat durchaus nicht widerstrebt. Mithin ist in dem Ausspruch des Herrn allerdings von einer Sündenvergebung im *αἰὼν μέλλων* die Rede. Der *αἰὼν μέλλων* ist aber keineswegs die Zeit und der Zustand, welcher unmittelbar auf den Tod des Einzelnen für ihn folgt, sondern die Periode des offenbaren, also des vollkommen verwirklichten Messianischen Reiches, welche erst nach Auferstehung und Weltgericht eintritt. So gewährt das Wort Christi auch in Beziehung auf diejenigen, welche sich hier gegen die göttlichen Offenbarungen verstocken und darum im Weltgericht nur ein Urtheil der Verwerfung zu erwarten haben, nicht zwar ihnen

ſelbſt, inſofern ſie ja eben ſein Wort verachten, aber doch ſeiner Gemeinde eine Hoffnung der Rettung in den fernſten Aeonen.

Aber indem der Ausſpruch des Erlöſers durch dieſe Andeutung die Wiederbringungslehre bis zu einem gewiſſen Punkte begünſtigt, verneint er zugleich entſchieden die von ihr behauptete ausnahmsloſe Allgemeinheit der ἀποκατάστασις. Die göttliche Liebe zieht Alles zu ſich, was ihrem heiligen Zuge nicht widerſtrebt; diejenigen aber, die ſich ſelbſt hartnäckig an das ketten, was ſchlechterdings nicht ſein ſoll, das Böſe, werden mit ihm als todte Schlacke ausgeſchieden aus dem Läuterungs- und Verklärungsproceß der Welt, welche, nun ganz Reich Gottes geworden, ihre Vollkommenheit als organiſche Totalität in ſich ſelbſt hat, ohne dazu des Böſen zu bedürfen. Wie die Heiligung zu ihrem Ziele eine ſolche Befeſtigung im Guten hat, in welcher jede fernere Möglichkeit des Böſen aufgehoben iſt, und welche doch, inſofern der Geheiligte darin die reinſte Bejahung ſeines Weſens, das vollkommenſte Selbſtſein beſitzt, zugleich die höchſte Freiheit iſt, ſo vollendet ſich die Entwickelung des Böſen in einem Zuſtande, in welchem das Nichtwollen des Guten zugleich zu einem vollkommnen Nichtkönnen, in welchem die von Gott beharrlich abgewandte Perſönlichkeit gleichſam zu einer Verſteinerung in der Sünde geworden iſt. Das iſt der Wurm, der nicht ſtirbt, das Feuer, das nicht verliſcht, — die Selbſtheit, die ſich ſchlechterdings nicht beugen will, um wahrhaft erhoben zu werden, die nicht ſterben will, um zu leben, ganz Haß und doch völlig ohnmächtig, unabläſſig wüthend gegen Gott, den ſie doch als den allmächtigen Schöpfer aller Weſen zu erkennen gezwungen iſt.

Schluß.

Der Schluß unſrer Darſtellung der Lehre von der Sünde führt uns zu ihrem Anfange zurück. Eine rein theoretiſche Löſung des Weltproblems wäre möglich, wenn das Böſe nicht wäre, das Böſe, welches ſich nicht im Proceß der Weltentwickelung von ſelbſt auflöſt als ein vorübergehendes Moment, ſondern von dem ſich beharrlich verſtockenden Willen des perſönlichen Geſchöpfes feſtgehalten zu werden vermag durch grenzenloſe Zeiträume. Die Exiſtenz der Religion überhaupt iſt nicht ſchlechterdings bedingt durch das Vorhandenſein der Sünde; auch ohne dieſe bedürfte der menſchliche Geiſt einer lebendigern Erkenntniß, als ſie etwa Spinoza ihm zu gewähren vermag; wohl aber könnte er ohne ſie glauben mit jenem methodologiſchen Grundſatz des Spinoza auszureichen, welcher uns lehren will der Welt mächtig zu werden durch die bloße Betrachtung. Das Böſe iſt der harte Fels, an dem dieſer Glaube ſcheitert, ſo gewiß Niemand der Sünde in ihm mächtig wird durch die bloße Betrachtung. Denn dieß wäre nur dadurch möglich, daß er ſie als nothwendiges Moment der Weltidee verſtehen lernte, womit das Böſe aber nicht erkannt wird, um es zu überwinden, womit es vielmehr nur geleugnet wird, um deſto gewiſſer ſeiner Macht zu verfallen. Und doch giebt es ein Erkennen, welches das Böſe ideal überwindet, ſo weit es noch nicht real vernichtet iſt, aber es iſt ein Erkennen, das aus einer Praxis ſtammt, Joh. 8, 31. 32. Die Religion hat weſentlich eine Seite an ſich, nach welcher ſie Theorie iſt; aber in ihrem tiefſten Princip iſt ſie Praxis, die innerſte That des Geiſtes. Und eben hier dem Böſen gegenüber, wo nur ſie den ſonſt unauflöslichen Zwieſpalt unſers Daſeins zu löſen vermag, iſt der Punkt, an welchem auch der Zwieſpalt der Philoſophie mit ihr ſich wahrhaft löſen muß in einer aufrichtigen und dauernden Verſöhnung. — Es iſt Einer unter

den Menſchen, der ſchlechthin frei iſt von dem Böſen, und dieſe ſeine Freiheit theilt er Allen mit, die durch die That des rechtfertigenden Glaubens mit ihm Eins werden. Aber noch haben ſie dieſe Freiheit nur in Ihm, nicht in ſich; noch iſt ihr Inihmſein nicht zugleich ein vollkommnes Inſichſein geworden; noch iſt ihre Selbſtheit nicht völlig geläutert und verklärt; darum iſt jedes Hervortreten des Bewußtſeins mit Ihm Eins zu ſein durch ein immer neues Ablaſſen von ſich ſelbſt bedingt. Es iſt die Bedeutung der chriſtlichen Hoffnung, daß ſie dereinſt Alles, was ſie in Ihm beſitzen, zugleich vollkommen in ſich ſelbſt haben werden. Dann werden die einzelnen abgebrochenen Akkorde, die wir hier der göttlichen Weltordnung nur abzulauſchen vermögen, ſich zu einer vollſtimmigen Harmonie vereinigen, in welcher jeder Mißlaut ſchlechthin überwunden iſt.

Verzeichniß der erläuterten Schriftstellen.

I. Aus dem A. T.

Gen. 1, 26—28. Bd. II, S. 483 f.
„ 1, 31. — II, 482.
„ 2, 17. — II, 394.
„ 3. — II, 478 f.
„ 3, 1. — II, 533 f.
„ 3, 1—6. — II, 536.
„ 3, 16—22. — II, 394. 538.
„ 3, 19. — II, 401.
„ 5, 1. — II, 485.
„ 5, 3. — II, 488.
„ 6, 3. — I, 446.
„ 8, 21. — II, 374.
„ 9, 6. — II, 488.
Exod. 4, 21 f. — II, 575 f.
Levit. 5, 1—13. — I, 275 f.
„ 5, 17—19. — I, 272.
Num. 16, 29. — II, 395.
„ 27, 3. — II, 395.
2 Sam. 16, 10. — I, 322.
„ 24, 1. — I, 322.
1 Kön. 22, 22. — I, 322.
Jes. 6, 10. — II, 577.
„ 45, 7. — I, 323.
„ 63, 17. — I, 323.
Jerem. 27, 14. 15. — I, 323.
Ps. 49, 15. — II, 395.
„ 51, 7. — II, 371 f.
Hiob 14, 4. — II, 373.
Kohel. 2, 3. } I, 445.
„ 5, 5. }
Sirac. 23, 23. — I, 446.

II. Aus dem N. T.

Matth. 6, 12. — Bd. I, S. 271.
„ 9, 12 f. — II, 347.
„ 11, 25. — II, 577.
„ 12, 31. 32. — II, 587 f.
„ 12, 33. — II, 80 f.
„ 15, 19. 20. — I, 428.
„ 18, 7. — I, 534.
„ 19, 17 f. — I, 71 f. 143 f.
„ 22, 36—39. — I, 139 f.
„ 22, 39. — I, 185. f.
„ 26, 41. — I, 435.
Marc. 10, 21. — I, 72.
„ 12, 29—31. — I, 139.
Luc. 5, 31 f. — II, 347.
„ 11, 13. — II, 346.
„ 13, 4. — I, 270.
„ 17, 10. — I, 73 f.
„ 20, 38. — II, 397.
„ 23, 34. — I, 285.
Joh. 1, 2. — II, 182.
„ 3, 6. — I, 435. II, 375.
„ 3, 36. — II, 346.
„ 8, 32. 36. — I, 224. II, 14.
„ 8, 44. — I, 320. II, 535.
„ 9, 41. — I, 284 f.
„ 11, 4. — II, 396.
„ 15, 22. 24. — I, 285.
„ 17, 5. 24. — II, 184 f.
Apgesch. 10, 35. — II, 348.
„ 17, 28 f. — II, 489 f.
Röm. 1, 24 f. — II, 581.
„ I, 21—23. — I, 170 f.
„ 3, 19. — I, 272.

Röm. 3, 24. — I, 349.
„ 4, 1. — I, 443.
„ 4, 15. — I, 132 f.
„ 5, 7. — I, 145.
„ 5, 12 f. — II, 393. 407. f.
„ 5, 12—19. — II, 472 f.
„ 5, 13. — I, 132. 134.
„ 5, 20. — I, 132. 134.
„ 6, 6. — I, 455.
„ 6, 16. — II, 569.
„ 7. — I, 249.
„ 7, 5 f. — I, 135 f.
„ 7, 6. — I, 451.
„ 7, 17. 20. — I, 270.
„ 7, 14—25. — I, 452 f. II, 331 f.
„ 8, 4 f. — I, 351.
„ 8, 7. — I, 135 f.
„ 9, 21. — I, 535.
„ 10, 5. — I, 60.
„ 14, 23. — I, 283.
1 Kor. 1, 26. — I, 444.
„ 2, 14. — II, 367.
„ 3, 1—4. — I, 443.
„ 6, 13. — I, 439.
„ 7, 14. — II, 376.
„ 7, 22. — II, 14.
„ 9, 12—18. — I, 72 f.
„ 11, 19. — I, 533.
„ 11, 32. — I, 237.
„ 15, 21 f. — II, 393.
„ 15, 28. — I, 157.
„ 15, 44. 45. — II, 400.
„ 15, 44. 46. — II, 515 f.
1 Kor. 15, 48. Bd. II, S. 403.
2 Kor. 5, 2—9. — II, 398 f.
„ 5, 3. — II, 412 f.
Gal. 3, 3. — I, 442.
„ 3, 12. — I, 60.
„ 3, 19. — I, 54.
„ 3, 21. — I, 62.
„ 4, 23. — I, 443.
„ 5, 13—24. — I, 442. 451.
Eph. 2, 3. — I, 134. II, 377 f.
„ 2, 15. — I, 447.
„ 4, 24. — II, 486 f.
Phil. 3, 6 f. — I, 60.
Kol. 2, 11. — I, 455 f.
„ 2, 18. — I, 443. 451.
„ 3, 10. — II, 485 f.
2 Theſſ. 2, 3. 4. — I, 189. II, 593.
„ 2, 8. — I, 189.
„ 2, 11. 12. — II, 581.
1 Tim. 1, 9. — I, 90.
2 Tim. 2, 20. — I, 533.
Hebr. 6, 3—6. } II, 594.
„ 10, 26—31. }
1 Petr. 2, 7. 8. — II, 579.
„ 4, 6. — II, 397 f.
1 Joh. 2, 15—17. — I, 214.
„ 3, 4. — I, 53.
„ 5, 16. 17. — II, 585. 595.
Jak. 1, 13—17. — I, 319 f.
„ 1, 14 f. — I, 213.
„ 1, 25. — II, 13.
„ 3, 9 f. — I, 142. II, 488.

(Gedruckt bei W. Plötz in Halle.)